



Quaderni di Meykhane

XIII (2023)

Rivista di studi iranici.

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

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1402/2023

ISSN 2283-3072

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

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

La metafora spirituale dell'*Inno della Perla* nel contesto iranico pre-islamico

Adriana Capuana

Riassunto: L'obiettivo di questo articolo è presentare l'*Inno della Perla*, poema siriano del III sec. d.C. circa, attraverso una prospettiva che rimanda alla dimensione spirituale del multiforme scenario culturale dell'Iran pre-islamico. Il contenuto del componimento è caratterizzato dal lungo viaggio intrapreso dal giovane principe ereditario dei parti. Si tratta di un viaggio determinato dalla volontà, espressa dal padre, il "Re dei Re", e dalla madre, di raggiungere ed impossessarsi della *Perla* che si trova in Egitto, racchiusa nelle spire del Serpente. La ricerca della *Perla* perduta rappresenta il cammino di ascesa che permette all'uomo di ritrovare la propria *Perla*, cioè la propria anima. In tal senso, la conquista della *Perla* si traduce nell'avvento di una luminosa rinascita. Questa condizione, di conseguenza, permetterà di accedere alla *gnōsis*, la "conoscenza". Nell'ultima parte dell'articolo, l'*Inno* è, altresì, inserito all'interno di una cornice narrativa a carattere epico. Successivamente si giungerà, infatti, ad un confronto tra il *Vis u Rāmīn*, di origine persiana, e la narrazione di *Tristano e Isotta*, nota opera dell'epica occidentale. L'*Inno della Perla* è un racconto allegorico che racchiude una serie di elementi strettamente connessi a peculiari significati simbolici, come il serpente, il manto lucente, la lettera, ma soprattutto la *Perla*. Il recupero di quest'ultima nell'abisso del mare rappresenta il percorso di ascesa compiuto dall'anima gnostica, processo che culmina con la riscoperta delle "particelle divine" inghiottite dalle tenebre. La *Perla* è intesa quale entità da ricercare, in quanto allegoria dell'anima caduta in un mondo diabolico governato dal buio dell'ignoranza e dalla sopraffazione, manifestazione di potenze inferiori e spregevoli.

Parole chiave: *Inno della Perla*, Iran pre-islamico, *gnōsis*, Gnosticismo, Zurwān.

Abstract: The aim of this article is to present the *Hymn of the Pearl*, a Syriac poem from around the 3rd century A.D., through a perspective that refers to the spiritual dimension of the multifaceted cultural scene of pre-Islamic Iran. The content of the poem is characterised by the long journey undertaken by the young crown prince of the Parthians. It is a journey determined by the desire, expressed by his father, the "King of Kings", and his mother, to reach and take possession of the *Pearl* found in Egypt, enclosed in the coils of the Serpent. The search for the lost *Pearl* represents the path of ascent that allows man to find his own *Pearl*, i.e. his own soul. In this sense, the conquest of the *Pearl* translates into the advent of a luminous rebirth. This condition, consequently, will allow access to *gnōsis*, 'knowledge'. In the last part of the article, the *Hymn* is also set within a narrative framework of an epic character. Subsequently, a comparison is

made between the *Vis u Rāmīn*, of Persian origin, and the narrative of *Tristan and Isolde*, a well-known work of Western epic. The *Hymn of the Pearl* is an allegorical tale encompassing a series of elements closely linked to peculiar symbolic meanings, such as the serpent, the shining mantle, the letter, but above all the *Pearl*. The recovery of the latter in the abyss of the sea represents the path of ascent taken by the Gnostic soul, a process that culminates with the rediscovery of the “divine particles” swallowed up by darkness. The *Pearl* is understood as an entity to be sought out, as an allegory of the soul fallen into a diabolic world ruled by the darkness of ignorance and oppression, the manifestation of inferior and despicable powers

Keywords: *Hymn of the Pearl*, pre-Islamic Iran, *gnōsis*, Gnosticism, Zurwān.

I. L’Inno della Perla

Il mondo iranico pre-islamico offre uno scenario culturale intriso di magia e di eventi a carattere rituale. Tale peculiarità rappresenta il motivo dello sviluppo di una particolare forma letteraria, una poetica a sfondo epico la cui finalità principale era costituita da un intento comunicativo e divulgativo. Tra le numerose fonti che riportano tale fermento spirituale, occorre annoverare uno splendido poema siriano dal sapore fiabesco, l’*Inno della Perla* o *Inno dell’Anima*. Si tratta di un componimento proveniente da Edessa (la moderna Urfa, Turchia), databile al III secolo d.C. circa. Esiste una versione greca del poema, ma la redazione originaria è in idioma siriano. Per quanto concerne l’autore dell’*Inno*, molti sostengono, nonostante numerose contestazioni, che questo antico poema epico fu composto dal filosofo e poeta Bardesane di Edessa¹, il cui pensiero cosmogonico si rivela essere costituito da influssi partecipi ed iranici. È possibile, infatti, constatare che l’area di provenienza del poeta, territorio simbolo della civiltà e della lingua siriana, era alquanto sensibile rispetto alle concezioni spirituali rappresentate nel poema.

Contenuto all’interno degli *Atti di Tommaso*, l’*Inno* rappresenta il più antico poema siriano conosciuto. Pur essendo un testo del tutto autonomo, il motivo della presenza di questo componimento nell’opera apocrifia è determinato dalla peculiare struttura interna di quest’ultima, in quanto basata sulla compresenza di prosa e versi. Il contenuto, infatti, si articola in testi liturgici che illustrano le pratiche ritualistiche tipiche dell’ambiente siriano, e componimenti poetici che evocano influssi gnostici, come nel caso dell’*Inno della Perla*. Il contesto fattuale entro cui si inserisce la narrazione dell’*Inno*, negli *Atti di Tommaso*, evidenzia il carattere di *performance pièce*² del poema poiché si riferisce al momento in cui l’apostolo Giuda Tommaso si trovava detenuto in una prigione indiana, in compagnia di altri uomini. Non a caso, infatti, l’apocrifo porta il titolo *Canto dell’apostolo Giuda Tommaso (prigioniero) nella terra degli Indiani*. Tale condizione di reclusione esalta il contenuto del poema, in quanto assurge a rappresentazione dell’anima sita nel mondo, realtà subalterna il cui aspetto è assimilabile ad un’immensa cella da cui sembra impossibile evadere. Durante la lettura dell’*Inno della Perla*, infatti, questo peculiare stato esistenziale permette di scorgere molteplici elementi e

¹ Gnostico siriano (Edessa 154 circa - ivi 222 circa), vissuto alla corte di Abgar IX; di origine orientale, assorbì la cultura dell’Occidente e cercò di fondere le due tradizioni in un sincretismo, conforme all’ambiente, e che dominò anche la sua concezione del cristianesimo, cui si convertì presto, aderendo poi alle teorie gnosticizzanti di Valentino. Fu tra i fondatori della letteratura in lingua siriana. Giuseppe Furlani, “Bardesane”, *Enciclopedia Italiana*, 1930. https://www.treccani.it/enciclopedia/bardesane_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

² J. R. Russell, *Hymn of the Pearl*, *Encyclopædia Iranica*, March 27, 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/hymn-of-the-pearl>.

motivi afferenti all'ermetismo spirituale tipico dell'ideologia gnostico-iranica. In realtà più che di "India", si tratta di spazi limitrofi. Tommaso, verisimilmente, nella sua predicazione raggiunse i territori a nord dell'attuale Afghanistan: lì, predicando il verbo ascetico, indusse parecchie donne di stirpe principesca a scegliere la verginità anziché il matrimonio. Il sovrano regnante su quelle regioni, di nome Mazdai (forse Vāsudeva I, ultimo esponente della dinastia Kuṣāṇa, il cui regno durò sino al 220-230 d.C.), adirato per il disordine sociale che tale messaggio poteva produrre, dopo aver contrastato aspramente l'agire dell'apostolo, decise di mandarlo a morte (*Acta Thom.* 13, 163-169). Massacrato a pugnalate dai soldati, un Tommaso ormai beatificato si ricongiungeva col padre celeste. Dopo il martirio la tradizione vuole che l'apostolo sia stato sepolto in una tomba regale dal figlio di Mazdai, Vizān, convertito al cristianesimo; mentre lo stesso Mazdai anch'egli alla fine si convertirà al verbo cristiano (*Acta Thom.* 13, 170).

I.I Contenuto del poema

Prima di addentrarci nell'ambito della semantica testuale, è opportuno riportare alcune parti del poema e fornire una sinossi di quest'ultimo. La parte iniziale dell'*Inno della Perla* è caratterizzata dalla spiegazione del viaggio intrapreso dal principe ereditario dei parti. Nello specifico, detto viaggio è determinato dalla volontà, espressa dal padre, il "Re dei Re", *ՄԵԼԻԿ Ի ԲԱՆԻԿ*³, e dalla madre, di raggiungere ed impossessarsi della *Perla* che si trova in Egitto, nelle spire del sinuoso Serpente. Prima di intraprendere il viaggio, il principe viene privato della splendida veste che, modellata sulla sua figura e donatagli dai genitori, gli sarà restituita solo dopo aver conquistato la *Perla*. Occorre evidenziare, inoltre, come durante la prima fase del cammino il principe sia accompagnato da due messi reali. Quest'ultimi sono delle figure guida e, in un certo senso, assurgono a protettori dell'incolumità del principe. Dopo aver attraversato il territorio della Mesopotamia, il giovane prosegue da solo il cammino sino alla meta prefissata. Giunto in Egitto, egli si reca presso una locanda situata nei pressi della tana del serpente. Qui, nonostante i consigli ricevuti da parte di un compatriota riguardo i pericoli legati ad un possibile disvelamento della propria identità, il principe non disdegna di cedere alle tentazioni che la terra straniera gli offre. Così, tentando inizialmente, di camuffarsi con la folla locale, il principe cade in uno stato di oblio, in un sonno profondo. I passi che seguono, infatti, narrano:

*Ma per qualche ragione essi si accorsero che non ero loro compatriota
e si resero graditi a me, propinandomi l'inganno in una bevanda e per cibo la loro carne.
Dimenticai che ero il figlio del re e mi posi al servizio del loro re.
Dimenticai la Perla per la quale ero stato mandato dai miei genitori.
A causa del cibo pesante di cui mi nutrivano, caddi in un profondo sonno.
(Inno della perla, Acta Thom., vv. 31-32-33)*

La gravità di tale fatto provoca l'intervento del "Re dei re", della Regina d'Oriente e dei maggiorenti del regno dei Parti, i quali invieranno un'aquila portatrice di una lettera che risveglierà il principe, riconducendolo alla conquista della *Perla*. La funzione della lettera è un elemento di primaria importanza, in quanto permette al giovane di rinsavire, sfuggendo dall'offuscante torpore in cui era sprofondata. L'atto del ricordare, di conseguenza, diviene strumento salvifico.

Nello specifico, l'*Inno* recita:

³ J. R. Russell, *The epic of the pearl*, in *Revue des études arméniennes*, 28, 2001, pp. 29-100, p. 31.

Destati e risorgi dal tuo sonno, e comprendi le parole della nostra lettera.

Ricordati che sei figlio di re.

Guarda la schiavitù a cui sei sottomesso e asservito.

Poni l'attenzione verso la Perla per la quale fosti mandato in Egitto.

[...]

Mi ricordai che ero figlio di re

e che la mia nobile anima, nata libera, anelava di esser di nuovo simile a loro.

Mi ricordai della Perla per la quale ero stato mandato in Egitto

ed iniziai ad incantare il terrifico serpente sibilante.

(Inno della perla, Acta Thom., vv. 43-44-56-57)

Giunto innanzi al covo del Serpente, il principe decide di affrontare la creatura con l'uso della parola, lanciando un potente incantesimo che sortirà l'effetto di assopire il serpente. L'attuazione di tale stratagemma è atipica, poiché determinata da un *modus operandi* del tutto diverso rispetto al tradizionale approccio adottato dall'eroe epico. La parola è inoltre un elemento fondamentale nella tradizione religiosa iranica⁴. La recitazione dei testi sacri, essenziale nella liturgia mazdea dello *Yasna*, che in determinate circostanze include la lettura di parte del *Widēwdād*, «La legge di abiura dei demoni», si presenta come un *mąθra-* (il vedico *mantra-*), la parola sacra pronunciata nel corso della cerimonia sacrificale⁵. Il *mąθra-* è la «parola» per eccellenza (idea presente anche nel prologo del *Vangelo di Giovanni*), uno strumento antidemonico, curativo e salvifico, che annienta le forze del male, ossia i *daēva*, la «stirpe» o l'«ipostasi della tenebra» (*tāmasciθra-*)⁶. Abortivi, mortiferi e infecondi, essi rappresentano un reale «impedimento», un ostacolo al dispiegarsi della vita e della buona creazione.

Impadronitosi della *Perla*, dunque, il giovane principe può finalmente tornare in patria. Qui, dopo la consegna della *Perla* al padre, egli riceverà nuovamente la veste gloriosa, strumento di accesso alla *gnōsis* e manto esteriore dell'anima. Le parole dell'*Inno* appaiono, a tal proposito, emblematiche:

La mia veste ricamata,

era ornata e risplendente di gloriosi colori,

d'oro e di berilli,

di calcedoni e opali,

di sardonici di vario colore.

Era stata preparata con magnificenza

e con delle pietre cucite e fissate.

E l'immagine del Re dei Re

era raffigurata dappertutto su di essa.

E come pietre di zaffiro brillava di nuovo

nella sua grandezza risplendente di sfumature.

[...]

⁴ A. Panaino, *Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran*, in CH. RIEDWEG (cur.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del Simposio in occasione del 75° anniversario di W. Burkert*. Istituto Svizzero di Roma, 2 febbraio 2006, Bibliotheca Helvetica Romana, 30, Schwabe, Basel 2009, pp. 35.

⁵ A. Panaino, *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France*, ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 716. Band/Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31, Wien 2004, pp. 53-66.

⁶ Panaino, *Aspetti della complessità*, p. 35, n. 62, che rimanda ancora a *Yasna* 57, 18.

*L'indossai e salii
verso la porta della salvezza e dell'adorazione.
(Inno della perla, Acta Thom., vv. 82-83-84-85-86-87-98)*

Il successo della missione assicura al principe la presenza del suo nome nel “Libro degli Eroi”⁷. Infatti, come rilevato da James R. Russell:

By mentioning a ‘Book of Heroes’, the author of the Hymn enriches and deepens the Parthian context of the story and grounds it with scripture within scripture, stressing the epic character and archaic precedent of quest and Drachenkampf. But the Gnostic hero ought not to be one reliant upon great physical prowess — that would lend a glow of delight, or a nod of sanction, to qualities of corporal existence — nor ought he to be tainted by murder; so, though the Prince co-opts the tradition of the Book of Heroes, his own behavior must be at once heroic and different from what the other heroes do. So he does not slay the dragon to get the pearl; he casts a spell over it⁸.

I temi appena trattati descrivono uno scenario in cui il protagonista è uno straniero addentratosi in un mondo corrotto e decadente. Solo abbandonando tale dimensione aliena, infatti, il principe dell’*Inno* riuscirà a ritrovare la propria patria luminosa:

*Mi tolsi la loro turpe ed impura veste
e la lasciai nella loro terra.
Diressi il mio cammino verso la via del ritorno,
guidato dalla luce della nostra patria.
E ritrovai la mia lettera lungo il cammino
Splendeva la sua luce dinnanzi a me.
E con la sua voce mi guidava e mi incoraggiava ad accelerare il passo.
E con il suo amore mi attirava.
(Inno della perla, Acta Thom., vv. 62-63-64-65)*

L’unione con la veste luminosa ricorda il motivo escatologico iranico della *daēnā* (> *dēn*), l’anima “edificata” dal giusto attraverso “buoni pensieri, buone parole e buone azioni”, che nelle sembianze di una fanciulla, giunge nel *post mortem* per riunirsi a lui, come narrato nell’*Hādoxt Nask*⁹, per aiutarlo ad attraversare il ponte Činvat¹⁰, il ponte situato sia sul cammino dei morti che su quello degli iniziati alla disciplina della visione, e che solo gli *ardāwān* (< *ašavan*), i «giusti» – morti o vivi –

⁷ J. R. Russell, *Hymn of the Pearl*, “Book of Heroes” dal siriano, *šfar ḥaliṣē.*,

⁸ J. R. Russel, *The epic of the pearl*, p. 79.

⁹ Cfr. A. Piras, *Hādoxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell’anima*, Serie Orientale Roma 88, IsIAO, Roma 2000, pp. 52 ss.; vd. anche G. WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden 1961, pp. 172 ss.; ID., *Fenomenologia della religione*, Dehoniane, Bologna 1984, pp. 688-691.

¹⁰ Cfr. A. Panaino, *Figure femminili divine e demoniache nell’Iran antico*, in G.L. PRATO (cur.), *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa*, XXXII Settimana Biblica Nazionale, Ricerche Storico Bibliche, VI: 12, Bologna, 1994, p. 61.

riescono ad attraversare¹¹. Fonte di «sapienza innata» (*āsn-xrat*) o di «visione animica» (*gyān-wēnišn*), quindi di potere conoscitivo e trasmutativo¹².

La *daena* è spesso associata ad altri termini che coinvolgono la sfera animica¹³; ciò è più che naturale, visto lo strettissimo legame esistente tra la *daēnā* ed i vari aspetti dell'interiorità umana da un lato, e le concezioni indo-iraniche sulla visione mentale dall'altro. Plausibile quindi l'interpretazione di Gherardo Gnoli, che precisò il senso individuale della *daēnā*, espressione tanto della facoltà immaginativa dell'uomo, quanto dell'oggetto in cui essa di volta in volta si manifestava¹⁴. Tale facoltà era considerata creativa e realizzatrice, una coscienza visionaria raggiungibile attraverso la disciplina spirituale, nella quale era implicita una liberazione della parte animica nei confronti della corporeità. Non si deve dimenticare che proprio il pensiero è lo strumento della creazione nell'ideologia zoroastriana.

I.II L'Inno dell'Anima

L'*Inno della Perla* narra dello scontro tra la fulgida fonte, il Principe-Salvatore, e l'opprimente presenza di una potente creatura, il Serpente. L'*Inno* è il racconto del tortuoso cammino verso il conseguimento della salvezza. Il *Sōtēr* è foriero di conoscenza, quell'archetipa forma di *gnōsis* capace di riempire il vuoto in cui il mondo si è inabissato. In tal senso, il poema può essere interpretato come un epico ed intenso viaggio di ricerca. Tale specificità spiega il motivo per cui, l'*Inno della Perla* è talvolta chiamato *Inno dell'Anima*. In particolare, è nella figura del principe *Sōtēr* in cui si ravvisa l'essenza di tale designazione; in quanto il recupero della *Perla* equivale a un viaggio introspettivo intrapreso per riconquistare il proprio «Io» profondo e interiore. A tal proposito occorre rilevare una peculiare scelta stilistica adottata dall'anonimo autore dell'*Inno* per la stesura dell'opera, essendo quest'ultima interamente scritta in prima persona. Di riflesso, così, la narrazione del viaggio è filtrata dal vissuto del principe. L'anima del giovane, infatti, appare corrotta dalla materia e, per questo motivo, abbandonata nelle profondità degli abissi.

All'interno di questo ermetismo espressivo, la *Perla* è intesa quale entità da ricercare, in quanto allegoria dell'anima caduta in un mondo diabolico governato dal buio dell'ignoranza e dalla sopraffazione, manifestazione di potenze inferiori e spregevoli. In tale prospettiva escatologica la *Perla* non è unicamente l'oggetto della ricerca, ma diviene essa stessa parte costitutiva della ricerca.

I.III Il Principe senza tempo

Il giovane principe è una creatura dotata di immutabilità, poiché collocata al di fuori di ogni coordinata spazio-temporale. Il luogo da cui il principe proviene è atemporale ed è, inoltre, connotato

¹¹Cfr. Gh. Gnoli, *Contributo alla studio del libro di Arda Wiraz*, in Gh. Gnoli, A.V. Rossi (edd.), *Iranica* (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor*), 10, Napoli 1979, pp. 417-419; vd. anche H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 43. Band), Leipzig, 1920, p. 182, dove leggiamo che "Il Ponte Činvat è la via del defunto e la via dell'estatico".

¹²Gli altri due sono lo Spazio (*gyāg*) e il Tempo (*zamān*); cfr. il passo del pahlavi *Dēnkard* (MADAN, p. 221, 11 ss.) riportato in R.C. Zaehner, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (New York 1972), p. 385 (testo); 386 (trad.).

¹³Cfr. Gh. Gnoli, *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 21, 1971, p. 363; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *L'homme dans la religion iranienne*, in C.J. BLEEKER (ed.), *Anthropologie religieuse* (Numen Suppl. II), Brill, Leiden 1955, pp. 93-107; M. Molé, *Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 157, 1960, p. 171; PIRAS, *Hādoxt Nask*, pp. 90-92.

¹⁴Cfr. Gnoli, *Questioni sull'interpretazione*, p. 364.

da un'autentica forma di purezza. Tale condizione allude, probabilmente, all'intima ed ancestrale volontà dell'essere umano di elevarsi verso il divino.

Secondo una cosmogonia di plausibile matrice iranica la storia è divisa in tre fasi, dette eoni. Nello specifico, v'è l'eone della perfezione, che riguarda il passato; l'eone del tracollo e dell'alienazione, che appartiene al presente; l'eone del ripristino dell'equilibrio universale, che concerne il futuro. All'interno di questa successione diacronica, l'eone del tempo presente ha una posizione mediana e rappresenta l'epoca della dissoluzione e dell'annientamento psico-fisico. È necessario, infatti, che tale condizione si superi per permettere il raggiungimento dell'ultimo eone, e per ristabilire l'originaria ed autentica armonia dell'umanità. Questo tipo di struttura è collocabile entro una visione ciclica della storia, in quanto si assiste al susseguirsi di fasi di declino e di ascesa. Così il presente, tempo che si protende tra l'ineccepibilità primigenia e la perfezione futura, diventa un momento di speranza nel superamento della disarmonia cosmica.

The Prince appears to go away and come back still in adolescence — this changeless age of the soul, a frozen romanticism, is so much in contrast to the keen appreciation of the passage of time in other epics that it may be intentional, and suggestive of the Gnostics' real contempt for what most other people have generally accepted as the meaningful stages of this earthly life and its vicissitudes. To the Gnostic these events that proceed in earth-time are not meaningful at all, unless one uses them to plot one's liberation — they are simply part of the catastrophic error and deception to be rejected: the drama of the soul is played out entirely within oneself, and waking and remembering belong to an inner and alien being from a universe other than this, who does not — to borrow from Wordsworth's Ode: Intimations of Immortality from Early Recollections of Childhood (1803-6. 1807), gray into adulthood and wither in the common day after its comet-like descent, trailing clouds of glory¹⁵.

Le parole di J. R. Russell descrivono un'esistenza alienante, totalmente pervasa da un senso di profonda estraneità rispetto al mondo in cui risiede. La conquista della Perla, in tal senso, diviene riferimento metaforico del tortuoso cammino che l'uomo deve affrontare per riemergere da “i propri abissi e i propri inferi”¹⁶.

È opportuno citare l'interpretazione, fornita da Jung, di un'immagine che ricorre spesso all'interno del panorama artistico cinese. Si tratta dell'iconico drago raffigurato con una perla dinnanzi a sé, Jung interpreta la perla come rappresentazione dell' “unicità dell'individuo imperituro che esiste sempre”¹⁷. Considerando quest'ultima peculiare concezione è possibile stabilire una connessione con il viaggio verso la riconquista della *Perla*, in quanto trasposizione del processo di individuazione junghiano. Infatti, pur subendo gli effetti di un meccanismo di disintegrazione, si assiste, talvolta, all'intervento di alcuni fatti o avvenimenti fortuiti che, improvvisamente, riconducono l'uomo verso la ricerca del proprio «Io» interiore. Nel caso specifico, la scintilla che provoca il risveglio del principe è innescata dalla lettera inviata dai genitori, il cui contenuto si traduce nell'acquisizione della *gnōsis*, cioè l'espressione emblematica dell'esperienza religiosa rivelata.

I.IV Breve excursus sulla simbologia della *perla*

Sin dalle tradizioni più remote è possibile osservare che la perla godeva di un certo prestigio, in quanto considerata un prezioso gioiello con cui adornarsi. I sovrani dell'Iran antico le utilizzavano

¹⁵ J. R. Russel, *The epic of the pearl*, pp. 75-76.

¹⁶ C. Ratti, *Lettura Psicologica del Canto Della Perla*, Fondazione Esperia, Milano 2007, p. 2.

¹⁷ Ibid.

per abbellire i propri diademi, in quanto oggetti indicanti magnificenza. La perla, inoltre, sin dalla sua prima comparsa all'interno delle varie dimensioni mitologico-spirituali, continua a suscitare molto interesse poiché dotata di un potere attrattivo e, allo stesso tempo, enigmatico. Per tale ragione, essa è associata all'idea di un'entità arcana e creatrice che, nel tempo, si è tramutata ad elemento caratterizzante di numerose divinità legate alla fertilità, come nel caso della dea Afrodite. Partendo dall'assunto secondo cui la perla nasce all'interno di un'ostrica, si sono sviluppate una serie di teorie che concepiscono la perla come *le fruit d'une intervention divine ou céleste*¹⁸. Un altro motivo che rafforza tali credenze è il fatto che dietro l'immagine della perla si nasconda una metafora squisitamente alchemica. Come la prima materia degli alchimisti la perla è sita nelle recondite profondità dell'oceano, racchiusa dentro il guscio dell'ostrica. Quanto espresso implica la concezione secondo cui *la perle apparaît comme l'archétype mystérieux de la vie à son commencement*¹⁹.

Alla luce di quanto riportato, infatti, appare evidente che l'indirizzo semiotico tracciato dalla perla indica i primordi della vita ed il suo incessante mutamento. Ma, l'acqua non è l'unico elemento di cui la perla ha bisogno per rivelarsi, in quanto necessita anche di luce. Come riportato dalla Fredrikson, infatti, secondo talune tradizioni antiche *l'huître, pour enfanter la perle, remonte à la surface de l'océan et reçoit du ciel une rosée fécondante, ou la lumière venue du ciel qui permettra la «conception»*²⁰. Grazie alla radicata connotazione allegorica, la perla è anche spesso connessa alla leggenda del sacro Graal, la famosa coppa contenente le ultime gocce di sangue di Cristo. In particolare, si è ipotizzato, pur se con scarse argomentazioni, una sorta di trasposizione del mito riguardante l'*Haoma*²¹. Quest'ultima, essendo una bevanda sacra, veniva somministrata all'interno di un calice ricavato da una pietra preziosa, probabilmente una perla. In ogni caso, a prescindere dalle varie sfaccettature simboliche prese in considerazione, la perla assume uno straordinario potenziale spirituale. Un riferimento che ritroviamo in un *Ḥadīṭ*, dove si narra che il Profeta Muḥammad nel suo rapimento estatico in cielo (il *mi'rāj*) vede “una cupola di bianca perla” da cui scaturiscono i quattro fiumi dell'Eden: si può dire che la perla sia foriera della cosiddetta “Luce muhammadica” (*Nūr muḥammadiyyah*). Nelle cosmologie arcaiche, il cosmo è sovente descritto in forma di perla o di uovo, visione mitografica cara al mondo indo-iranico. L'Uovo simboleggia un microcosmo, il suo interno rappresenta un sistema planetario in miniatura, nel quale il guscio racchiude tutto come un cielo: l'albume è paragonato all'etere, il tuorlo all'aria, più pesante.

La letteratura zoroastriana descrive il dio sommo e trascendente Ahura Mazdā (> Ohrmazd), autore di una creazione che si sviluppa in due livelli ontologici e cosmologici, il *mēnōg* e il *gētīg*, invisibile vs. visibile, ed esprime la sfericità del mondo, la sua genesi, con l'immagine dell'Uovo primordiale²². La «Forma di Fuoco», rotonda, bianca e splendente, lo «strumento» splendido come una fiamma e l'Uovo cosmogonico sono il creatore Ohrmazd, il suo sperma, il suo seme igneo. Lo sperma, nella tradizione iranica, è l'«essenza della vita» e *gaya*, «Vita», cioè la prima parte del nome Gayōmart,

¹⁸ N. I. Fredrikson, *La perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien*, in *Revue de l'histoire des religions*, 220, n. 3, 2003, pp. 283- 317, p. 284.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 285.

²¹ Termine che indica sia una pianta (che è detta di colore biondo, ha un'efficacia medicinale ed è una specie dell'Ephedra) sia il liquore che se ne estrae. L'estrazione del succo ha un carattere religioso, avviene in tempi determinati e con speciali cerimonie. Alla libazione di tale succo furono attribuiti straordinari effetti materiali e spirituali. M. Boyce, *Haoma II. The rituals*, *Encyclopædia Iranica*, March 6, 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/haoma-ii>.

²² Gh. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12, 1962, pp. 118 ss.

L'Uomo primigenio, è il seme di Ahura Mazdā che, germogliato dentro la terra, si trasforma in *Gaya marātan*, cioè in «Vita mortale»²³.

L'ambiente cristiano è connotato dalla presenza della perla, in quanto simbolo legato alla nascita di Cristo, alla verginità di Maria, e alla perfezione del regno dei cieli. È possibile evidenziare, però, che il significato simbolico della perla raggiunse il suo apice durante la comparsa dei primi circoli gnostici in Oriente, frequentati da autori cristiani di lingua siriana. Qui, infatti, la perla, *ܩܘܨܬܐ*, assunse peculiari forme poetiche che rievocano la complessità spirituale di matrice gnostica. Nello specifico, sotto l'influsso di una forte presenza mandea e manichea, si assiste alla nobilitazione della perla come la più alta espressione di salvezza. In aggiunta a ciò, occorre specificare che l'uomo dell'epoca si trovava in una posizione di privilegio, poiché capace di servirsi delle risorse provenienti dalla realtà circostante. In tal senso, il contatto stabilito con le stelle e la conoscenza delle sostanze benefiche prodotte da diverse piante determinarono, così, una situazione di armonica coesistenza. All'interno di tale scenario, le pietre preziose, in particolare le perle, occupavano un ruolo di rilievo in quanto ritenute capaci di proteggere l'uomo dai pericoli a cui egli era esposto.

Derrière les spéculations d'une grande complexité que l'on vient d'évoquer, on retrouve pourtant les croyances que les Anciens avaient attachées à la perle, en lui attribuant une origine miraculeuse. Elle n'est pas, comme les autres joyaux, issue de la terre, et son éclat n'est pas le fruit d'un travail humain. Mais elle est aussi mystérieuse que lumineuse: née d'un rayon de lumière ou d'un éclair signant son origine céleste, elle était l'apanage des grandes divinités de la fertilité et du ciel²⁴.

I.V Elementi di *gnōsis*

In base a quanto esposto, la *Perla* rappresenta dunque, in ogni aspetto, un *élément magique*²⁵. L'*Inno della Perla*, infatti, contiene numerose formulazioni iniziatiche come quella che riguarda l'importantissima funzione redentiva della lettera, in quanto fattore che scatena il risveglio del principe dall'avvilente torpore in cui era sprofondata. Non è un caso, appunto, che:

dans l'hymne de l'âme, est évoquée la «gnose» dispensée, selon un mode surnaturel, par le vêtement de lumière.

Cette connaissance, ou gnose, a pour aboutissement la rencontre avec le «moi authentique» dans l'hymne de la perle. L'enfant se reconnaît dans le vêtement, comme dans un miroir; et plein d'amour, va à la rencontre de son «double céleste», réalisant ainsi l'unité qui avait été momentanément rompue pendant la quête: «Car deux nous avons été, dans la division, / Et à nouveau, nous étions un, en forme unique»²⁶.

La descrizione derivante da queste parole rievoca l'interpretazione simbolica, di matrice gnostica, della perla come fonte di conoscenza. Nello specifico, si assiste all'incontro autentico con l'«Io» interiore. Nelle parole di Jacques E. Ménard, infatti

²³ M. Shaki, s.v. *Gayōmart*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, p. 345 b.

²⁴ N. I. Fredrikson, *La perle, entre l'océan et le ciel*, p. 312.

²⁵ N. I. Fredrikson, *La perle, entre l'océan et le ciel*, p. 303.

²⁶ Ivi, p. 306.

le Chant de la Perle peut être interprété comme une redécouverte du «moi» ontologique et transcendantal comme le rassemblement des âmes individuelles, représentées par la perle, et comme leur retour dans l'âme générale du monde, le Prince. L'âme-perle et le Prince-Sauveur ne seraient en somme que la même chose [...] ²⁷.

In tal senso, è importante evidenziare che la veste del principe, poiché concessa da un meccanismo soprannaturale, diventa strumento di rinascita luminosa, evocante la *gnōsis*. Anche la veste, così, diviene oggetto che permette la ricostituzione del *moi authentique* ²⁸ e la riedificazione dell'unità primordiale. Lo splendido manto che attende il ritorno del principe nella patria celeste assurge a rappresentazione dell' "Io" primigenio, preservato dalla corruzione del mondo inferiore.

The Hymn of the Pearl assimilates into an ancient tradition the new theology of Jesus' incarnation, resurrection and transfiguration by transforming Christ into a soul. His dual nature rendered by his splitting into a humanlike anima - a son clothed in skin - and into a divine soul, an iconic dress of paradise. In the Syrian poem the essence of divinity resides in God's clothing - a heavenly double of the mortal human skin ²⁹.

Più avanti, però, il poema presenta un altro aspetto che riguarda il significato della "veste". Infatti, pur indossando gli abiti "impuri" degli egiziani con lo scopo di celare la propria identità, il giovane principe è percepito come straniero. Nonostante il pericolo costituito da tale contesto, la manifestazione dello status di entità divina è racchiusa proprio qui. L'insidia causata dalla minaccia del fallimento si traduce, dunque, nella condizione necessaria per il successo del *Sōtēr*.

Dietro l'atmosfera fiabesca e l'apparente semplicità di linguaggio, si cela un sistema allegorico culminante con l'applicazione del polisenso tipico del lessico gnostico. A tal proposito, Klijn fornisce esaurienti considerazioni riguardanti la simbologia della perla. Egli, infatti, afferma che:

the pearl is considered to be the sparkle of light imprisoned in this world or the soul lying in the darkness of the human body and the principal person is supposed to be the soul or sometimes a redeemer. In this last case we meet the names of Christ, Mani and the apostle Thomas. The background of this hymn is formed by the idea that the sparkle of light is freed from the world of the devil by a representative of the heavenly world. Whether this representative is the soul or a redeemer does not make much difference as in both cases we are dealing with a phenomenon of the deity saving itself. Thus the hymn is explained as a classic example of the gnostic "redeemed redeemer" ³⁰.

I concetti espressi all'interno di questo estratto esplicitano il meccanismo attraverso cui si concretizza il fenomeno del Salvatore-salvato, in quanto è il messaggero stesso ad esser richiamato, grazie all'intervento della lettera redentiva, per riemergere dalla condizione di indolente oblio.

Salvando l'uomo, Dio salva sé stesso. Il Redentore gnostico è il Salvatore salvato, una definizione coniata dal Reitzenstein e modificata da Carsten Colpe in "Salvatore salvando". L'insegnamento non

²⁷ J. E. Ménard, *Le Chant de la Perle*, in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 42, fascicule 4, 1968. pp. 289-325, p. 301, https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1968_num_42_4_2516.

²⁸ N. I. Fredrikson, *La perle, entre l'océan et le ciel*, p. 306.

²⁹ A. R. Dreisbach, *Thomas & The Hymn of The Pearl*, The Atlanta International Center for the Continuing Study of the Shroud of Turin, Inc., 2000, pp. 1-30, p. 13.

³⁰ A. F. J. Klijn, *The So-Called Hymn of the Pearl*, *Acts of Thomas* ch. 108-113, in *Vigiliae Christianae*, 14, 1960, pp. 154-164, p. 156.

è specificatamente gnostico e sembra provenire dal mondo dell'astrologia. Agli albori del I secolo d.C., nel suo compendio astromantico, Manilio parla di un Dio che cercando sé stesso scende e prende dimora nell'uomo (*Descendit deus atque habitat seque ipse requirit; Astr. 2, 107-108*). Il Salvatore salvato è un tema prediletto nella predicazione di un'importante figura dello gnosticismo, Valentino (ca. 150 d.C.), ed è codificato nel *Vangelo di Verità*, probabilmente il suo testamento spirituale. La caduta, l'estromissione dal *plērōma* di una creazione spirituale, *Sophia*, coinvolge Dio, affliggendone l'anima. Grazie a Gesù, Dio, quindi, salva sé stesso. Non solo l'anima dell'uomo, ma anche quella di Dio è vessata dal dolore³¹.

I.VI La caduta di *Sophia*

Il *plērōma* rappresenta ciò che risiede nel mondo superiore, poiché è spazio divino, immateriale. La possibilità di raggiungere la pienezza, cioè il luogo di Dio, coincide, infatti, con “la riscoperta della vera dimensione spirituale”³². L'ordine e l'equilibrio di questa somma realtà sono, però, scossi da un particolare avvenimento. Si tratta della caduta e del conseguente distacco di un'importante entità, *Sophia*, dalla sublime dimensione *plērōmatica*.

A tal proposito, è necessario specificare che l'apogeo del *plērōma* è formato da due eoni aventi estremità differenti, dette: *Bythos*, Abisso, e *Sigē*, Silenzio. Questi ultimi rappresentano una *syzygia*, cioè una coppia maschile-femminile che sta alla base della nascita del tutto. Ne consegue un'ulteriore creazione, un'altra *syzygia*, anch'essa androgina. Tale meccanismo di produzione ha fine quando viene generato l'ultimo eone che, a differenza dei precedenti, è donna ed il suo nome è σοφία. Questo nome evocerà, sin dalla sua prima apparizione, il più noto tra i miti inerenti all'universo spirituale dello gnosticismo. All'interno del mito gnostico in questione si legge che:

Sophia voleva... comprendere la grandezza del Padre e non potendo – poiché tentava una impresa impossibile – fu in grande angustia per l'abissale grandezza e imperscrutabilità del Padre, e per il desiderio che nutriva per lui. Eternamente distesa innanzi [a lui], sarebbe stata assorbita dalla sua dolcezza e dissolta nel tutto...³³

Sophia sconvolge la statica perfezione che caratterizza il *plērōma*, alterandone l'armonico equilibrio. Quest'affascinante figura è mossa dall'ardente desiderio di conoscere l'inaccessibile e di entrare in contatto con la suprema divinità. Tale contesto suscita l'esigenza di creare un eone detto *Horos*, Limite, colui che ha il compito di preservare il *plērōma* e tentar di dissuadere *Sophia*. Gli sforzi di *Horos*, però, risultano esser vani poiché l'arroganza di *Sophia* non si estingue, ma si infiamma in una rovinosa caduta che provoca un'incoltabile spaccatura tra il *kenōma*, il vuoto che affligge la

³¹ R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, A. Marcus & E. Weber, Bonn a. Rh. 1921, p. 42; C. Colpe, *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, in *Der Islam*, 32, 1957, pp. 195 ss.; G. Quispel, *Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina*, in Van den Broek-Van Heertum, *From Poimandres to Jacob Böhme*, p. 308-309.

³² E. Albrile, *Gnosticismo. Una fede di un futuro passato*, in *Nexus. New Times*, 6: 154, 2022, pp. 74-79, p. 78; Id., *Gnosticismo. Una religione per il futuro*, Write Up, Roma-Bari 2021.

³³ E. Albrile, *Il luogo della luce infinita. Erotismo e corpi iridescenti nel Vangelo di Verità e in altri testi gnostici*, in A. Grossato (cur.), *Corpi di luce (= Kratèr. Quaderni di cultura e tradizioni spirituali*, 1 [2021]), ISUR-Pazzini, Verucchio [RN] 2022, pp. 147-163, p. 157.

dimensione inferiore, e il *plērōma*, la divina pienezza. Coerentemente a quanto riportato, è opportuno citare un estratto del trentaduesimo capitolo della *Pistis Sophia*³⁴:

O Luce delle Luci, nella quale ho avuto fede fin dal principio, ascolta ora il mio pentimento. Liberami, o Luce, perché pensieri malvagi sono entrati in me... Sono venuta e mi sono trovata nelle tenebre che sono nel caos di sotto, ed ero impotente ad allontanarmene in fretta e ritornare al mio posto, perché ero afflitta da tutte le Emanazioni dell'Authades [l'Arrogante]... Ed invocavo aiuto, ma la mia voce non uscì fuori dalle tenebre, e guardavo in alto perché la Luce nella quale ho avuto fede venisse in mio aiuto... Ed ero in quel luogo, piangendo e cercando la Luce che avevo visto in alto. E i guardiani delle porte degli Eoni mi cercarono e tutti coloro che stanno nei loro misteri mi deridevano... Ora, o Luce delle Luci, sono afflitta nelle tenebre del caos... Liberami dalla materia di queste tenebre, che io non sia sommersa in essa... La mia forza ha guardato in alto dal centro del caos e dal centro delle tenebre, e attendevo il mio sposo, che venisse e combattesse per me, ma egli non venne³⁵.

Così, ecco che dopo esser sorta da un perseverante disio, la genesi procede verso il caos e l'insipienza. Questa profonda brama di percepire ciò che è inaccessibile ed ignoto si tramuta, dunque, nella fonte da cui si svilupperà l'onta della corruzione.

I.VII La conoscenza come strumento di salvezza

Il concetto di sapienza è etimologicamente collegato al termine greco *σοφία*, *Sophia*. All'interno del pensiero gnostico il significato di questo lemma si espande poiché indica anche un processo di ricongiungimento e di unione. L'atto conoscitivo è inteso dagli gnostici come un complesso meccanismo che permette di avvicinare l'uomo al divino, affinché l'essere umano possa percepire l'essenza di Dio. Ma, considerando la soprannaturalità insita nell'entità divina, ne segue che la cognizione di ciò che è incomprendibile, poiché inconoscibile, non può avvenire in un contesto di "naturalità".

Procedendo verso tale direzione è opportuno riportare le significative parole di Hans Jonas, il quale afferma che la conoscenza:

Da una parte è strettamente legata all'esperienza della rivelazione, di modo che la ricezione della verità, sia attraverso la dottrina sacra e segreta o per mezzo di una illuminazione interiore, sostituisce l'argomento razionale e teorico (sebbene questa base extrarazionale possa fornire una prospettiva per una speculazione separata); dall'altra parte, poiché riguarda i segreti della salvezza, la conoscenza non è soltanto un'informazione teoretica su alcune realtà, ma ha essa stessa, in quanto rappresenta una modificazione della condizione umana, la funzione di attuare la salvezza. Per tale motivo la "conoscenza" gnostica ha un aspetto eminentemente pratico. L'oggetto ultimo della gnosi è Dio: il suo avvento nell'anima trasforma lo gnostico facendolo partecipe della divina essenza (il che significa molto di più che l'assimilargli all'essenza divina). Perciò nei sistemi gnostici più radicali come quello

³⁴ Opera giunta in Europa a partire dalla fine del Settecento, contenuta all'interno del cosiddetto *Codex Askewianus*. Questo codice è, sin dalla morte del suo ultimo possessore, conservato presso il British Museum di Londra. Essendo privo di titolo, la denominazione del documento fu scelta in relazione al nome dell'unico noto proprietario tedesco, Anthony Askew (1722- 1774). Egli era un medico londinese ed un bibliofilo che amava collezionare testi rari. E. Albrile, *Cos'è lo gnosticismo? Momenti di un'antica religione*, Harmakis, Montevarchi (AR) 2018, pp. 127, p. 34.

³⁵ H. Jonas, *Abbandono, paura, nostalgia*, in *Lo Gnosticismo*, trad.it. Margherita Riccati di Ceva, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, p. 56.

valentiniano la «conoscenza» non è soltanto strumento di salvezza, ma è la forma stessa in cui si possiede il fine della salvezza, cioè la perfezione ultima³⁶.

Quanto evidenziato fa emergere l'importanza del meccanismo di appropriazione mentale della conoscenza, in cui l'anima anela al ricongiungimento con il soprasensibile, con la realtà autentica. Infatti, la ragione esplora e contempla gli aspetti propri della sapienza e, al contempo, l'anima viene stimolata sino a progredire alla metamorfosi da anima in essenza spirituale.

II. La metafora epica nell'*Inno della perla*

L'apostolo Tommaso, com'è noto, declama l'*Inno della Perla* ai compagni di cella, affinché potesse lenire il patimento provocato dallo stato di prigionia presso il carcere indiano. Tale fatto, oltre ad indicare l'origine performativa del poema, si configura come trasposizione della condizione di reclusione esistenziale vissuta dall'uomo.

La base costitutiva del poema e i numerosi termini simbolico-spirituali rievocano la struttura tipica dei testi poetici provenienti dall'Iran pre-islamico. Tali componimenti erano caratterizzati da uno sfondo epico avente la funzione di favorire il processo di trasmissione delle concezioni religiose. Infatti, secondo questa prospettiva l'*Inno della Perla* è un modello tipico di poema epico. Nello specifico, si osserva la presenza di elementi afferenti al genere epico, quali: il peculiare intreccio che anima il racconto, il percorso di ricerca e la narrazione dello scontro con una potente creatura. Inoltre, le aree geografiche attraversate dall'eroico principe rimandano ad un itinerario che non è affatto estraneo alle genti iraniche, in quanto tappe tradizionalmente legate al dizionario geografico del territorio dell'Iran nordoccidentale e della Mesopotamia³⁷.

A number of the places mentioned in the Hymn figure in the itineraries of Mani himself, though this may be simply because he was a traveler in the same region. The plot and imagery of the Hymn find their closest analogues in the religious traditions that developed and survived down to modern times in the very regions where it is set: the Aramaic-speaking Mandaean (lit. Gnostics) of Iraq and Iran tell the story of Hibil-Ziwa, dispatched by his father from the heavenly realms to rescue a pearl from the "dark worlds" that are guarded by a dragon (see Drower). He is unable to return; so, following a council convened by his worried father, Manda d-Hiia (Gnosis of Life) sends him a letter in the form of a bird. One can find parallels for the prince's freeborn companion in the Mandaean belief in a guardian spirit called "brother or sister of Mšunia Kušta" (i.e., Paradise) and the institution in the Yezidi religion, a Kurdish faith with ancient Iranian roots, of the brother and sister of the afterlife (Kurdish *birē axiretē*, *xūška axiretē*). In the mystical philosophy of Sohrawardi (d. 1191) called *ešrāq*, or "going to the East," the soul, alien to this earth and forgetful of its home, must find a pearl on Mt. Qāf and make a return journey to the Light. In his spiritual geography, sorrow (*anduh*) dwells in Egypt, just as in the Hymn. Rudolf Macuch has suggested that Sohrawardi derived some of his terminology for the luminous, otherworldly realms, such as Hurqalyā "burning fire," from Mandaic *anhūr qalyā (same meaning), from Mandaean Aramaic usages. [...] However, these multiple and multicultural layers of meaning reflect the reality of the Iranian world of the Arsacid and Sasanian periods, where Zoroastrians, Jews,

³⁶ H. Jonas, *La natura della 'conoscenza' gnostica*, p. 36.

³⁷ J. R. Russel, *Hymn of the Pearl*.

Armenian and Syrian Christians, and adherents of numerous other faiths coexisted. Mani addressed his hybrid, gnostic message to all of them³⁸.

Il modo in cui la veste del principe appare adornata è altresì riconducibile ai broccati tipici degli ambienti iranici, su cui spesso v'erano raffigurate delle aquile, emblematica rievocazione della fase di risveglio del protagonista dell'*Inno*.

Nonostante le analogie simboliche ed i parallelismi contestuali riscontrati tra l'opera ed il genere epico, è opportuno rilevare che il poema si discosta dal carattere meramente sociale del racconto epico. La narrazione dell'*Inno* è mossa, infatti, da un principio esistenzialista ed individualistico che, allo stesso modo di quanto avviene nella dimensione onirica, eleva l'uomo dalla propria condizione terrena.

II.I Il *Vīs u Rāmīn* e la narrazione di *Tristano e Isotta*

Il clima spirituale che anima gli spazi dell'Iran pre-islamico si riflette nella consuetudine di recitare componimenti poetici. Questi ultimi si traducono in un importante strumento di trasmissione atto alla diffusione di idee a sfondo religioso.

Seguendo un'ottica comparativa, nell'alveo dell'ermeneutica proposta da Giuseppe Acerbi³⁹, è possibile rilevare che la mitologia orientale presenta affinità, a livello strutturale e contenutistico, con l'epica medievale. L'adozione di questo tipo di approccio ha permesso, come nel caso del libro di Nahid Norozi, di effettuare approfonditi studi paralleli volti all'interpretazione di elementi inediti⁴⁰. In particolare, come raccontato da Ezio Albrile, l'autrice fornisce un'accurata disamina riguardo le similarità riscontrate tra l'epica propria del *Vīs u Rāmīn*, di origine persiana, e la narrazione di *Tristano e Isotta*, nota opera dell'epica occidentale⁴¹.

L'ambientazione del *Vīs u Rāmīn*, scritto nell'XI secolo in piena epoca islamica, è riconducibile al periodo dell'impero arsacide (250 a.C. ca. - 226 d.C.), o forse sasanide, e il poema costituisce la più antica forma di romanzo cortese in neopersiano. Uno degli aspetti più significativi di tale opera è rappresentato dai numerosi rimandi ad avvenimenti e situazioni che caratterizzano l'Iran pre-islamico. La possibilità di instaurare un parallelismo fra le due tipologie letterarie citate va ricercata all'interno di una prospettiva mitologica strettamente connessa al folklore iranico.

Puisque le Chant de la Perle est oriental et qu'il présuppose l'existence de l'empire parthe, que sa perspective géographique est celle de ce même empire parthe et de l'Hyrcanie du sud-est de la Mer Caspienne, que son milieu social est celui de l'empire des Arsacides avec ses institutions féodales (donc avant l'avènement des Sassanides en 226 ap. J.- C), que, même pour l'articulation de ses idées gnostiques, il présente certaines analogies avec l'épopée parthe *Wis u Rāmīn*, dans laquelle sont semblablement associés la mer, la perle, le Dragon et le Prince, que la proportion des mots et des expressions empruntés

³⁸ Ibid.

³⁹ G. Acerbi (1951-2019) indologo e storico della cultura: http://archivindomed.altervista.org/ASIM_-99_Acerbi.pdf.

⁴⁰ N. Norozi, *Esordi del romanzo persiano. Dal Vis e Rāmīn di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di Tristano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2021, pp. 516.

⁴¹ E. Albrile, recensione a: *Esordi del romanzo persiano. Dal Vis e Rāmīn di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di Tristano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2021, pp. 516, pubblicato in C. Saccone, (a cura), *Adamo, il secondo Adamo, il nuovo Adamo*, Mimesis Editore (Collana "Quaderni di Studi Indo-Mediterranei, XIII), Milano-Udine 2022, pp. 399-403.

à l'iranien (comme parwanqin [v. 16], daëwa [v. 50], gûn [v. 84]) est plus grande chez lui que dans toute autre pièce de la littérature syriacque [...]»⁴².

Un altro aspetto che occorre evidenziare riguarda le corrispondenze rintracciabili nella coppa contenente una bevanda magica, in cui si ravvisa il filtro d'amore, e nella triplice incarnazione divina di *Isotta*: *Isotta la Madre*, *Isotta la Bionda*, *Isotta dalle Bianche Mani*. In tal senso, la figura di *Isotta* può essere associata alla triplice concezione del tempo/mondo presentata all'interno del racconto di Marco Polo, in cui si narra dell'avvento dei Magi evangelici. Nello specifico, vi si legge che inizialmente i Magi considerano l'età di Gesù come analoga a quella di ciascuno di loro (giovane, adulto, anziano), ma giunti innanzi a lui realizzano che si tratta di un bimbo di tredici giorni (*Il Milione*, cap. 30).

Il fatto sopracitato pone le basi per rilevare un collegamento con il concetto di *Zurwān*, il Tempo, di matrice iranica, il cui principio fondante si articola in passato, presente e futuro. Di conseguenza, nella triade del Gesù pargolo, giovane e adulto è possibile scorgere l'equivalente ellenico dell'iranico *Zurwān*, *Aiōn*. Secondo Albrile, infatti, “*Aiōn* è durata infinita, *saeculum*, eternità, ma anche ciclo cosmico in perpetuo rinnovamento, come nella triplice *Isotta*”⁴³.

Sulla traccia di quanto descritto, dunque, è possibile asserire che vi è una profonda correlazione tra le radici mitologiche afferenti alla leggenda di *Tristano e Isotta* e le primigenie fonti relative al folklore di matrice iranica.

II.II La morfologia di *Zurwān*

Zurwān è determinato da un incessante processo di mutamento universale, ed implica la presenza di due precise peculiarità: l'indefettibilità e la durata illimitata. Il termine medio-iranico *Zurwān* corrisponde al concetto di Tempo. Tale entità è individuabile all'interno della dottrina zurvanita, la cui essenza speculativa risulta essere difficile da decodificare in profondità. L'organizzazione strutturale che caratterizza lo zurvanismo, infatti, sembra oscillare tra un impianto prettamente religioso, tipico dell'ambiente iranico pre-islamico, ed un pensiero filosofico-religioso sorto dallo zoroastrismo. A tal proposito, sono state formulate diverse teorie che propendono, nonostante la presenza di evidenze avverse, verso la seconda possibilità. Questa peculiare connotazione determina lo zurvanismo

non come una sorta di eresia zoroastriana, al contrario esso appare come una forma particolare assunta dalla religione mazdeo-zoroastriana in un grande lasso di tempo, cioè dall'età achemenide sino al periodo sasanide⁴⁴.

Zurwān è una presenza influente nelle pratiche rituali narrate negli scritti pahlavici ed avestici. Procedendo secondo un'ottica comparativa, relativamente al contesto mitologico avestico e pahlavico, è possibile evidenziare importanti elementi. Nello specifico, v'è la distinzione tra *Zurwān ī akanārag*, “Tempo infinito” e *Zurwān ī drang xwadāy*, “Tempo dalla lunga durata” che compaiono all'interno di documenti pahlavici databili intorno al IX secolo. Per quanto riguarda l'ambiente

⁴² J. E. Ménard, *Le Chant de la Perle*, p. 296.

⁴³ E. Albrile, *Il risveglio della rosa. Culture e libertà religiose nell'Oriente antico*, in *Graphie*, 98: 24, 2022, pp. 76-79, p. 79.

⁴⁴ E. Albrile, *Zurwān tra i Mandei? Un excursus sulle origini dello gnosticismo*, in *Teresianum*, 47, 1996, pp. 193-244, p. 196; che cita Gherardo Gnoli.

avestico, occorre rilevare la presenza della differenza tra *Zrvan akarana*, “Tempo infinito” e *Zrvan darəγō xvaδāta*, “Tempo dal lungo dominio”⁴⁵. Ciò che non è rilevabile all'interno di questi scritti è la dicotomia, tipica di questa peculiare forma religiosa iranica, celebrata dalle figure di *Ohrmazd* e *Ahriman*. Si tratta dei due figli gemelli, *yāmā*, di *Zurwān*. Il primo, *Ohrmazd*, è onnipotente e dotato di illimitata bontà; il secondo, *Ahriman*, è nato nel segno della caducità e della crudeltà. Queste entità gemellari sono sorte, secondo il mito, in due momenti particolari. Nello specifico, è narrato che *Ohrmazd* nacque quando *Zurwān* decise, con l'obiettivo di aver un figlio creatore del Cielo e della Terra, di offrire il proprio sacrificio per mille lunghi anni. *Ahriman*, invece, nacque come conseguenza dell'incertezza posta dallo stesso *Zurwān* riguardo la validità del suo agire. Il Dio del Tempo decretò, così, che il potere egemone sarebbe stato destinato al primo dei due *yāmā*. Tale situazione, però, subì un capovolgimento grazie all'intervento di un espediente escogitato da *Ahriman*. Appropriatosi del ruolo predominante, quest'ultimo, di conseguenza, proclamò la propria supremazia.

II.III L'immobilità esistenziale nell'*Inno della Perla*

L'*Inno della Perla* offre al lettore la possibilità di scoprire una dimensione fiabesca estremamente affascinante e nostalgica. La lettura di questo poema stimola la percezione di un mondo inferiore alienante, in grado di allontanare l'uomo dalle beatitudini proprie della realtà superiore. L'uomo, di conseguenza, non riesce a comprendere la propria collocazione, poiché reso avulso dalla presenza di due mondi eternamente opposti.

A testimonianza di quanto riportato è interessante citare un documento rinvenuto a Nağ Ḥammādī, durante la scoperta di un'importante raccolta di tredici codici scritti in lingua copta, la cui datazione di stesura risale al III e al IV secolo. Nello specifico, mi riferisco al testo contenuto all'interno dell'undicesimo codice della raccolta. Si tratta del terzo trattato attribuito a Allogenēs, lo Straniero. La stesura di tale trattato è guidata dalla volontà di convincere il proprio figlio, Μέσσοϋ, a nascondere il testo con lo scopo di custodirlo per i posteri. Alla base di quest'azione v'è l'idea secondo cui il trattato in questione si sarebbe rivelato uno strumento fondamentale per il raggiungimento della salvezza. Infatti, vi si legge: “Scrivi [le cose che] ti dirò... E lascerai questo Libro su di una montagna e invocherai il guardiano [dicendo]: ‘Vieni, o terribile (φρικτός)’” (*Allog.* XI, 68, 16-23)⁴⁶.

Dietro l'occulta identità di Allogeno si nasconde il figlio di Adamo ed Eva, *Seth*, colui il quale si erge come indiscusso Salvatore della gnosi sethiana. La figura di Allogeno è interpretabile come una creatura interiormente bipartita, poiché avverte, simultaneamente, il bisogno di congiungersi al divino *plērōma* e l'attrazione che lo conduce verso l'incombente *kenōma*, governato dall'oscuro Demiurgo. Con lo scopo di approfondire ulteriormente la condizione di estraneità appena descritta, ecco un breve estratto all'interno del quale Ezio Albrile espone il concetto secondo cui “Straniera è anche l'Anima, precipitata in questo universo cangiante, regno della molteplicità. Pur consapevole che la sua patria non è il mondo, l'Anima è incline, come per inerzia, ad adattarsi in esso, invasa come da un senso di torpore che la rende incapace di rispondere al richiamo del Regno della Luce. Con le sue sole forze essa non può sperare di liberarsi senza l'aiuto di un liberatore, di un Inviato che la sottragga agli influssi del mondo e la risvegli alla vera Vita⁴⁷.”

⁴⁵ Ivi, p. 197.

⁴⁶ E. Albrile, *Questo mondo non è il mio mondo. Lo gnosticismo tra ineffabilità e ritualità*, in *Laurentianum*, 53, 2012, pp. 307-323, p. 308; cfr. anche Id., *Gnosticismo*.

⁴⁷ Ivi, p. 309.

Tale condizione provoca uno stato di lacerazione dell'animo umano che, nonostante sia mosso da una tensione verso la catarsi spirituale, non riesce a mondare l'anima dall'ignoranza propinata dal regno della materialità. Secondo lo Gnosticismo, infatti, l'essere umano contiene dentro sé

una porzione di Dio (il bene supremo o una scintilla divina), caduta dal mondo immateriale nei corpi degli uomini. Tutta la materia fisica è soggetta al decadimento, putrefazione e morte. I corpi e il mondo materiale, creati da un essere inferiore, sono quindi malvagi. Intrappolate nel mondo materiale, ma senza conoscerlo, le parti di Dio hanno bisogno della 'conoscenza' per comprendere la loro vera condizione. Quella conoscenza deve provenire dall'esterno del mondo materiale e l'agente che la porta è il salvatore o redentore⁴⁸.

Il mondo appare come scaturigine di sofferenza, e ogni uomo viene alla vita in una condizione di torpore e profonda inconsapevolezza. Solo tramite il riconoscimento della scintilla luminosa interiore, ricevuta dal divino, l'essere umano potrà elevarsi rispetto alla propria situazione, liberandosi, così, dalle sofferenze provocate dal mondo terreno.

L'uomo versa in un'irreversibile condizione di immobilità esistenziale, poiché intrappolato in uno stato di abulia che scaturisce dall'impossibilità di sviluppare una coscienza consapevole. L'essere umano, così, essendo del tutto conforme all'altra realtà che lo circonda, subisce una profonda alterazione che lo priva di ogni potenziale "slancio interiore"⁴⁹. Gli uomini dovranno fronteggiare le subdole macchinazioni attuate dagli spietati servitori demiurgici, per sfuggire all'inesorabile creazione di uno stato di opprimente prigione. Ma, essendo sprovvisto di mezzi adeguati a fronteggiare l'apatia che lo ha assorbito, l'uomo può emanciparsi solo tramite l'accesso alla *gnōsis* salvifica. Ciò è realizzabile con l'applicazione di un peculiare meccanismo cognitivo atto alla riconquista dell'interezza e della riunificazione, tipiche della condizione umana originaria.

Bibliografia

- A. F. J. Klijn, *The So-Called Hymn of the Pearl*, Acts of Thomas ch. 108-113, in *Vigiliae Christianae*, 14, 1960, pp. 154-164.
- A. Panaino, *Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran*, in Ch. Riedweg (cur.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del Simposio in occasione del 75° anniversario di W. Burkert*, Istituto Svizzero di Roma, 2 febbraio 2006, Bibliotheca Helvetica Romana, 30, Schwabe, Basel 2009, pp. 35 ss.
- A. Panaino, *Figure femminili divine e demoniache nell'Iran antico*, in G.L. Prato (cur.), *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa*, XXXII Settimana Biblica Nazionale (= *Ricerche Storico Bibliche*, VI: 12), Bologna 1994.
- A. Panaino, *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 716. Band/Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31), Wien 2004, pp. 53-66.
- A. Piras, *Hādoxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, Serie Orientale Roma 88, *IsIAO, Roma 2000*, pp. 52 ss.

⁴⁸ R. Denova, *Gnosticism*, World History Encyclopedia, 9 aprile 2021, <https://www.worldhistory.org/Gnosticism/>.

⁴⁹ C. Ratti, *Lettura Psicologica del Canto Della Perla*, p. 2.

- Albert R. Dreisbach, *Thomas & The Hymn of The Pearl*, The Atlanta International Center for the Continuing Study of the Shroud of Turin, Inc., 2000, pp. 1-30.
- C. Colpe, *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, in *Der Islam*, 32, 1957, pp. 195 ss.
- C. Ratti, *Lettura Psicologica del Canto Della Perla*, Fondazione Esperia, Milano 2007.
- E. Albrile, *Cos'è lo gnosticismo? Momenti di un'antica religione*, Harmakis, Montevarchi (AR) 2018, pp. 127.
- E. Albrile, *Gnosticismo. Una fede di un futuro passato*, in *Nexus. New Times*, 6: 154, 2022, pp. 74-79.
- E. Albrile, *Gnosticismo. Una religione per il futuro*, Write Up, Roma-Bari, 2021.
- E. Albrile, *Il luogo della luce infinita. Erotismo e corpi iridescenti nel Vangelo di Verità e in altri testi gnostici*, in A. Grossato (cur.), *Corpi di luce (= Kratèr. Quaderni di cultura e tradizioni spirituali*, 1 [2021]), ISUR-Pazzini, Verucchio [RN] 2022, pp. 147-163.
- E. Albrile, recensione a: *Esordi del romanzo persiano. Dal Vis e Rāmin di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di Tristano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2021, pp. 516, pubblicato in C. Saccone, (a cura), *Adamo, il secondo Adamo, il nuovo Adamo*, Mimesis Editore (Collana "Quaderni di Studi Indo-Mediterranei, XIII), Milano-Udine 2022, pp. 399-403.
- E. Albrile, *Il risveglio della rosa. Culture e libertà religiose nell'Oriente antico*, in *Graphie*, 98: 24, 2022, pp. 76-79.
- E. Albrile, *Zurvān tra i Mandei? Un excursus sulle origini dello gnosticismo*, in *Teresianum*, 47, 1996, pp. 193-244.
- E. Albrile, *Questo mondo non è il mio mondo. Lo gnosticismo tra ineffabilità e ritualità*, in *Laurentianum*, 53, 2012, pp. 307-323.
- G. Furlani, "Bardesane", *Enciclopedia Italiana*, 1930. Treccani.it, https://www.treccani.it/enciclopedia/bardesane_%28Enciclopedia-Italiana%29/.
- G. Quispel, *Gnosis and Alchemy: the Tabula Smaragdina*, in Van den Broek-Van Heertum, *From Poimandres to Jacob Böhme*, p. 308-309.
- G. Widengren, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam*, Baden-Baden 1961, pp. 172 ss.
- G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, Dehoniane, Bologna 1984, pp. 688-691.
- Gh. Gnoli, *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 21, 1971.
- Gh. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12, 1962, pp. 118 ss.
- Gh. Gnoli, *Contributo alla studio del libro di Arda Wiraz*, in Gh. Gnoli, A.V. Rossi (edd.), *Iranica (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor)*, 10, Napoli 1979, pp. 417-419.
- G. Acerbi (1951-2019) indologo e storico della cultura, http://archivindomed.altervista.org/ASIM_-99_Acerbi.pdf.
- H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, 43. Band), Leipzig 1920.
- H. Jonas, *Abbandono, paura, nostalgia*, in *Lo Gnosticismo*, trad.it. Margherita Riccati di Ceva, Società Editrice Internazionale, Torino 1991.

- J. Duchesne-Guillemin, *L'homme dans la religion iranienne*, in C.J. Bleeker (ed.), *Anthropologie religieuse* (Numen Suppl. II), Brill, Leiden 1955, pp. 93-107.
- J. R. Russell, *The epic of the pearl*, in *Revue des études arméniennes*, 28, 2001, pp. 29-100.
- J. R. Russell, *Hymn of the Pearl*, *Encyclopædia Iranica*, March 27, 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/hymn-of-the-pearl>.
- J. E. Ménard, *Le Chant de la Perle*, in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 42, fascicule 4, 1968. pp. 289-325, p. 301, https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1968_num_42_4_2516.
- M. Molé, Daēnā, *le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdéisme*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 157, 1960.
- M. Shaki, s.v. «GayĀmart», in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001.
- Mary Boyce, *Haoma II. The rituals*, *Encyclopædia Iranica*, March 6, 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/haoma-ii>.
- N. I. Fredrikson, *La perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien*, *Revue de l'histoire des religions*, 220, n. 3, 2003, pp. 283- 317.
- N. Norozi, *Esordi del romanzo persiano. Dal Vis e Ramīn di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di Tristano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2021, pp. 516.
- R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, A. Marcus & E. Weber, Bonn a. Rh., 1921.
- R.C. Zaehner, *Zurvān, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (New York 1972), p. 385 (testo); 386 (trad.).
- R. Denova, *Gnosticism*, *World History Encyclopedia*, 9 aprile 2021, <https://www.worldhistory.org/Gnosticism/>.