

## In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

# La trasmissione del modello regale iranico in epoca islamica: il caso del *Testamento di Ardašīr*

Alessia Zubani

(Università degli Studi di Bologna, Italia;  
École Pratique des Hautes Études, France)

**Abstract** The many theoretical elaborations of the political ideologies developed in order to legitimise and sustain the Medieval Muslim polities can be found in Arabic and Persian political didactic treatises, which show a keen interest in the symbols and discourses that sustained the royal Sasanian tradition, often considered even in Islamic times as the ideal model of sovereignty. A study of the fortune met all over the Islamic world by the notion of complementarity between kingship and religion first found in the *Testament of Ardašīr*, Arabic rendition of a possibly Middle Persian political work, allows us to frame this continuity between the pre-Islamic Iranian tradition of kingship and the future developments of Islamic political thought, thus showing the inconsistency of the border traditionally drawn between 'Iranian' or 'Pre-islamic', and 'Islamic'.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Il *Testamento di Ardašīr* e il modello regale iranico in epoca islamica. – 3 La regalità e la religione sono due sorelle: i testi. – 4 Conclusioni.

**Keywords** Sasanian Empire. Islamic Caliphate. Middle Persian Literature. Testament of Ardašīr.

## 1 Introduzione

La continuità tra il pensiero politico sviluppato nell'impero sasanide e l'ideologia califfale della prima epoca islamica è ben nota.<sup>1</sup> Ne è una prova la vasta circolazione di aneddoti, racconti ed episodi sulle vite di alcuni sovrani sasanidi, specialmente il capostipite Ardašīr, suo figlio

<sup>1</sup> Il tema non potrà essere discusso qui in dettaglio. A tal proposito si rimanda allo studio completo di Aziz al-Azmeh (1997).


La continuità tra il passato sasanide e la realtà califfale islamica, come rivelano anche recenti studi condotti in Italia (Cristoforetti 2002, Borroni 2015), ha avuto come ambiente favorito quello mesopotamico, dove sorgevano le grandi capitali del regno sasanide e del califfato abbaside e dove abitavano popolazioni di lingua araba le cui tradizioni regali (si ricordi il regno di al-Ḥīra) hanno avuto un significativo ruolo di sutura tra l'arabismo peninsulare e il mondo iranico. Questo ci ricorda come in realtà la circolazione di idee, concetti e saperi tra impero sasanide e popolazioni arabe fosse stata particolarmente intensa già in epoca preislamica (Shaked 1995, 31).

---

### Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-4 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-11

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

Šāpūr e i più tardi Bahrām Gūr e Husraw Anušīrwān, nelle letterature araba e persiana. Parimenti, Ḥamza al-İşfahānī (m. 961), filologo e storico persiano, nel suo *Kitāb ta'rīḥ sinī mulūk al-arḍ wa al-anbiyā'* (Cronologia delle dinastie preislamiche e islamiche, 1844, 44-63; traduzione latina in 1848, 31-47) poteva parlare di un libro persiano in cui erano conservati i ritratti dei re e delle due regine sasanidi, nonché le informazioni sui loro regni e sui monumenti da loro fatti edificare, certo che un'informazione di questo tipo potesse incuriosire e interessare il proprio pubblico. Che l'enciclopedista e storico arabo al-Mas'ūdī (m. 956), negli stessi anni, gli faccia eco nel suo *Kitāb al-Tanbīh wa al-İşrāf* (Il libro dell'avvertimento e della revisione, 1897, 150-1), descrivendo un oggetto identico e con la stessa familiarità, conservato presso una famiglia di Istaḥr (Fārs), conforta questa lettura. Nondimeno, restano ancora in gran parte da indagare i canali che hanno permesso il recupero in epoca islamica del discorso sulla regalità sasanide. L'utilità di uno studio di questo tipo è immediata, giacché è solo attraverso un'indagine approfondita sulla natura di questa trasmissione che si può evitare di considerare la ripresa della tradizione iranica in epoca islamica unicamente come una reazione anti-islamica e proto-nazionalista, promossa dalla componente persiana dell'impero, assai influente politicamente nella società abbaside (Madelung 1969).

In luce di quanto sopra, in questo articolo andrò a esaminare uno di questi canali, più precisamente il *Testamento di Ardašīr*. Come vedremo il testo, anonimo e sopravvissuto solo nella redazione araba, probabilmente la traduzione di un originale in medio-persiano, consiste in una raccolta di insegnamenti, consigli e ammonimenti, attribuiti al capostipite della dinastia sasanide, Ardašīr I. Il topos del testamento dello *šāhānšāh* era particolarmente diffuso sia in forma scritta che in forma orale già in epoca sasanide e raggiunse un'ampia diffusione soprattutto nei secoli IX-XI, divenendo un modello per trattati didattici, specchi per principi e opere storiche. Il *Testamento* contiene un ampio panorama di consigli, insegnamenti e discorsi sulla regalità. In attesa di uno studio complessivo sul *Testamento* e il suo contenuto, in questo articolo prendo in considerazione il successo in epoca islamica di una sola delle nozioni contenute nel testo, quella sulla natura del rapporto fraterno, spesso gemellare, tra regalità e religione, di cui il *Testamento di Ardašīr* riporta la prima attestazione nella letteratura islamica.<sup>2</sup> La nozione, già formulata nella letteratura zoroastriana più tarda, ha incontrato un vasto successo nel mondo islamico, divenendo un tema ricorrente non solo nella letteratura araba d'epoca abbaside, ma anche in quella persiana composta presso

---

2 Una prima indagine sul tema, che il presente articolo per molti versi ambisce a sviluppare e ampliare, è stata condotta da Askari 2013 e Cazzato 2013.

gli imperi samanide, ghaznavide e selgiuchide, giungendo fino alle corti del Sultanato di Delhi.<sup>3</sup>

Il *Testamento di Ardašīr* e la formulazione sulla complementarità tra regalità e religione in esso contenuta costituiscono uno dei possibili canali di trasmissione e diffusione del modello regale iranico in epoca islamica. La centralità di questo testo per lo studio della rielaborazione di simboli e discorsi propri della tradizione regale sasanide è ancor più manifesta se si tiene conto che, salvo l'introduzione e traduzione di Grignaschi (1966) e qualche breve trattazione (Askari 2013, Cazzato 2013, 33-7), non è stato oggetto di studi esaurienti.

## 2 Il *Testamento di Ardašīr* e il modello regale iranico in epoca islamica

Nell'anno 661, esattamente dieci anni dalla caduta definitiva dell'impero sasanide, Mu'āwiya b. Abī Sufyān, governatore della Siria e capo del movimento di opposizione che portò alla morte di 'Alī, genero del profeta e ultimo dei califfi 'ben guidati', si pose alla guida della *umma*, la comunità musulmana. Con Mu'āwiya prese avvio la dinastia omayyade, che rimase al potere per poco più di un secolo, e prese forma una nuova realtà politica, il califfato islamico. Il periodo di transizione tra la caduta dell'impero sasanide e l'emergere del califfato islamico fu caratterizzato dalla raccolta, sistematizzazione e rielaborazione di tutta una serie di norme, pratiche e precetti greci e sasanidi, il cui apporto fu senza dubbio importante nella messa a punto di una dottrina politica pratica e funzionale per la nuova comunità islamica.<sup>4</sup> Le differenti formulazioni e rappresentazioni dell'ordine politico elaborate nel corso della prima epoca islamica senza dubbio danno mostra di una conoscenza approfondita delle teorie politiche greche - ampiamente diffuse e conosciute presso la corte omayyade di Damasco, influenzata dal modello bizantino - e sasanidi. A testimonianza del valore attribuito alla letteratura politico-sapienziale presso la corte omayyade, si vuole ricordare il *Muruğ al-ḡahab wa ma'adan al-ḡawahr* (Le praterie d'oro e le miniere di gioielli) di al-Mas'ūdī (1869, 77-8), dove egli informa che Mu'āwiya organizzava regolari sessioni notturne di lettura, aperte

3 Lo studio costituisce un'indagine preliminare della fortuna e della circolazione della nozione di fratellanza tra regalità e religione. In questo articolo non ho voluto spingermi oltre alla produzione letteraria persiana d'epoca selgiuchide perché tanto bastava a dimostrare la forza e il successo del testo e del modello regale iranico. Si potrebbe, e dovrebbe, esplorare ancora più a fondo la ricezione di questo discorso in direzione ottomana, indiana e araba, studiandone i diversi utilizzi e sviluppi.

4 Detto altrimenti con le parole di Aziz al-Azmeh (2001, 83), «a period of transition from Hellenistic and Sasanian regimes to an œcumenical polity which built upon the debris of both».

ai suoi favoriti, ai cortigiani, ai vizir e agli ufficiali del suo palazzo, in cui venivano lette storie sulle conquiste arabe e sui popoli e i re stranieri, la loro politica, il loro sistema di governo e le loro guerre.

Nel 750 l'ascesa della nuova dinastia abbaside e lo spostamento del centro di potere dalla Siria all'Iraq promossero il movimento di traduzione, in particolare delle opere greche, disponibili nel Vicino Oriente e provenienti dall'impero bizantino, di trattati sanscriti, testi siriaci e di monumenti della letteratura medio-persiana. Questo movimento di traduzione non rispondeva all'interesse e alle intenzioni di un gruppo ristretto o di mecenati eccentrici e isolati, ma era piuttosto il risultato di un preciso programma, appoggiato e promosso dall'intera élite della società abbaside e sostenuto economicamente sia da fondi pubblici che privati (Gutas 2002, 4-5).<sup>5</sup> In questo contesto, è difficile sovrastimare l'importanza del medio-persiano nel movimento di traduzione verso l'arabo. È noto infatti che oltre a testi medio-persiani siano state trasmesse in arabo, attraverso la mediazione persiana, opere sanscrite, in particolare trattati di astronomia, astrologia, matematica, scienze mediche, tossicologia e alchimia, la maggior parte dei quali è oggi andata perduta (Ernst 2003, 175).<sup>6</sup> Il movimento di traduzione di opere medio-persiane prese avvio già in epoca omayyade, con la produzione di versioni arabe di testi letterari e storici, alcuni dei quali sopravvissuti solo nelle redazioni finali dei traduttori. Questi ultimi, che costituivano l'élite poliglotta di Baghdad e dell'impero abbaside, giocarono un ruolo politico importante: è infatti in queste figure che vanno individuati i mediatori favoriti tra il pensiero politico iranico e quello islamico in formazione. In questo senso è esemplare il caso di Ibn al-Muqaffa' (m. ca. 757), intellettuale persiano manicheo convertito all'islam che lavorò come funzionario omayyade in Fārs e successivamente a Kirmān e noto soprattutto per il *Kalila wa Dimna* (Kalila e Dimna, dal nome dei due sciacalli protagonisti della storia), una raccolta di favole educative diffusa presso la corte sasanide, a sua volta traduzione di un'opera indiana, il *Pañcatantra* (Cinque Libri).<sup>7</sup> *Kalila wa Dimna* si presenta come uno specchio per principi: gli apologhi e gli aneddoti che compongono l'opera,

5 Senza dubbio questo programma di trasmissione in arabo di testi persiani e greci (ma anche sanscriti, siriaci, etc.) fu favorito dalla composizione demografica eterogenea dell'impero e della sua nuova capitale, Baghdad, in cui convivevano popolazioni di lingua persiana, aramaica, siriana, araba. Riassume egregiamente Dimitri Gutas (2002, 25): «Tutti questi gruppi parteciparono in diversa misura alla vita sociale, politica e culturale della nuova capitale, e quella che viene chiamata civiltà islamica classica è il risultato della fermentazione di tutti questi diversi ingredienti, messi a disposizione dai multiformi retroterra culturali, credenze, usi e valori di queste componenti».

6 A tal proposito si consideri il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (1970, 589-90), il quale presenta una lista di traduttori e di testi indiani trasmessi in arabo nella prima epoca abbaside.

7 Per un approfondimento sul testo e la sua storia si vedano De Blois 1990, 1991; Panaino 1999 (in partic. 105-23).

enunciati dagli animali della corte del re leone, si prefiggono attraverso l'allegoria di educare il sovrano all'arte del buon governo e di prodigare dei consigli senza urtare la dignità del lettore/auditore (al-Azmeh 1997, 90). La versione di Ibn al-Muqaffa', che inaugurò nella letteratura araba il genere degli 'specchi per principi', è di particolare importanza perché divenne fin da subito uno dei modelli più alti della prosa araba classica (Azarnoush, Zaryāb 1991, 672). È sicuramente degno di nota che sia stato proprio Ibn al-Muqaffa' a introdurre questo genere letterario - e con esso a tradurre tutta una serie di contenuti, immagini e simbologie care all'ambiente sasanide -, già conosciuto nel contesto iranico e destinato in breve tempo a incontrare una così grande fortuna nelle tradizioni letterarie arabe e persiane.

Autori più tardi, tra cui Ibn al-Nadīm e Ḥamza al-Iṣfahānī, attribuirono a Ibn al-Muqaffa' la traduzione di un altro testo medio-persiano, il *Xwadāy-nāmag* (Il libro dei re), una storia nazionale dell'Iran, andata perduta nell'originale persiano e nella traduzione araba di Ibn al-Muqaffa', ma sopravvissuta in testi arabo-persiani a essa ispirati (Azarnouche, Zaryāb 1991, 678). Proprio a Ibn al-Muqaffa', come abbiamo già visto intellettuale persiano di tarda conversione all'islam, diversi autori attribuiscono la traduzione in arabo del *Testamento*. A tal proposito ricordo l'opera *Nihāya al-'arab fī aḥbār al-Furs wa al-'arab* (L'apogeo degli Arabi nelle storie di Persia e d'Arabia) dello pseudo al-Aṣma'ī, il quale afferma di aver estrapolato il 'Testamento di Ardašīr Pāpekān a suo figlio Šābūr' direttamente dal *Siyar al-mulūk* (La condotta dei sovrani),<sup>8</sup> traduzione araba proprio del *Xwadāy-nāmag* di Ibn al-Muqaffa' (Browne 1900, 219-20; Grignaschi 1966, 2).<sup>9</sup> Il testamento citato nella *Nihāya* e attribuito ad Ardašīr, primo dei sovrani sasanidi, con ogni probabilità era una delle numerose versioni esistenti nei primi secoli del calendario islamico di un testo didattico a uso di principi e regnanti sull'arte del buon governo (Grignaschi 1973, 146). Lo stesso Ibn al-Nadīm (2003, 126, 378) nel suo *Fihrist* si riferisce a quest'opera con due nomi differenti: '*Ahd-i Ardašīr* (Il testamento di Ardašīr) e '*Ahd-i Ardašīr Bābakān ilā ibnih Šābūr* (Il testamento di Ardašīr a suo figlio Šāpūr), forse suggerendo l'esistenza di due o più versioni dello stesso testo.

Il 'Testamento di Ardašīr, figlio di Bābak, a coloro che tra i re di Persia gli succederanno', in arabo *Ahd Ardašīr ibn Bābak 'ilā man yaḥlifuhu bi' uqbihi min mulūk Fārs*, come si è già detto, è una raccolta di consigli e ammaestramenti sull'uso della regalità e il buon governo. All'interno

8 Nella *Nihāya* il testamento viene presentato semplicemente come «A copy (nuskha) of Ardashīr's testament to his son, Shāpūr, and his order to obey it, learn its contents, and not oppose it. Here is what his testament contained» (Askari 2013, 227).

9 Non è mia intenzione soffermarmi qui sull'opera *Nihāya al-'arab fī aḥbār al-Furs wa al-'arab* e la questione delle sue origini; a tal proposito si rimanda a Browne 1990 e Grignaschi 1969, 1973.

dell'opera è Ardašīr (224-241 d.C.), capostipite della dinastia sasanide, a consigliare coloro che, tra i suoi discendenti, lo avrebbero succeduto al trono di Persia. L'opera, probabile risultato di una tradizione testuale eterogenea di ampia diffusione in forma orale e scritta già in epoca sasanide, è sopravvissuta in quattro differenti versioni manoscritte d'epoca più tarda: nel *Kitāb al-Ġurra*, testo anonimo che probabilmente risale al IV secolo del calendario islamico, nel *Taġārib al-Umam* (Le esperienze delle nazioni) di Ibn Miskawayh (m. 1030), al quale era nota un'altra versione di Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad b. Ya'qūb Rāzi, nel *Naṭr al-Durar* (La prosa delle perle) di Abū Sa'd Maṣṣūr b. al-Ḥusayn al-Ābī (m. 1030) e, infine, in un quarto manoscritto (Köprülü 1608) rinvenuto da Mario Grignaschi nel 1961 presso gli archivi di Başvekâlet a Istanbul (Grignaschi 1966; Marlow 2002, 73; Maškūr 2010, 128; Askari 2013, 223-5).<sup>10</sup> Le numerose redazioni di questo testo, presenti in manoscritti di epoche differenti, non permettono di datare con certezza l'opera, anche se è legittimo ritenere che la sua composizione, così come quella di altri testi medio-persiani religiosi e profani, sia il risultato di una vasta riforma letteraria avvenuta all'epoca di Husraw I con lo scopo di esaltare le sue riforme, attribuite all'integrità morale e religiosa del sovrano. Samra Azarnouche (2015, 244) ha messo in evidenza come lo stesso possa essere constatato per la *Lettera di Tansar*, «avec rétroprojection des faits à l'époque d'Ardašīr». Secondo Grignaschi (1966, 3) il nucleo medio-persiano del *Testamento* risalirebbe al periodo intercorso tra la deposizione di Husraw II (628) e il regno di Yazdegard III (632-651), sulla base dell'importanza in esso attribuita alle norme di successione dinastica, possibile conseguenza delle feroci lotte intestine che seguirono la deposizione di Husraw II.

Nella prima epoca islamica il *Testamento di Ardašīr* era un testo particolarmente conosciuto e apprezzato. Ġahšiyārī (m. 942) cita l'opera nel *Kitāb al-wuzarā' wa al-kuttāb* (Il libro dei ministri e dei cancellieri); Ibn al-Nadīm (m. 990), nel suo celebre *Kitāb al-Fihrist* descrive il testo, traduzione araba di un originale persiano d'epoca sasanide,<sup>11</sup> in questi termini: «of a good king among the kings, in which there is a collection of the principal affairs about which the kings revolve their government» (Dodge 1970, 740-1). Oltre a ciò l'autore riferisce dell'esistenza di una traduzione metrica operata da al-Balāḍurī (m. 892), storico arabo noto, secondo Ibn al-Nadīm, anche come traduttore di opere persiane (Bosworth

10 La versione del *Testamento di Ardašīr* presa in esame in questo articolo è quella del manoscritto Köprülü 1608 edita da Mario Grignaschi nel 1966.

11 L'origine sasanide è testimoniata anche nel *Fārsnāma* (Il libro del Fārs) di al-Balḥī (1921, 88), dove si legge: «Quando il regno passò nelle mani di Husraw Anušīrwān il Giusto, egli mise in pratica le proposte e i consigli presenti nei Testamenti di Ardašīr bin Bābak e lesse ogni libro esistente sugli ammaestramenti e la politica». La stessa informazione, nota Askari (2013, 223-4), si trova enunciata nel *Taġārib al-Umam* di Ibn Miskawayh.

1988, 570).<sup>12</sup> Firdawsī (m. 1019 o 1025), nello *Šāhnāma* (Il libro dei re) ne riprende il testo, introducendo però alcuni motivi e concetti nuovi, e più tardi Ibn al-Balḥī<sup>13</sup> nel *Fārsnāma* testimonia l'esistenza di numerose copie, ai suoi tempi particolarmente diffuse (Grignaschi 1966, 2; Marlow 2002, 73; Askari 2013, 223-6).

L'interesse mostrato in epoca abbaside per il *Testamento di Ardašīr* e, più in generale, per la tradizione regale iranica, è da collocarsi all'interno di un preciso programma imperiale, elaborato dai primi califfi che, come nota Gutas (2002, 36-7), si trovarono nella situazione di dover pacificare elementi etnici e culturali differenti, mostrando la capacità di «formare coalizioni politiche con le varie fazioni principali, di convincerle che i loro interessi coincidevano con il mantenimento dello stato 'abbāsīde, nonché nella loro capacità di rendere politicamente irrilevanti e di screditare ideologicamente quegli elementi che essi riuscirono a presentare come marginali o estremisti». Il gruppo più rilevante del nuovo impero, che molto aveva contribuito alla deposizione dei califfi omayyadi e all'ascesa della dinastia abbaside, era quello persiano, costituito dall'antica nobiltà terriera sasanide, da funzionari e intellettuali zoroastriani o di recente conversione all'islam, dai sudditi dell'antico impero sasanide. Continua Gutas poco più avanti:

Il modo in cui i primi califfi 'abbāsīdi cercarono di legittimare il governo della loro dinastia agli occhi di tutte le fazioni presenti nell'impero fu quello di espandere la loro ideologia imperiale sino a includere gli interessi della componente "persiana". Ciò si ottenne diffondendo l'idea per cui la dinastia 'abbāsīde, oltre a essere discendente dal Profeta - e a soddisfare con ciò sia le esigenze dei musulmani sunniti che di quelli šī'iti -, era al tempo stesso la dinastia che succedeva alle grandi dinastie imperiali antiche dell'Iraq e dell'Iran, dai babilonesi fino ai Sassanidi, i loro diretti predecessori. Fu così che essi si misero in grado di inglobare all'interno della corrente principale, rappresentata dalla cultura 'abbāsīde, quella civiltà sassanide che era ancora la cultura dominante di vasti strati di popolazione insediata a est dell'Iraq. L'architetto di questa politica fu al-Manṣūr.

A tal proposito è importante sottolineare che le idee, le immagini e i paradigmi cari al repertorio politico iranico non rimasero prerogativa esclusiva

<sup>12</sup> Nel paragrafo del *Fihrist* dedicato ad al-Balāḡurī, Ibn al-Nadīm (2003, 126) scrive: «Il 'Testamento di Ardašīr' è una traduzione in poesia. Questa è una delle sue traduzioni dal persiano all'arabo».

<sup>13</sup> Nome convenzionale attribuito all'autore dell'opera sulla base di un'informazione da lui stesso fornita nella prefazione dell'opera, dove scrive che i suoi antenati erano originari di Balḥ (Le Strange, Nicholson in al-Balḥī 1921, X).

di quegli ambienti ancora legati al passato sasanide. Essi divennero infatti in breve tempo un modello privilegiato sia negli ambienti di corte (*dār al-ḥilāfa*), che in quelli esterni al palazzo califfale (Bosworth 1976; Tor 2012, 149; Borroni 2015, 205-7). Il recupero del modello sasanide e di pratiche, idee e concetti a esso connessi, spesso considerato dagli studiosi come una reazione anti-islamica di gruppi non interessati all'integrazione nel nuovo assetto politico-sociale,<sup>14</sup> faceva invece parte di un fenomeno coerente, che ne permise la diffusione e la rielaborazione in chiave islamica.

### 3 La regalità e la religione sono due sorelle: i testi

L'anonimo autore del *Testamento* attribuisce ad Ardašīr un corpus di norme e consigli, indirizzato ai propri successori con il fine di istruirli sulla giusta arte del governare il paese: vengono illustrate qui le qualità del buon re (forza, sicurezza, gioia e capacità di controllare i propri istinti naturali e i sentimenti, in particolare il disprezzo, la temerarietà, l'insolenza e la frivolezza; Grignaschi 1966, 68), si insiste sulla necessità di circondarsi di uomini sinceri e onesti (78-9), si educa sul giusto uso della violenza (75-76) e si mette in guardia sui pericoli che giungono dall'esterno (i nemici del regno; 72-3) e da quelli interni (uomini ambiziosi, sudditi malvagi, parenti e amici stretti che covano rancore, pigrizia dei sudditi; 69-71; 73-4; 79-81), si illustra la suddivisione in quattro classi del regno (74-5).<sup>15</sup> Gli insegnamenti e i consigli contenuti nel testo sono numerosi. Uno in particolare ha ottenuto un vasto successo nel corso dei secoli in virtù della centralità del concetto veicolato: la riflessione secondo la quale la religione (*dīn*) e la regalità (*mulk*) sarebbero due sorelle gemelle. Troviamo la nozione formulata nel *Testamento* come segue:<sup>16</sup>

Sappiate che la regalità [*al-mulk*] e la religione [*al-dīn*] sono sorelle gemelle [*iḥwān tau'amān*, lett. 'fratelli gemelli'], una non può esistere senza la sua compagna perché la religione è il fondamento [*uss*] della

14 A rappresentanza dei sostenitori di questa idea si veda Madelung 1969.

15 Nel *Testamento* Ardašīr invita i suoi successori a mantenere ben distinte le classi in cui è organizzata la società, perché «lorsque les hommes changent de rang, il arrive bientôt que le roi passe du trône à la déposition ou même à la mise à mort. Et il n'y a rien parmi toutes ces choses qui attriste plus le roi que le fait qu'une tête se transforme en une queue ou un queue en une tête» (74). Questo passaggio del testo, che richiama l'emblematico capitolo 213 del terzo libro del *Dēnkard* (de Menasce 1973, 225), richiederebbe un'ulteriore approfondita riflessione, da rimandare a un possibile studio futuro.

16 Per il testo originale in arabo si veda Grignaschi (1966, 49), al quale segue la traduzione integrale in francese. In questo articolo ho preferito presentare una nuova traduzione dalla quale emergesse con chiarezza la consonanza terminologica e sintattica con i passi di Ibn Qutayba e al-Mas'ūdī.



regalità e la regalità è la custode [*hāris*] della religione. Per la regalità è assolutamente necessario il suo fondamento e per la religione è assolutamente necessario il suo custode dal momento che ciò che non è custodito soccombe [*zā'i'*] e ciò che non ha fondamento trova la rovina [*mahdūm*].<sup>17</sup>

L'insegnamento espresso in questo passaggio vale a mostrare il profondo retroterra zoroastriano su cui si innesta il *Testamento di Ardašīr* e la tradizione successiva. La nozione di fratellanza tra *mulk* e *dīn*, infatti, è cara alla tradizione zoroastriana. Ne troviamo l'espressione più dettagliata nel *Dēnkard* (Gli atti della religione), opera significativamente messa per iscritto in epoca islamica a Baghdad, nonché il testo zoroastriano che si sofferma maggiormente sui temi della regalità e del governo sasanide (de Jong 2016, 233).<sup>18</sup> Si legge nel capitolo 58:

Essentiellement (*mādayān*) la royauté est dēn, et la dēn royauté. Sur ce fait, exprimé par l'enseignement de la Bonne Dēn sont d'accord même ceux d'une doctrine (*kēš*) opposée et qui disent que leur royauté est établie (*winnārdagīh*) / sur la dēn et la dēn sur leur royauté. Ainsi, le fondement (*fragān*) de la dēn des mazdéens (*wēhān*) est la déclaration première (*bun wācak*), confession portant sur la soumission à Ohrmazd (*Ohrmazd bandagīh*) et l'exaltation de la Dēn. L'une n'est pas séparable (*awisānišn*) de l'autre: l'exaltation de la royauté iranienne/, de la Dēn; ou la soumission à Ohrmazd, le mazdéisme (*mazdēstīh*) de la Dēn, de la royauté. Et leur plus haut rayonnement (*brāzišn*) et avantage, c'est leur grande propagation parmi les créatures: par l'union de la royauté avec la Bonne Dēn, la royauté est juste, (*rāst*), et par son union avec la Bonne Dēn, la juste royauté devient unanime (*hamwāz*) avec la Bonne Dēn. Ainsi, la royauté étant essentiellement/dēn et la dēn royauté, il s'ensuit aussi que l'anarchie est mauvaise dēn, et la mauvaise dēn anarchie. (de Menasce 1973, 65)<sup>19</sup>

17 La *Lettera di Tansar*, un testo medio-persiano anch'esso conservato nelle sue traduzioni in arabo e persiano, considerato da Grignaschi (1966, 8-9) come la risposta di un uomo di religione ai problemi di natura politica sollevati nel *Testamento* e quindi ad esso cronologicamente successivo, conserva un insegnamento prossimo a quello citato nel testo: «Do not marvel at my zeal and ardour for promoting order in the world, that the foundations of the laws of the Faith may be made firm. For Church and State were born of the one womb, joined together and never to be sundred» (Boyce 1968, 33-4). In riferimento alla *Lettera di Tansar* si vedano Boyce 1968; Cereti 2001, 189-90.

18 Le riflessioni sulla relazione tra potere e religione nel *Dēnkard* sono numerose. A tal proposito si rimanda in particolare all'analisi dettagliata di Marijan Molé (1963, 37-58) e di Palmira Cipriano (1985, 19-45).

19 Si è deciso di aggiornare il sistema di trascrizione del medio-persiano presentato da Jean P. de Menasce secondo il modello di David N. MacKenzie 1986.

I testi religiosi zoroastriani, e in particolare il *Dēnkard*, insistono sulla necessità della collaborazione tra regalità e religione per contrastare e combattere le forze demoniache di Ahreman – principio opposto alla divinità suprema Ohrmazd – nel mondo materiale (Pahl. *gētīg*) in una prospettiva escatologica che nell’ultima fase del ciclo cosmico zoroastriano<sup>20</sup> prevede l’arrivo di tre salvatori (Pahl. *Sōšyāns*, lett. ‘colui che renderà [la vita] prospera’),<sup>21</sup> nati da tre vergini fecondate dal seme di Zoroastro. Infatti nel terzo libro del *Dēnkard* (129) i tre *Sōšyāns* vengono presentati come coloro che soli possono riunire in sé lo *xwarrah* (concetto traducibile con ‘gloria’)<sup>22</sup> della regalità (*xwatāyīh*) e quello della religione (*dēn*), la cui unione permette infine la sconfitta definitiva delle forze ahremaniche:<sup>23</sup>

La chose que le Gannāg Mēnōg [Spirito Distruttore] combat de la façon la plus terrible, c’est que se rencontrent, avec la force la plus haute, en une même personne, le *xwarrah* de la royauté et celui de la Bonne Dēn /, parce que cette rencontre serait sa destruction. Car si chez <sup>x</sup>Yim le *xwarrah* de la royauté au suprême degré s’était rencontré avec le *xwarrah* de la Bonne Dēn au suprême degré; ou si chez Zartušt le *xwarrah* de la Bonne Dēn au suprême degré s’était rencontré avec le *xwarrah* de la

20 L’anno cosmico zoroastriano consta di 12.000 anni, in cui la teologia zoroastriana distingue due fasi: i primi 6.000 anni di creazione ‘mentale, immateriale’ (*mēnōg*) in cui Ohrmazd, guidato dalla propria onniscienza, plasma in forma ideale un campo di battaglia, il mondo, per confinare Ahreman, dalla conoscenza a posteriori, e la sua armata distruttrice; i successivi 6.000 di creazione ‘fisica’ (*gētīg*) in cui Ahreman, risvegliato da uno stato di stupefazione in cui lo aveva gettato Ohrmazd, attacca la creazione del suo antagonista, inaugurando il cosiddetto ‘periodo della mescolanza’ (*gumēzišn*) e condannando se stesso e le proprie armate alla prigionia nel Tempo Limitato. Per un approfondimento si rimanda a Panaino 2016; Panaino 2014a e 2014b.

21 Se si attribuisce un senso transitivo all’avestico *Soāšiiant*.

22 Per uno studio completo sul concetto di *xwarrah* si rimanda a Gnoli 1999.

23 Nasrin Askari (2013, 229-232) richiama i capitoli del *Dēnkard* mettendoli in relazione con il discorso sul rapporto fraterno di religione e regalità, ma a mio avviso fornisce una lettura errata del materiale preso in esame. Infatti la studiosa, ricorrendo all’analisi di Shaul Shaked (1995, VI: 38), ritiene che la tradizione zoroastriana «recognizes Ardashīr as one of the Saviours who restored the world to its ideal state». Ancora, Askari sostiene che il buon governo istituito da Ardashīr I in virtù del ricongiungimento in sé della componente regale e di quella religiosa, fosse stato preceduto da quello di Yima/Jamšēd, non tenendo conto della tradizione secondo la quale Jamšēd, a causa di una trasgressione da lui commessa, avrebbe perduto lo *xwarrah* della regalità: «Thus, as both king and priest, Jamshīd exemplifies the ideal king of the Dēnkard passage, as does Ardashīr, in whose person kingship and religion were conjoined». Una simile interpretazione non può essere ritenuta valida sulla base delle scritture zoroastriane che, come si avrà modo di mostrare in questo articolo, sottolineano solo il ruolo di eroe civilizzatore e moltiplicatore di terre di Yima, mentre il compito di professare e diffondere la religione sarebbe spettato a Zoroastro. Lo stesso capitolo del *Dēnkard* qui presentato sottolinea come la riunione nella stessa persona dello *xwarrah* della regalità (Jamšēd) e lo *xwarrah* della religione (Zoroastro) porterebbe alla distruzione certa dello Spirito Distruttore.

royauté au suprême degré comme chez Yim, / le Gannāg Mēnōg aurait vite été détruit, la créature sauvée de l'Assaut, et la Fraškart serait venue à loisir (*pad kāmag*) dans la création de l'existence (*axwān*).

Chaque fois que dans le monde la Bonne Dēn et la Royauté se rencontrent dans le même bon roi mazdéen (*hudēn*), le vice faiblit, la vertu augmente, l'hostilité diminue, l'entraide grandit, la Justice s'accroît, / la *druwandīh* se réduit ; pour les hommes il y a expansion et autorité des bons, étroitesse et non-autorité des méchants, béatitude du monde ; le bonheur de la création tout entière s'établit / et resplendit. Lors de la rencontre parfaite de ces deux *xwarrah* dans une même homme, l'Assaut sera complètement vaincu et la créature sauvée et purifiée : de là viendra la Fraškart. Ce sera sous Sōšāns lorsque ces deux *xwarrah* se rencontreront en lui / selon la révélation de la Bonne Dēn. Et d'autres avantages du même chef se produiront ; lorsque auront passé (*rāhīd*) les nombreuses luttes générales ; ainsi la prospérité venant aux généreux, l'autorité aux sages, la magistrature (*dādwarīh*) aux hommes véridiques et ce qui est de cette espèce. (de Menasce 1973, 133)

Il riferimento alla figura di Yima (Pahl. Jam e Jamšēd), gemello primordiale (il suo stesso nome ha questo significato) e prototipo del buon sovrano, che compare in questo capitolo del *Dēnkard*, deve essere esplorato con attenzione.<sup>24</sup> *Widēwdād 2* (Legge di abiura dei demoni) informa che Yima rifiutò la proposta di Ohrmazd, che voleva fare di lui «il memorizzatore ed il diffusore della *daēnā*» (*Av. mərətō bərətaca daēnaiīi* in Panaino 2015, 102-3)<sup>25</sup> e ricevette unicamente la fortuna regale (Molé 1963, 39-40;

24 Yima è strettamente connesso con lo Yama dei *Veda*. Nell'Avesta Yima è presentato come il primo eroe civilizzatore del mondo, che governò giustamente fino a quando commise una grave trasgressione e perse così il suo diritto al trono (Panaino 2016, 52). A proposito della figura di Yama/Yima si vedano Humbach 2002; Azarnouche, Redard 2012; Panaino 2015; sulla figura di Yima nel contesto manicheo si vedano Gnoli 1989; Piras 2017. Per quel che concerne il tema della gemellarità nel mondo indo-iranico e sulla figura di Yima in particolare si rimanda a Panaino 2013.

25 Il passaggio qui riportato di *Widēwdād 2*, 3-5 merita alcune considerazioni aggiuntive. Secondo Panaino (2015, 100) il rifiuto di Yima alla richiesta di Ahura Mazda risulta alquanto inverosimile, in particolare per i seguenti due motivi: a) non è possibile che Yima intendesse rifiutare il culto di Ahura Mazda in favore di un altro; b) quest'ultimo sembra accettare di buon grado la risposta di Yima, reazione che risulterebbe dunque alquanto bizzarra. Sulla base dello studio del passo avestico e della sua versione medio-persiana, Panaino (107-111) ha proposto tre nuove soluzioni interpretative, per le quali Ahura Mazda avrebbe richiesto a Yima «nient'altro che di offrirsi (magari anche *sub specie mariti*), come un umano mortale, alla *daēnā*- ahurica, intesa proprio come anima-visione femminile, che si avvanza al momento del giudizio *post mortem*» (110). Secondo lo studioso l'invito della divinità sarebbe allora da intendersi come una proposta/tentazione, prontamente rifiutata da un Yima consapevole di dover prima assolvere al proprio compito di eroe civilizzatore e moltiplicatore di terre e di uomini. Si consideri su questo tema anche Cantera 2012, il quale propone un'interpretazione differente del passo preso in esame.

Cantera 2012, Panaino 2015).<sup>26</sup> Il rifiuto di Jamšēd, che indirettamente ha reso possibile la sopravvivenza dello Spirito Distruttore per tutta la durata dell'anno cosmico, risulta qui di particolare interesse se si tiene conto dell'identificazione di questa figura con il prototipo della buona regalità, unita alla sua natura gemellare,<sup>27</sup> termini questi che riecheggiano nella citazione presentata del *Testamento di Ardašīr*.<sup>28</sup>

Quanto abbiamo appena visto attraverso i passaggi di testi medio-persiani sopravvissuti nelle loro traduzioni d'epoca islamica - è questo il caso del *Testamento* e della *Lettera di Tansar* - nonché dei testi religiosi zoroastriani, evidenzia l'esistenza e la diffusione in epoca sasanide di un discorso sul rapporto fraterno, spesso gemellare, tra la regalità e la religione. Questo tema, ben sviluppato nelle traduzioni del *Testamento*, incontrò una grande fortuna nelle letterature araba e persiana prodotte in epoca islamica, a testimonianza dell'ampia ricezione che ebbero le diverse versioni manoscritte del testo - e, più in generale, le differenti pratiche, idee e concetti politici di origini iraniche - in opere e trattati di pensatori politici musulmani e storici attenti ai discorsi e alle pratiche di governo.

26 Prosegue il passo: «Allora quello mi rispose, il bel Yima, O Zaraθuštra: 'Io non sono stato creato né educato (per essere) il memorizzatore ed il diffusore della daēnā-'. (4) "Allora gli dissi, O Zaraθuštra, io che sono Ahura Mazdā: 'O Yima, bello, figlio di Vivan̄hant, se non sei pronto (per essere) il memorizzatore ed il diffusore della daēnā-, allora fa' prosperare il mio mondo (vivente), allora accresci il mio mondo (vivente) come protettore, guardiano e vigilatore' [...]". (5) "Allora quello mi rispose, O Zaraθuštra, il bel Yima: 'Io mi voglio mettere a tua disposizione come protettore, guardiano e vigilatore del (tuo) mondo (vivente)». Come si è messo in evidenza nella nota precedente, Panaino (2015, in particolare 107-11) ha proposto tre nuove e convincenti letture di *Widēwdād* 2, 3-5, a cui si rimanda per un approfondimento.

27 Ancora, il tema della gemellarità risulta di particolare interesse se si mette in relazione l'insegnamento racchiuso in *Dēnkard* 3, 129, per il quale le forze del male dello Spirito Distruttore saranno sconfitte solo quando il massimo grado dello *xwarrah* della regalità di Yima e il massimo grado dello *xwarrah* della religione di Zaratuštra saranno riunite in un'unica persona, con quanto messo in luce da Panaino (2015, 122-3) a proposito della *Riwāyat Pahlavi al Dādēstān ī Dēnīg*, ovvero le epistole che aprono e chiudono il *Dādēstān ī Dēnīg*, (Giudizi religiosi). Nel capitolo 8e della *Riwāyat* si legge che Jam e la sua gemella Jamag giacciono entrambi con due entità malvagie, la cui unione genera creature mostruose. In un secondo momento Jam, ubriaco e travestito con gli abiti del compagno di Jamag, si unisce alla sorella gemella e il loro *xwēdōdah*, compiuto accidentalmente, spedisce i compagni maligni all'inferno e causa la distruzione delle creature nate dalla loro unione con Jam e Jamag. Come evidenzia Panaino poco più avanti, lo *xwēdōdah* compiuto tra la coppia di fratelli gemelli possiede allora una forza antidemoniaca, che «restaura un ordine perduto e ripristina uno stato primordiale e paradisiaco». La riunione originaria della coppia Jam-Jamag e la sacralità del loro *xwēdōdah*, anche se in proporzione assai minore, sembra dunque far eco all'insegnamento presentato in *Dēnkard* 3, 129.

28 Se la letteratura zoroastriana insiste sull'aspetto unicamente regale della figura di Jamšēd, lo stesso non è vero per la letteratura più tarda. Esemplificativo a tal proposito è lo *Sāhnāma* di Firdawsī dove Jamšēd, una volta morto il padre Tahmuraš, siede sul suo trono, proferendo queste parole: «La gloria di Dio è con me, io sono sia un sovrano (*ham-am šahriār-i*) che un mobed (*ham-am mobed-i*) [prete zoroastriano]. Impedisco che i malvagi compiano il male e guido le anime verso la luce» (Firdawsī [ed. Kāleghi-Motlagh] 1988, 41).

Ibn Qutayba (m. 889), un poligrafo sunnita di formazione e orientamento hanbalita, ben sintetizza elementi arabo-islamici e formulazioni politiche d'origini iraniche nell'*Uyūn al-aḥbār* (Le fonti delle notizie), un'ampia enciclopedia che raccoglie aneddoti e notizie di carattere letterario, storico e geografico. Qui leggiamo, a proposito del rapporto fraterno tra religione e regalità:

E in uno dei libri dei persiani [*wa fī kitāb min kutub al-‘aḡam*], Ardašīr disse a suo figlio: ‘Oh figlio mio, invero la regalità [*mulk*] e la religione [*dīn*] sono sorelle [*iḥwān*], indispensabili l'una all'altra. La religione è il fondamento [*uss*], la regalità è la custode [*ḥāris*] e ciò che non ha fondamento, trova la rovina [*famahdūm*] e ciò che non ha custode, soccombe [*fazā‘i‘*].<sup>29</sup>

Questo passo dell'*Uyūn al-aḥbār* mostra chiaramente come Ibn Qutayba, nonostante il suo orientamento tradizionalista e la formazione hanbalita, fosse prossimo a dei discorsi politici chiaramente non islamici, di cui l'attribuzione del precetto di Ardašīr a un non precisato testo persiano (*wa fī kitāb min kutub al-‘aḡam*), cosa non rara nelle opere di questo autore, ne è una testimonianza. Non è possibile dedurre se Ibn Qutayba avesse letto in prima persona una versione tradotta del *Testamento* o se la sua conoscenza del testo, o di parti di esso, fosse stata mediata da autori terzi, ma il raffronto tra il suo passo è quello del *Testamento* rivela un'incredibile somiglianza dei due scritti a livello sintattico e lessicale. Infatti la religione [*dīn*] è in entrambi i testi definita come il fondamento [*uss*] e la regalità [*mulk*] come protettrice [*ḥāris*]. Ancora, il precetto di Ardašīr termina con un ammonimento: la regalità senza le sue solide fondamenta troverà la rovina [*mahdūm*] e la religione senza le giuste difese soccomberà [*zā‘i‘*].

Lo stesso si può dire per un estratto del *Muruḡ al-ḡahab wa ma‘adan al-ḡawahr* di al-Mas‘ūdī (m. 956), dove troviamo impiegato lo stesso lessico e la stessa costruzione sintattica:

Di questo re [Ardašīr] parla un libro, il *Karnamag*, che conserva il ricordo dei suoi discorsi, delle sue guerre, delle sue spedizioni e la sua biografia. Ecco ciò che è sopravvissuto del lascito di Ardašīr a suo figlio Sāpūr nel momento della sua ascesa al trono: ‘Oh figlio mio, invero la religione [*dīn*] e la regalità [*al-mulk*] sono due sorelle [*iḥwān*], indispensabili l'una all'altra. La religione è il fondamento [*uss*] della regalità e la regalità è la sua protettrice [*ḥāris*] e ciò che non ha fondamento troverà la rovina [*famahdūm*] e ciò che non ha un protettore soccomberà [*fazā‘i‘*].<sup>30</sup>

29 Per il testo originale arabo si veda Ibn Qutayba 1925, 13.

30 Per l'originale in arabo si rimanda a al-Mas‘ūdī 1863, 162.

Al-Mas'ūdī associa l'insegnamento di Ardašīr al figlio Šāpūr non al *Testamento*, ma al *Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān* (Il libro delle gesta di Ardašīr Pābagān), un testo medio-persiano che narra la vita del capostipite della dinastia sasanide e del suo successore, Šāpūr. Il testo, già in circolazione in epoca sasanide e trasmesso soprattutto in forma orale, è conservato in una redazione tarda prodotta nel 1322 nell'ambiente zoroastriano del Gujarat (Grenet 2003, 26). Esso riflette una tradizione testuale eterogenea e articolata, che si riflette anche nello *Šāhnāma* di Firdawsī, e più in particolare nella sezione dedicata alle gesta di Ardašīr.<sup>31</sup> Emblematico a tal proposito risultano essere alcuni versi dell'opera di Firdawsī, che riportiamo qui nella traduzione in prosa di Dick Davis (Firdawsī 2016, 677):

When a king respects religion, religion and royalty become as brothers: religion has no stability without the royal throne, royalty cannot survive without religion. They are two brocades interwoven with one another by wisdom. Religion cannot do without the king, and the king will not be respected without religion; they are guardians of one another, and you could say that they live together beneath one tent. The former cannot function without the latter, nor the latter without the former; we see them as two companions united in doing good. A religious man is lord of wisdom and sense, and he inherits this world and the world to come; when a king is religion's guardian, you can only call these two brothers.

La ripresa da parte di Firdawsī del precetto di Ardašīr, unito alla precisione di al-Mas'ūdī nell'attribuirlo alla tradizione del *Kārnāmag ī Ardašīr* - nella cui redazione finale, è giusto sottolinearlo, non è presente la formulazione sul rapporto tra regalità e religione - solleva ulteriori questioni. Il riferimento a quest'opera cortese di al-Mas'ūdī, citata con grande accuratezza, conferma la grande familiarità che questo autore aveva con i monumenti della letteratura medio-persiana nelle loro traduzioni arabe e la sua conoscenza del *Testamento*.<sup>32</sup> Al-Mas'ūdī ebbe la possibilità di consultare una

31 Sul tema del 'Ciclo di Ardašīr' nello *Šāhnāma* si rimanda a Askari 2013.

32 Troviamo un riferimento preciso nel *Kitāb al-Tanbīh wa al-Isrāf*: «Ardéchir fils de Babek rappelle ce fait à la fin du testament qu'il a adressé aux rois ses descendants et ses successeurs dans le gouvernement de la religion et de l'empire» (Al-Mas'ūdī 1897, 141). La citazione di al-Mas'ūdī prosegue con un passo attribuito al *Testamento* in cui Ardašīr preannuncia la caduta della casata sasanide allo scadere di un millennio: «Si je n'étais certain que la ruine de l'empire doit arriver à l'expiration des mille années, je croirais vous laisser dans mon testament un moyen capable, si vous vous en serviez, d'assurer votre perpétuité aussi longtemps qu'il y aura un jour et une nuit ; mais lorsque le jour de votre perte sera venu, vous aurez déjà suivi vos passions et abandonné les préceptes de votre loi, vous aurez donné parmi vous le pouvoir aux méchants et abaissé les bons» (141-142). Nella traduzione di Grignaschi (1966, 83) del *Testamento di Ardašīr* leggiamo le stesse parole: «S'il n'était pas certain que le malheur arrive au bout du millénaire, je croirais vous avoir lassé en

sua versione manoscritta del *Testamento* oppure estrapolò il passaggio dall'opera di un secondo autore?<sup>33</sup> Personalmente ritengo più valida la seconda possibilità e che, di conseguenza, l'attribuzione del precetto di Ardašīr al *Kārnāmag ī Ardašīr* sia da imputare a un'informazione di seconda mano. Per quel che concerne Firdawsī, è possibile che egli conoscesse le tradizioni testuali del *Testamento di Ardašīr* e del *Kārnāmag ī Ardašīr*, le cui storie erano ricorrenti sia in forma orale che scritta ancora in epoca abbaside, di cui si sarebbe servito per il suo 'Ciclo di Ardašīr'.<sup>34</sup>

Il successo del discorso qui preso in esame non si limita all'ambiente delle élite della società califfale, trovando riscontro nel più ampio orizzonte del mondo islamico. Con Firdawsī il tema del rapporto fraterno tra regalità e religione emerge nella letteratura persiana e Niẓām al-Mulk (m. 1092), influente primo ministro dell'impero selgiuchide, ne riprende l'insegnamento nel suo *Siyasāt-nāma* (L'arte della politica), dove scrive:

La cosa migliore che possa fare il sovrano è [osservare] la vera fede, poiché il potere reale e la fede sono come due fratelli; ogni volta che nello Stato insorge la discordia, si manifesta una corruzione anche nella fede, compaiono eretici e agitatori; e quando la fede subisce un danno, anche lo Stato vacilla, i sovversivi acquistano potere e l'autorità dei sovrani s'indebolisce e compare l'eresia e i rinnegati si fanno forti. (Niẓām al-Mulk 1999, 120)

Il *Siyasāt-nāma*, specchio per principi che Niẓām al-Mulk dedicò al sulta-

héritage des règles, qui constitueraient le symbole de votre permanence pour tout la durée de l'éternité, a condition que vous ne les quittiez pas pour d'autres, que vous vous dirigiez par elles. Mais quand les jours de la décrépitude viendront, vous obéirez à vos passions, vous vous dépouillerez de vos capacités de discernement, vous mépriserez vos souveraines, vous vous croirez en sûreté, vous abandonnerez votre rang, vous vous révolterez contre les meilleurs parmi vous».

**33** Le fonti storiche e letterarie che presentano la formulazione sul rapporto fraterno tra regalità e religione sono numerose. Per esempio Ṭabarī (m. 923), celebre intellettuale di origini iraniche della prima epoca abbaside, narra che Yazdegard III, in fuga dopo la sconfitta definitiva delle armate sasanidi, trovò rifugio presso la casa di un mugnaio e disse: «"I am a Magian, so bring me what I need to perform my rites!" So the miller went to one of the cavalrymen and sought from him what he needed to perform Magian rites. (The soldier) asked, "What are you going to do with it?" "I have in my house a man whose like I have never seen, and he has sought this from me." (The cavalryman) brought (the miller) before Māhawayh, who said, "This is Yazdagird. Go and bring me his head." The Magian priest (mawbadh) said to him, "That is not yours to do. You know that religion and kingship are twins; one of them cannot stand without the other. If you do [this deed], you will defile all that is most sacred"» (Ṭabarī 1990, 80). L'elemento che richiama subito la nostra attenzione è l'attribuzione della sentenza a un prete zoroastriano, proferita per scongiurare l'assassinio dell'ultimo *šāhānšāh* sasanide.

**34** Sulla figura dei cantori nel mondo iranico, prima e dopo la conquista islamica, si rimanda a Boyce 1957.

no selgiuchide Malikšāh, ebbe in breve tempo una grande diffusione e fu citato già dal teologo al-Ġazālī (m. 1111) nel suo *Naṣīhat al-muluk* (Il libro dei consigli per i re), anche questo un testo didattico ad uso di principi e re, di cui la prima parte mostra numerosi punti di contatto con il 'Ciclo di Ardašīr' di Firdawsī (Askari 2013, 277). Lo stesso al-Ġazālī riprende la massima del *Testamento di Ardašīr* nel *Naṣīhat al-muluk* (1972, 106), «la religione e la regalità sono come due sorelle», e in modo più esteso, in *al-Iqtisād fī al-ittiqād* (Il giusto mezzo nella credenza) dove scrive:

La religione e il potere sono in perfetto accordo; la religione è quella solida base di cui il sultano deve essere il guardiano. Ciò che non ha basi si frantuma e ciò che non è sorvegliato finisce per andare perduto. A nessun uomo intelligente sfuggirà che, date le differenze di classe e di opinioni, la gente perirà se non vi sarà un sultano potente e obbedito capace di imporsi alle diverse, opposte tendenze. In conclusione, l'autorità politica è indispensabile per l'ordine della vita sociale, e l'ordine della vita sociale è indispensabile per garantire la religione, e la religione è necessaria per guadagnarsi la vita futura. (in Campanini 2004, 119-20)

Un ulteriore esempio dell'ampia ricezione ricevuta dal *Testamento di Ardašīr* nella letteratura didattica persiana ce lo offre un autore anonimo, noto con lo pseudonimo (Pers. *taḥallus*) Šams. La sua opera, *Farā'id al-sulūk fī fazā'il al-mulūk* (Le perle della giusta condotta nelle virtù dei re) meno nota di quelle degli autori appena citati, fu composta nel primo decennio del XIII secolo e dedicata all'*atābag* dell'Azerbaijan. Come nota Askari (2013, 62), l'elemento di interesse in quest'opera risiede nell'attribuzione del detto «religion and kingship are twins (*al-dīn wa al-mulk tau'amān*)» non più al capostipite della dinastia sasanide, ma al profeta Muḥammad. Nonostante l'attribuzione di questo insegnamento nel *Farā'id al-sulūk* sia slegato dal materiale iranico, il suo autore mostra una buona conoscenza dei discorsi politici e ideologici connessi alla figura dello *šāhānšāh* sasanide, ben amalgamati a principi della dottrina giuridica islamica.<sup>35</sup>

35 È mio interesse segnalare in nota come l'insegnamento attribuito ad Ardašīr nel *Testamento* sia stato ricevuto anche nel Subcontinente indiano, e più nello specifico presso il Sultanato di Delhi (1206-1526). Un buon punto d'inizio per una ricerca futura potrebbe essere rintracciare la fonte e gli esiti di un passo tratto dal *Fatāwā-yi Ġāhāndārī* (Editti sul governo del mondo) dello storico Ziyā' al-Dīn Baranī (m. 1357), dove l'insegnamento normalmente rivolto da Ardašīr al figlio Šāpūr è attribuito al Sultano Maḥmūd. Leggiamo: «O Sons of Mahmud! You should know that from the time of Adam to our own days, the select as well as the common people of all communities, ancient and modern, are united in the opinion that justice is a necessary condition of religion and that religion is a necessary condition of justice. For it is not possible for the sons of Adam to live without having dealings with each other; and in these mutual dealings a person may be strong or weak, good or bad, Muslim



## 4 Conclusioni

Attraverso i passi riportati in questo articolo si è posto l'accento sulle nuove configurazioni di cui furono oggetto i concetti, le idee, le pratiche e le simbologie di origini iraniche nell'elaborazioni teoriche sviluppate da intellettuali arabi e persiani nel corso dell'epoca islamica classica. Si è voluto proporre come caso studio un corpus testuale noto come *Testamento di Ardašīr*, testo didattico di origini medio-persiane a uso di principi e re che, a dispetto della scarsa attenzione ricevuta negli studi orientalistici contemporanei, ebbe grande diffusione tra IX e XI secolo grazie alla traduzione o, più probabilmente, ai rifacimenti in arabo e persiano di cui fu oggetto. In questo articolo si è voluto soprattutto cogliere la fortuna di una formulazione presente in questa tradizione, ovvero il discorso che Ardašīr rivolge ai suoi successori – non solo i membri della casata sasanide, ma anche quelli che erano, di volta in volta i suoi 'eredi legittimi' (abbasidi, samanidi, ghaznavidi, selgiuchidi, etc.) – sulla necessità di cooperare con i rappresentanti dell'autorità religiosa, in virtù del rapporto fraterno che unisce regalità e religione. Sia il *Testamento* che molte delle opere più tarde pongono inoltre l'accento sui possibili mali che colpirebbero il regno nel caso in cui questo rapporto di complementarità tra le due parti dovesse venire a mancare. Lo studio delle differenti espressioni di questo discorso, che nella maggior parte dei casi è attribuito alla sapienza del capostipite sasanide, ha dunque rivelato la sua ampia diffusione nell'epoca islamica classica. A spiegare l'ampia ricezione di questo motivo nelle letterature araba e persiana è utile ricordare il grande successo incontrato dal 'ciclo di Ardašīr' sotto forma di tradizione orale. La trasmissione in forma orale di contenuti propri dell'epoca sasanide, se da un lato ne ha alterato e reinterpretato significati e contenuti, dall'altro ha reso possibile la sopravvivenza in epoca islamica di corpora letterari andati perduti nelle loro redazioni medio-persiane. Per quel che concerne il *Testamento di Ardašīr* e il discorso sul rapporto di fratellanza tra regalità e religione, è possibile rintracciare la sua origine iranica dallo studio delle fonti zoroastriane che, come si è visto nel terzo paragrafo, riportano differenti riflessioni sull'argomento.

or non-Muslim, wise or foolish, learned or illiterate, citizen or villager, resident or traveler, deceptive or straightforward, ruler or subject, minor or grown-up. Now justice is the balance in which the actions of people, good or bad, are weighed. The distinction between righteous and wrongful claims is clarified by justice. Justice exposes cruelty, oppression, forceful misappropriation and plunder. Consequently, there can be no stability in the affair of men without justice, no religion, which is founded on Divine Commandments (ahkam), can do without justice. Both ancient and modern thinkers have said, "Religion and justice are twins"». (Trad. Begum, in: Ḥabīb; Salīm Khān 1960)

## Ringraziamenti

Questo articolo ha beneficiato dei preziosi consigli e dell'esperienza della dr. Samra Azarnouche (École Pratique des Hautes Études, Parigi), del prof. Andrea Piras (Università di Bologna), nonché della paziente guida del prof. Antonio Panaino (Università di Bologna), a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti. Sono in debito anche con Francesco Calzolaio, che con cura e pazienza ha letto il mio articolo, offrendomi le sue osservazioni.

## Bibliografia

### Fonti primarie

- Al-Balḥī (1921). *Fārsnāma*. Ed. by Le Strange, Guy; Nicholson, Reynold. London: printed by the Cambridge University press for the Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial: Luzac & Co.
- Boyce, Mary (ed.) (1968). *The Letter of Tansar*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Firdawsī (Abū al-Qāsim) (1988). *The Shahnameh (Book of Kings)*, vol. 1. Ed. by Djalal Khaleghi-Motlagh. Introduction by Ehsan Yarshater. New York: Bibliotheca Persica.
- Firdawsī (Abū al-Qāsim) (2005). *The Shahnameh (Book of Kings)*, vol. 6. Ed. by Djalal Khaleghi-Motlagh. New York: Bibliotheca Persica.
- Firdawsī (Abū al-Qāsim) (2016). *The Shahnameh (The Persian Book of Kings)*. Eng. transl. by Dick Davis. New York: Penguin Books.
- Grenet, Frantz (éd.) (2003). *La Geste d'Ardashir fils de Pâbag (Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pâbagān)*. Die: A Die.
- Grignaschi, Mario (1966). «Quelques spécimens de la littérature sassanide conservées dans les Bibliothèques d'Istanbul». *Journal Asiatique* 254, 1-142.
- al-Ġazālī Ṭūsī (Imām Muḥammad b. Muḥammad) (1972). *Naṣīḥat al-mulūk*. Ed. by Jalāl al-Dīn Humā'ī. Tehran: Anjuman-i āṭār-i millī.
- Ḥamza al-Iṣfahānī (Ibn al-Ḥasan) (1848). *Hamzae Ispahanensis. Annalium. Libri X*, vol. 2, translatio latina. Ed. by Joseph M.E. Gottwaldt. Lipsia: Sumptibus Fr. Chr. Guil. Vogelh.
- Ḥamza al-Iṣfahānī (Ibn al-Ḥasan) (1844). *Hamzae Ispahanensis. Annalium. Libri X*, vol. 1, textus arabicus. Ed. by Joseph M.E. Gottwaldt. Petropoli: Sumptibus Editoris; Lipsiae: In commissis apud Leopoldum Voss.
- Al-Mas'ūdī (Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Husayn) (1863). *Le Prairies d'Or*, vol. 2. Trad. par Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courtelle. Paris: Imprimerie Impériale.

- Al-Mas'ūdī (Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Husayn) (1869). *Le Prairies d'Or*, vol. 5. Trad. par Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courtelle. Paris: Imprimerie Impériale.
- Al-Mas'ūdī (Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Husayn) (1897). *Le Livre de l'Avertissement et de la Revision*. Trad. par Bernard Carra de Vaux. Paris: Imprimerie Nationale.
- De Menasce, Jean (éd.) (1973). *Le Troisième Livre du Dēnkart*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Al-Nadīm (Abū al-Faraġ Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq) (1970). *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. vol. 2. Ed. Bayard Dodge. New York, London: Columbia University Press.
- Al-Nadīm (Abū al-Faraġ Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq) (2003). *Kitāb al-Fihrist*. Ed. by Riḍā Taġadud. Tehran: Asāṭir.
- Nizām al-Mulk (1999). *L'arte della politica. Lo specchio del principe nella Persia dell'XI secolo. Siyasatnama - Trattato del Governo*. Trad. it. di Maurizio Pistosio. Milano; Trento: Luni Editrice.
- Ibn Qutayba, (Abī Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawārī) (1925). *Kitāb 'Uyūn al-Aḥbar*. vol.1. al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Maṣriyya.
- Ṭabarī, (Abū Ġa'far Muḥammad B. Ġarīr) (1990). *The History of al-Ṭabarī. (Ta'rīḥ al-rusul wa'l mulūk). The Crisis of the Early Caliphate*, vol. 15. Trad. by Stephen Humphreys. New York: State University of New York Press.

#### Fonti secondarie

- Askari, Nasrin (2013). *The Medieval Reception of Firdausī's Shāhnāma: the Ardashīr Cycle as a Mirror for Princes* [PhD dissertation]. Toronto: University of Toronto.
- Azarnoush, Azartash; Zaryāb, 'Abbās (1991). s.v. «Ibn al-Muqaffa', Abū Muḥammad 'Abd Allāh». *Dā'ira al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmi* (The Great Islamic Encyclopaedia), vol. 4, 662-80.
- Azarnouche, Samra (2015). «La geste zoroastrienne de Husraw I<sup>er</sup> selon la littérature moyen-perse». Jullien, Christelle (éd.), *Husraw I<sup>er</sup>: Reconstructions d'un règne. Sources et Documents*. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.
- Azarnouche, Samra; Redard, Céline (éds.) (2012). *Yama-Yima: variations indo-iraniennes sur la geste mythique/ Variations on the Indo-Iranian myth of Yama-Yima*. Paris: Collège de France.
- Al-Azmeh, Aziz (1997). *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*. London; New York: I.B. Tauris.
- Boyce, Mary (1957). «The Parthian "Gōsān" and Iranian Minstrel Tradition». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2, 10-45.

- Borroni, Massimiliano (2015). *Il nāwruz nelle fonti letterarie dell'età abbaside* [Tesi di dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari di Venezia.
- Bosworth, Clifford E. (1976). *The Mediaeval Islamic Underworld: the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, 2 vols. Leiden: Brill.
- Bosworth, Clifford E. (1983). «The Persian Impact on Arabic Literature». Beeston, Alfred F.L.; Johnstone, Thomas M.; Serjeant, Robert B.; Smith, Gerald R., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 483-96.
- Bosworth, Clifford E. (1988). s.v. «Balādorī». *Encyclopædia Iranica* 3, 570-1. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/baladori-abul-hasan>.
- Browne, Peter (1900). «Some Account of the Arabic Work entitled "Niháyatu'l-irab fi akhbári'l-Furs wa'l- 'Arab," particularly of that part which treats of the Persian Kings». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1900*, 195-59.
- Campanini, Massimo (2004). «Il buon governo nel pensiero islamico della decadenza». Pandolfi, Alessandro (a cura di), *Nel pensiero politico moderno*. Roma: Manifestolibri, 119-51.
- Cantera, Alberto (2012). «Yima, son vara- et la daēna mazdéenne». Azarnouche, Samra; Redard, Céline (éds.), *Yama-Yima: variations indo-iraniennes sur la geste mythique/ Variations on the Indo-Iranian myth of Yama-Yima*. Paris: Collège de France, 45-66.
- Cazzato, Silvia V. (2013). *Ideologie Royale Iranienne au Debut de l'Islam* [Tesi di dottorato non pubblicata]. Parigi; Bologna: Ecole Pratique des Hautes Etudes; Università degli Studi di Bologna.
- Cereti, Carlo G. (2001). *La Letteratura Pahlavi*. Milano: Mimesis.
- Cipriano, Palmira (1985). «Individuo e autorità politico-religiosa nel Dēnkart». Biffi, Franco (a cura di), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa = Atti del V colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Roma: Libreria Editrice Lateranense, 291-308.
- Cristoforetti, Simone (2002). *Il Natale della Luce in Iran. Una festa del fuoco nel cuore di ogni inverno. Ricerche sul sada. Occorrenze, rituali e temi mitologici di una celebrazione cortese tra Baghdad e Bukhara, secc IX-XII*. Milano: Mimesis.
- De Blois, François (1990). *Burzōy's Voyage to India and the Origins of the Book of Kalīlah wa Dimnah*. London: Royal Asiatic Society.
- De Blois, François (1991). «The Pañcatantra: From India to the West, and Back». Grube, Ernst J. (ed.), *A Mirror for princes from India*. Bombay: Marg Publications, 10-5.
- Ernst, Carl W. (2003). «Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages». *Iranian Studies*, 36 (2), 173-95.
- Gnoli, Gherardo (1989). «On Kushan and Avestan Yima». De Meyer, Leon; Haerinck, Ernie (eds.), *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*, vol. 2, 919-27.

- Gnoli, Gherardo (1999). s.v. «Farr(ah)». *Encyclopædia Iranica* 9, 312-19.  
URL <http://www.iranicaonline.org/articles/farrah>.
- Grignaschi, Mario (1969). «La Nihāyatu-l-'Arab fī Aḥbāri-l-Furs wa-l-'Arab (Première Partie)». *Bulletin d'études orientales*, 22, 15-67.
- Grignaschi, Mario (1973). «La Nihāyatu-l-'Arab fī Aḥbāri-l-Furs wa-l-'Arab et les Siyaru Mulūki-l-'Aḡam du Ps. Ibn-Al-Muqaffa'». *Bulletin d'études orientales*, 26, 83-184.
- Gutas, Dimitri (2002). *Pensiero greco e cultura araba*. A cura di Cristina d'Ancona. Torino: Einaudi. Trad. di: *Greek Thought, Arabic Culture: the Graecop-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th c.)*. London; New York: Routledge, 1998.
- Ḥabīb, Muḥammad; Salīm Khan, Afsar Umar (1960). *The Political Theory of the Delhi Sultanate*. With an English translation of *Fatawa-i Jahandari* by Afsar Begum. Allahabad; Bombay; Delhi: Kitab Mahal.
- Humbach, Helmut (2004). «Yama/Yima/Jamšēd, King of Paradise of the Iranians». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 26, 68-77.
- de Jong, Albert (2016). «The Dēnkard and the Zoroastrians of Baghdad». Hintze, Almut; Stewart, Sarah; Williams, Alan (eds.), *Looking Back: Zoroastrian Identity Formation through Recourse to the Past*. London: I.B. Tauris, 223-38.
- MacKenzie, David (1986). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London; New York; Toronto: Oxford University Press.
- Madelung, Wilferd (1969). «The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and 'The Reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)». *Journal of Near Eastern Studies*, 28, 84-108.
- Marlow, Louise (2002). *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maškūr, Muḥammad Ḡavād (1389/2010). *Tārīḥ-i Siyāsī-yi Sāsānīyān*. Tehran: Duniyā-yi Kitāb.
- Molé, Marijan (1963). *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Panaino, Antonio C.D. (a cura di) (1999). *La novella degli scacchi e della tavola reale. Un'antica fonte orientale sui due giochi da tavoliere più diffusi nel mondo euroasiatico tra Tardoantico e Medioevo*. Milano: Mimesis.
- Panaino, Antonio C.D. (2013). «Mortality and Immortality: Yama's / Yima's Choice and the Primordial Incest». Sadovski, Velizar; Panaino, Antonio, *Disputationes Iranologicae Vindobonenses*, Bd. 2. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, 47-164.
- Panaino, Antonio C.D. (2014a). «Riflessioni sul concetto di Anno Cosmico». Gariboldi, Andrea; Ognibene, Paolo; Sadovski, Velizar (a cura di), *Sidera Viva. Studi Iranici di Storia della Mitologia Astrale, dell'Astronomia e dell'Astrologia Antica. Iranian Studies in History of Ancient Astral Mythology, Astronomy and Astrology*, vol. 2, 721-36.

- Panaino, Antonio C.D. (2014b). «Tempo infinito e tempo limitato nella tradizione mazdaica». Gariboldi, Andrea; Ognibene, Paolo; Sadovski, Velizar (a cura di), *Sidera Viva. Studi Iranici di Storia della Mitologia Astrale, dell'Astronomia e dell'Astrologia Antica. Iranian Studies in History of Ancient Astral Mythology, Astronomy and Astrology*, vol. 2, 747-54.
- Panaino, Antonio C.D. (2015). «Yima ed il “rifiuto” della *daēnā*- Ovvero dell'incestualità, della beatitudine e della morte tra ambigui ostacoli e seducenti trasparenze». Swennen, Philippe (éd.), *Démons iraniens. Actes du colloque international organisé à l'Université de Liège les 5 et 6 février 2009 à l'occasion des 65 ans de Jean Kellens*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 97-123.
- Panaino, Antonio C.D. (2016). «Between Astral Cosmology and Astrology. The Mazdean Cycle of 12,000 Years and the Final Renovation of the World». Williams, Alan; Stewart, Sarah; Hintze, Almut, *Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*. London; New York: I.B. Tauris, 113-33.
- Piras, Andrea (2017). «X<sup>v</sup>arənah- and the Garlands. Notes about the Avestan and Manichaean Yima». Morano, Enrico; Provasi, Elio; Rossi, Adriano V. (eds.), *Studia Philologica Iranica. Gherardo Gnoli Memorial Volume*. Roma: Scienze e Lettere, 311-23.
- Shaked, Shaul (1995). «From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission». *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural*. Brookfield (VT): Variorum, 31-67.
- Tor, Deborah G. (2012). «The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership: Antagonism or Assimilation». Bernheimer, Teresa; Silverstein, Adam J. (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*. Oxford: Oxbow Books, 145-63.