



Il tema della Perla: gli *Atti di Tommaso* e gli *Inni sulla Perla* di Efrem il Siro

Paola Ricchiuti

Università degli Studi di Bergamo  

<https://www.doi.org/10.5209/cfcg.103698>

Recibido: 30 de junio de 2025 • Aceptado: 2 de septiembre de 2025

Sommario: Negli *Atti* di Tommaso, composti intorno al III secolo d.C., è incluso l'*Inno della Perla* che è riconducibile ad una visione gnostica del mondo. Esso narra di un mito salvifico in cui il protagonista, un giovane principe, partendo dall'Oriente, riesce a recuperare, in Egitto, una perla custodita da un serpente. Ciò consente al protagonista di tornare in patria e di poter rivestire un ruolo nel regno del padre. La Perla, nel simbolismo cristiano, è divenuta emblema di Cristo, della sua nascita verginale e del regno dei Cieli. Questo tema lascia tracce, in area siriana, nel cristianesimo del IV secolo d.C. nei cinque *Inni sulla Perla* composti da Efrem il Siro, che, con immagini di forte suggestione, in cui mondo naturale e mondo spirituale sono strettamente legati, fa della Perla il simbolo perfetto della bellezza della fede.

Parole chiave: perla, anima, simbolo, bellezza, salvezza.

ENG The theme of the Pearl: the Acts of Thomas and the Hymns on the Pearl by Ephrem the Syrian

Abstract: In the Acts of Thomas, composed around the 3rd century AD, the *Hymn of the Pearl* is included, which can be traced back to a Gnostic view of the world. It tells of a salvific myth in which the protagonist, a young prince, starting from the East, manages to retrieve a pearl guarded by a serpent in Egypt. This allows the protagonist to return home and assume a role in his father's kingdom. In Christian symbolism, the Pearl has become emblematic of Christ, his virgin birth, and the kingdom of Heaven. This theme leaves traces in the Syriac area in the Christianity of the 4th century AD in the five *Hymns on the Pearl* composed by Ephrem the Syrian, who, with images of strong suggestion, where the natural world and the spiritual world are closely linked, makes the Pearl the perfect symbol of the beauty of faith.

Keywords: pearl, soul, symbol, beauty, salvation.

Sommario: 1. Premessa. 2. Il simbolismo della perla nell'*Inno della Perla* degli *Atti* di Tommaso. 3. La bellezza della perla negli *Inni sulla Perla* di Efrem il Siro.

Como citar: Ricchiuti, P. (2026). Il tema della Perla: gli *Atti di Tommaso* e gli *Inni sulla Perla* di Efrem il Siro. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)*, 36, 235-248.

Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ
ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας· εὐρῶν δὲ ἓνα
πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα
εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν¹.
Mt 13, 45-46

1. Premessa

Nel Vangelo di Matteo, il tema della perla compare in riferimento al Regno dei cieli: in una similitudine esso è come perla di grande valore che induce alla rinuncia di tutti i propri beni pur di ottenerla. È significativo che proprio nel Vangelo di Matteo compaia questo termine di paragone (μαργαρίτα), poiché esso è quello che «maggiormente rispecchia le caratteristiche del genio semitico, ed emana il profumo della terra palestinese»². Nella sua meditazione sul regno di Dio fra gli uomini Matteo inserisce il termine di origine orientale – μαργαρίτα appunto - tradotto con 'perla'³. Tra le pietre preziose questa è particolarmente pregiata per la sua origine; il fatto che essa sia frutto di una "concrezione" concepita "nella carne" non "dalla carne"⁴ facilmente la assimila a Cristo. La conchiglia/ostrica suggerisce una nascita verginale. La perfezione della perla è naturale e non necessita di alcuna lavorazione per essere portata a forma regolare e brillante lucentezza. La bellezza perfetta, naturalmente sferica, di questa gemma si presta ad essere letta come immagine di una perfezione "altra", spirituale, meta di un percorso sfiancante ma che promette gioia duratura.

2. Il simbolismo della perla nell'Inno della Perla degli Atti di Tommaso

Negli *Atti* dell'apostolo Giuda Tommaso, che si fanno risalire al III secolo, l'apostolo dinanzi al re Mazdai si rifiuta di rivelare sulla base di quale potere egli operi. Perciò viene incarcerato. In prigione Giuda Tommaso è contento poiché il Signore lo sottopone a dure prove per amor suo e ringrazia il Signore. Tutti coloro che sono in prigione con lui gli chiedono di pregare anche per loro. Tommaso esegue quanto gli è richiesto e quindi «si [siede] e [prende] a cantare quest'inno»⁵.

Qui si inserisce l'*Inno o Canto della Perla* (detto anche *dell'Anima*) degli *Atti* di Tommaso: esso si presenta in diverse varianti, con diverse difficoltà interpretative e lezioni congetturali svariate proposte dagli studiosi⁶, si ritiene cronologicamente anteriore agli *Atti*, con i quali potrebbe,

¹ «Il Regno dei cieli è ancora simile ad un mercante che cerca perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutto il suo avere e la compra», trad. it. Rossano (1983: 133).

² Rossano (1983: 33).

³ Rossano (1983: 33-34, 36). Il termine μαργαρίτα ha corrispettivo siriano in *marganita*: potrebbe trattarsi di un grecismo ma forse all'origine è il termine accadico *marchashu*, pietra preziosa. Tra III e IV secolo il motivo della perla è condiviso anche nel contesto geografico mesopotamico in cui la metafora principale alla perla attribuita rappresenta l'unicità della divinità; una sorta di parola di Dio nascosta entro forma materiale. Ad essa si può pervenire impegnandosi in una ricerca. Nel giudaismo, ad esempio, le perle sono simbolicamente associate alla Torah e alla Sapienza (*Proverbi* 3,15, solo a titolo esemplificativo). Parpola (2001: 181-193). Sulla connessione dell'*Inno* con il mondo iranico vedasi Russell (2002: 29-100; 2004: 603-605).

⁴ Fredrikson (2003: 283-317, 284-290, 292); Graffn, (1967: 130-131); Brock, (1999: 121); Palmer (1999: 101) sul significato della perla in Efrem; Aravackal (2021: 21 sgg.) sull'utilizzo dell'immagine della perla in Efrem e sul significato della stessa. Vergani (2005, edizione digitale 2015: 67): il tema della Perla è recuperato anche da Isacco di Ninive nel VII secolo. Nevsky (2021: 313-337) indugia sui significati simbolici della perla, nello specifico dell'analisi dell'Omelia sulla Croce (II, XI) di Isacco di Ninive, in relazione anche allo zoroastrismo e più in generale sulla perla nella teologia siriana. Il tema si protrae fino alla fine del XIII secolo nella figura di Abdisho bar Berika che dedica un trattato, *Marganitha*, alla verità della fede. Sempre sul simbolo della perla in Isacco di Ninive vedasi Alfeyev (2015: 16-17).

⁵ Moraldi (1971: 1310-1319); Poirier (1981: 199): la versione siriana definisce il canto *madraša* mentre quella greca dice ψαλμός. Si specifica che qui si è seguita la suddetta edizione del testo del Poirier, sebbene ne esista una del 2021 (*Deuxieme Edition, Revue et Augmentee*, Turnhout, Brepols, 2021) che è stata si consultata, ma non differisce dalla precedente per quanto qui di interesse.

⁶ Circa le versioni italiane del testo: Erbetta (1975); Moraldi (1971); Angelino (2005). Qui si fa riferimento, nel citare il testo dell'*Inno* in italiano, alla traduzione condotta da C. Angelino. Circa il testo greco il riferimento è all'edizione curata da Bonnet (1959). Vd. Muñoz Gallarte (2017: 245-265), in particolare 246-248 sulle problematiche dell'affermare la lingua originale in cui il canto sia stato scritto, per concludere che non necessariamente la versione greca sia una traduzione di una versione siriana. Il problema si presenta

almeno apparentemente, non mostrare alcuna necessaria connessione⁷. La versione greca ci giunge dal codice *Vallicellianus* B35⁸ e da una parafrasi di Niceta di Tessalonica⁹.

Nell'*Inno* si narra che un giovane principe dall'Oriente sia inviato dal padre in Egitto per cogliere una perla custodita da un serpente. Se l'impresa riuscirà, egli sarà erede del trono paterno. Giunto in Egitto, però, il principe dimentica il suo compito, si addormenta. Dalla terra del padre gli giunge quindi una lettera dei genitori che, consapevoli dell'accaduto, esortano il figlio a riprendersi. Il principe così si risveglia, recupera la perla e ritorna alla casa paterna dove reindossa la preziosa veste che lì aveva lasciato ed in essa egli si riconosce. È ora pronto ad assumere un ruolo nel regno del padre.

Il canto è stato variamente interpretato, ma fondamentalmente le varie linee interpretative si possono far confluire in due "filoni"¹⁰: se l'inno sia il prodotto di una comunità gnostica, che delinea un canto salvifico, oppure se l'inno sia cristologico, espressione sentita del cristianesimo siriano sviluppatosi nei primi secoli dopo Cristo specialmente nella comunità di Edessa, dove un primitivo nucleo giudeo-cristiano si richiama alla predicazione proprio dell'apostolo Giuda Tommaso¹¹.

Carlo Angelino sintetizza chiaramente le posizioni critiche nella prima e nella seconda metà del Novecento¹². Fino agli anni Cinquanta ci si è orientati verso l'interpretazione che vede nell'*Inno* una trasfigurazione poetica del messaggio di salvezza della gnosi iranica¹³, con alcune analogie con la tradizione religiosa indiana¹⁴.

Ma dopo la scoperta nel 1945 della biblioteca gnostica di Nag Hammadi e, nel 1956, la pubblicazione del Vangelo di Tommaso anche l'*Inno* è stato poi letto in diversa luce¹⁵: si sono rintracciate in queste forme espressive (particolarmente nei λόγια del Vangelo di Tommaso, detti sapienziali e detti profetici del Cristo¹⁶) i testi di una linea di sviluppo dipartita dalla comunità gerosolimitana, che ha originato differenti concezioni sull'operato di salvezza del Cristo. In particolare la missione di Tommaso – e dunque anche la raccolta di λόγια nel Vangelo di Tommaso – è seguita da una tradizione indipendente da quella confluita nei Vangeli canonici e si è diffusa specialmente nelle regioni della Siria orientale ed in particolare nei dintorni di Edessa¹⁷.

Nel Vangelo di Tommaso viene ribadito l'invito alla conoscenza di sé che, a sua volta, coincide con la conoscenza di Cristo e l'annuncio della presenza del regno del Padre è nella stessa persona di Gesù. La salvezza è data in Cristo stesso, non in eventi futuri. La via della salvezza è nella conoscenza del sé autentico, dell'origine divina dell'uomo, «dell'unità con il Salvatore inteso

complesso: sebbene sia accreditata l'ipotesi della originale versione siriana, non mancano voci che ipotizzano che la versione greca sia originale oppure le due versioni, greca e siriana, siano contemporanee. A tal proposito vedasi Roig Lanzillotta (2015: 105-134; 2024: 1-24) e Narro (2024: 131-152). A favore della versione siriana si è recentemente espresso Monferrer Sala (2024: 153-178).

⁷ Hartin (2020: 239-253) analizza gli *Atti* di Tommaso secondo una prospettiva di critica narrativa, in particolare relativa al ruolo del personaggio di Tommaso. In quest'ottica possiamo osservare che l'inno dà senso all'episodio narrativo in cui è collocato negli *Atti* e non può essere considerato separatamente. Sulla figura dell'apostolo Tommaso vedasi Narro (2023).

⁸ *Vallicellianus* B35 o U, di recente pubblicazione con apparato critico di Muñoz Gallarte & Narro (2025). Sulla tradizione manoscritta greca degli atti di Tommaso e in particolare sul *codex Vat. gr. 544* si rimanda a Muñoz Gallarte & Narro (2021a, 2021b, 2022). Accorta bibliografia relativa più generalmente agli *Atti* di Tommaso anche in Muñoz Gallarte & Narro (2023: 407-408).

⁹ Moraldi (1971: 1311); Poirier (1981: 285-304) sulla tradizione manoscritta del canto e sulla parafrasi di Niceta di Tessalonica; Vergani (2015: 67 ss.) considera forse la versione greca più vicina all'originale, poiché il testo siriano deve esserci giunto in una versione "ortodossa", depurata di ambiguità sul piano dottrinale; Muñoz Gallarte (2017: 249).

¹⁰ Angelino (2005: 7); Poirier (1981: 318) indica invece tre linee interpretative secondo una matrice ortodossa/cristiana, manichea e gnostica.

¹¹ Poirier (1981: 270) indica la sepoltura dell'apostolo Tommaso nei dintorni di Edessa secondo l'*Itinerarium* della pellegrina Egeria, 17, 1, 5-9; Muñoz Gallarte, 251.

¹² Angelino (2005: 8).

¹³ Angelino (2005: 8-10); Poirier (1981: 103); Jonas (1991); Jonas (1967: 90-104); Puech (1985: 429-432); Nitoglia (2006: 13-19); Giannetto (2006: 15-21).

¹⁴ Fredrikson (2003: 284-285).

¹⁵ Angelino (2005: 10); Puech (1985: 428-429).

¹⁶ Guillaumont (1981: 197); Culianu (1985: 58-62).

¹⁷ Puech (1985: 359); Segal (1970); Ross (2001: 46-53).

come Presenza stessa della sapienza divina»¹⁸. In questi tratti si sono dunque visti non tanto testi gnostici ma i tratti primitivi di una cristologia sapienziale che risale alla predicazione apostolica¹⁹.

L'inizio e la fine sono legati dalla discesa sotterrica della sapienza nella materia: la ricerca del soffio divino smarrito nel precipitare del mondo verso il male è salvifica: il principe va alla ricerca della Perla per salvarla, per ricondurla in cielo.

In linea con il nostro assunto ci focalizziamo qui sul termine specifico della "perla".

Il Klijn²⁰ nota che uno dei punti nodali dell'inno è il definire il significato della perla ed osservare la sua descrizione. Circa le voci²¹ che vedono una forma di salvezza/redenzione nella funzione salvifica del recupero della perla, sempre il Klijn nota che la parola 'redenzione/redentore' non compare mai nell'inno e nemmeno si insiste su una "miserabile" situazione in cui la perla possa essere trovata. Infine la perla è offerta al padre.

La perla di fatto è citata in relativamente pochi stralci dell'inno²²:

I, 15

Ἐὰν κατελθῶν εἰς Αἴγυπτον
κομίσης ἐκεῖθεν τὸν ἕνα μαργαρίτην τὸν ὄντα ἐκεῖ περὶ τὸν
δράκοντα τὸν καταπτότην,

II, 9

ὥρμων δὲ ἐπὶ
τὸν δράκοντα τὴν ταχίστην καὶ περὶ τὸν τούτου φωλεὸν κατέλυον, ἔ
πιτηρῶν νυστάζει καὶ κοιμηθῆναι τοῦτον, ὅπως μου
τὸν μαργαρίτην ὑφέλωμαι.

II, 18-19

ἐνεδυσάμην δὲ αὐτῶν τὰ φορήματα, ἵνα μὴ ξενίζωμαι
ὡσπερ ἔξωθεν ἐπὶ τὴν τοῦ μαργαρίτου ἀνάληψιν...

II, 23-24

ἦλθον δὲ καὶ ἐπὶ τὸν μαργαρίτην, ἐφ' ὃν οἱ πατέρες μου ἀπεστάλκασίν με, ...

III, 14

μνημόνευσον τῆς ἐσθῆτός σου τῆς χρυσοπάστου· μνημόνευσον
τοῦ μαργαρίτου δι' ὃν εἰς Αἴγυπτον ἀπεστάλης.

IV, 8

ὑπεμνήσθην δὲ καὶ τοῦ μαργαρίτου...

IV, 11-12

ἀρπάσας δὲ τὸν μαργαρίτην ἀπέστρεφον πρὸς
τοὺς ἐμοὺς ἀποκομίσας πατέρας.

V, 13

χρυσῶ πεποίκιλτο καὶ λίθοις τιμίοις καὶ μαργαρίταις
χροιά πρεπούση·

VI, 21

μετὰ τῶν ἐμῶν δώρων καὶ τοῦ μαργαρίτου²³.

Pur avendo fatto riferimento alla traduzione della versione greca, anche nella versione siriana compaiono tutte le citate menzioni della perla che, complessivamente, non sono molto numerose,

¹⁸ Angelino (2005: 12); λόγιον 18 *NHC* II, 36, 9-17.

¹⁹ Angelino (2005: 12-13). Vengono qui riassunte le posizioni di Quispel (1967) e Hengel (1979: 147-188).

²⁰ Klijn (1960: 154-164); Muñoz Gallarte (2017: 252).

²¹ Klijn (1960: 156 nota 8; 157 nota 9).

²² Testo di riferimento usato per il greco, come da TLG, *Acta, Apocryph., Hagiogr.*, M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, vol. 2.2, Leipzig, Mendelssohn, 1903 (repr. Hildesheim, Olms, 1972): 99-288.

²³ I, 15 «...se, una volta disceso in Egitto, di là riporterai la perla, l'unica, che giace negli inferi, dal serpente assediata che inghiotte ogni cosa, ...»; II, 9 «...verso il serpente rivolsi i miei passi. Per sottrargli la perla, ...»; II, 18-19 «Ma io le vesti di quelli indossai per non apparire straniero, come chi, venuto da fuori, cospiri per riprendersi la margherita»; II, 23-24 «Scordai anche la perla per cui ero stato mandato»; III, 14 «Ricordati della veste d'oro trapunta! Della perla per cui scendesti in Egitto!»; IV, 8 «Mi ricordai della perla»; IV, 11-12 «Feci mia la perla e ripresi il cammino verso la casa del padre»; V, 13 «...oro e pietre di sommo valore e perle delle più pregiate»; VI, 21 «insieme, con i miei doni e la perla, ...» (trad. it. Angelino 2005: 21-43).

ma scandiscono le tappe del percorso del principe: il contenuto della missione – l'intento del compito da portare a termine – la dimenticanza del compito – il compito ricordato e realizzato – l'offerta del premio conquistato.

Tale svolgimento denota il fatto che la perla non abbia particolare importanza nell'inno, anzi si riduca ad essere soltanto un "medium" e – rispetto a questa – grande parte dell'inno riguarda il vestito prezioso (V, 10-14)²⁴.

Il Klijn accenna al fatto che la traduzione dal siriano potrebbe accettare il valore di «una perla», mentre il greco sceglie di specificare l'unicità della perla con il «numero uno» (I, 15)²⁵, che ne sottolinea l'unicità e la specialità. Secondo lo studioso questo non porterebbe ad una reale differenziazione delle interpretazioni, data l'indiscutibile identificazione di quella perla in particolare ed è qui che il confronto con il Vangelo di Matteo 13, 45-46 diventa esplicito: «l'unica» perla molto preziosa è comparata con «le altre perle» e quindi spicca per superiorità. Come è il regno dei cieli, così è un uomo che trova la perla.

Anche nell'inno compare la differenza tra l'unica perla e le perle "al plurale": la bellissima veste rivestita infine dal principe è tempestata di «oro e pietre di sommo valore e perle delle più pregiate»²⁶, ma la perla rimane da esse separata poiché ha funzione sua specifica («con i miei doni e la perla»).

Circa la matrice gnostica dell'inno va considerato che il pensiero gnostico è essenzialmente anticosmico²⁷; il mondo come luogo della materia, dell'ignoranza, del male è rappresentato dall'Egitto. Ed altro "cardine fondamentale" della gnosi è che nell'uomo, ma non in ogni uomo, è un elemento divino. Il mito soteriologico garantisce allo gnostico che egli tragga origine dalla sfera della trascendenza e che la sua sostanza trascendente sia rimasta integra nella mescolanza con l'esistenza temporale. L'uomo può ridestare in sé la scintilla divina²⁸. L'inno della perla, attraverso immagini poetiche, ripropone questi tratti essenziali dello gnosticismo attraverso le vicende del giovane principe e dà senso alla esistenza spazio-temporale ponendola tra un passato e un futuro al di là del mondo e del tempo. Ecco che diventa determinante interpretare il simbolismo della perla. La Nosari²⁹ ricorda il principio luminoso generalmente legato alla perla imprigionata nelle tenebre oppure l'anima che è caduta ed è rimasta imprigionata nel corpo materiale. Ciò è visto in contrasto con l'interpretazione del Klijn che invece dice la sostanziale marginalità della perla.

La perla porta però con sé un duplice simbolismo legato all'acqua ed alla luna³⁰: la perla suggerisce una nascita verginale, simbolo essenziale ed eccezionale della femminilità creatrice, la perla dentro l'ostrica. Associata all'elemento dell'acqua perché la perla si trova nel fondo degli abissi marini e legata alla luna nelle sue proprietà rigenerative cicliche, come le fasi lunari, essa è nascita, vita, morte, rinascita³¹. Poi la perla è perfetta, rotonda ed uguale in tutte le sue parti, trasparente, luminosa, pura, è luce intellettuale conquistata dopo gravosa evoluzione spirituale.

La Nosari così sintetizza la "missione" dello gnostico: «Quando lo gnostico ha trovato la perla, il compito della sua vita è compiuto»³². Essa è il simbolo che porta alla salvezza.

Funzione simile a quella della perla nell'inno è riscontrabile nel Vangelo di Filippo, dove si evidenzia come la perla mantenga sempre e comunque il suo valore, principalmente il suo vincolo con la divinità³³. Anche nei λόγια del Vangelo di Tommaso – λόγιον 76 – ritorna il tema della perla, con lo stesso motivo del Vangelo di Matteo.³⁴ Probabilmente la ripresa del motivo

²⁴ Klijn, (1960: 158); Muñoz Gallarte (2017: 260).

²⁵ Klijn (1960: 260).

Klijn (1960: 158); in greco l'espressione sottolinea l'unicità numerica.

²⁶ Angelino (2005: 39).

²⁷ Giannetto (2006: 22-27); Nosari (1992: 431-471, in particolare 433); Omodeo (1958); Omodeo (1946: 335); Sfameni Gasparro (2005: 369-411).

²⁸ Nosari (1992: 434); Poirier (1981: 163); la perla è "il sacramento della gnosi"; Fredrikson (2003: 302), Capuana (2023: 9-11), Piras (2025: 3-5) sulla dimensione gnostica della perla.

²⁹ Nosari (1992: 438).

³⁰ Nosari (1992: 439); Fredrikson (2003: 302); Muñoz Gallarte (2017: 260).

³¹ Nosari (1992: 439).

³² Nosari (1992: 440).

³³ Muñoz Gallarte (2017: 260).

³⁴ Logion 76 NHC II, 46, 13-22.

avvalora l'ipotesi dell'appartenenza "comune" ad un cristianesimo primitivo di matrice orientale di tali spunti e simboli.

Per lo gnostico, per arrivare alla perfezione, bisogna prima di tutto perfezionare sé; egli si separa dal suo io, entra nel mondo materiale, per ritornare dopo processo di prova all'origine³⁵.

Ancora due elementi sollecitano ed avvalorano il ritrovamento della perla, nell'inno: la lettera ed il serpente. La prima funge da "sollecito", un monito da parte della famiglia del principe perché il giovane si riscuota e continui nella sua missione; il secondo come minaccioso sorvegliante della perla che vada affrontato con coraggio.

Il principe, che era stato accompagnato in Egitto da due guide³⁶, è lasciato solo perché possa da solo affrontare la sua prova. Ma il principe non ha immediatamente tutto il coraggio che serve per la sua impresa; maschera il suo aspetto ed indossa una veste "egiziana"; cerca cioè di uniformarsi a quella esperienza mondana in cui si trova per non apparire "straniero". Ciò però lo induce ad un sonno profondo, fitto di oblio e dimenticanza. Da solo non si può risvegliare. I suoi familiari sanno di lui e capiscono che è il momento di intervenire con il loro aiuto. «I miei padri mi videro e si addolorarono»³⁷: i verbi greci che esprimono tale condizione dei genitori del giovane principe indicano prima di tutto una percezione sensoriale, quasi fisica, che diventa poi percezione intellettuale e dà origine alla sofferenza.

Essi tutti spediscono la lettera, padre, madre e fratello, la famiglia intera. La lettera ha toni caldamente esortativi ed invita ad ascoltare «la parola» (ῥημάτων), invita a ricordarsi della perla, oggetto della missione.

Nel testo siriano, non in quello greco, con immagine mitologica la lettera vola «nelle sembianze di un'aquila»³⁸ quasi portasse con sé il potenziale attacco al serpente custode della perla³⁹. L'aquila riconduce alla sfera celeste tanto quanto il serpente a quella terrestre, l'antitesi e contrapposizione tra spirituale e materiale. Infatti, alla ricezione della missiva, subito il principe si desta e si muove contro il serpente. Anzi, ancor prima della reale lettura della lettera, essa si trasforma in discorso, veicolato da una «voce» (φωνή) che «suona»⁴⁰: essa è parola che parla nella mente, «il segno d'intesa nella mente impresso e nel cuore»⁴¹, prima ancora di essere missiva vera e propria, che viene «afferrata, baciata, letta» dal principe.

Il giovane dunque senza indugio «incanta» il serpente, lo «stanca» nella versione greca (κατεπόνεσα) e questo si assopisce, come in "uno scambio di ruoli" rispetto alla prima parte della vicenda: ora non è più il serpente ad essere vigile ma il giovane principe che mette in campo le sue armi e non sono le armi della forza fisica quanto quelle della forza della mente. E il serpente non può che cedere, assopirsi a sua volta. Τὰ νοητὰ ὄπλα dice Niceta di Tessalonica nella sua parafrasi: le armi "mentali". Nel suo commento Niceta definisce «armi intelleggibili» quelle con cui si sono fronteggiati gli Egiziani e il serpente. Niceta vede nel racconto dell'Inno una allegoria della storia della salvezza⁴².

Circa la funzione del serpente, va tenuto presente che esso non sempre ha ruolo di tentatore oppure di "guardia minacciosa" ma esso può svolgere anche il ruolo di "istruttore", ad esempio di colui che – in contesto biblico – rivela ad Adamo ed Eva la conoscenza, che era stata loro nascosta da Dio⁴³. In questa prospettiva nell'inno della perla la lettera, piuttosto che il serpente, gioca il ruolo del serpente rivelatore e tale lettera, dovuta all'onniscienza del padre, è annuncio di ciò che va compiuto, come la predicazione evangelica⁴⁴. Ma non è trascurabile il fatto che la conquista della perla acquisti il valore di prova da superare in grado di migliorare il principe e di rendere palese, "agli occhi di tutti", il suo merito al regno proprio grazie al serpente che fa da "barriera"

³⁵ Menard (1968: 293).

³⁶ Nosari (1992: 442; 467 nota 46).

³⁷ Angelino (2005: 29). III, 110. Il verbo greco è ἤσθοντο che indica la percezione "sensoriale" con cui i genitori percepiscono lo stato di dimenticanza del figlio, a cui segue la sofferenza: ἔπαθον.

³⁸ Moraldi (1971: 1316).

³⁹ Nosari (1992: 468); Muñoz Gallarte (2017: 251, nota 44).

⁴⁰ Poirier (1981: 163): la stessa espressione è presente nella parafrasi dell'Inno di Niceta di Tessalonica, I. 98.

⁴¹ Angelino (2005: 32-33). IV, 111.

⁴² Nosari (1992: 467, nota 50); Poirier (1981: 285-304; 368).

⁴³ Poirier (1981: 163); Voprada (2016: 424); Jonas (1991:108-110).

⁴⁴ Poirier (1981: 163).

alla gemma. Il coraggio sta nell'affrontare l'animale pauroso non tanto nel cogliere la perla in sé. Ecco che allora il serpente (ὄφιδιον) riveste una funzione positiva di avversario degno. Il serpente dell'inno rappresenterebbe pertanto quella fase di vita e passioni mondane che il principe riesce a superare grazie al suo desiderio di salvezza che lo induce ad una forma di autocontrollo⁴⁵.

La perla è dunque conquistata e consente il buon successo della missione che – però – necessita di un'ultima tappa per concludersi: lasciare la veste egizia e riprendere la veste preziosa che i genitori avevano dato al figlio. La veste trapunta di pietre preziose è il doppio celeste dell'io, la sua immagine perfetta, nella quale riconoscersi e trovarsi in assoluta verità⁴⁶. «Ora Uno eravamo di nuovo»: il riconoscersi integri significa ritrovarsi e riconoscersi nel senso più profondo, quindi – ritornati all'origine – si è pronti per il ritorno al padre, in totale armonia.

La luce è il vero filo conduttore da seguire: nella fase del sonno buio del principe irrompono la lettera con la sua luce, la perla, la veste preziosa⁴⁷. E la perla è veramente in posizione mediana a sintetizzare un percorso che conduce alla salvezza.

3. La bellezza della perla negli *Inni sulla Perla* di Efrem il Siro

Efrem il Siro opera, nel IV secolo d.C., nel contesto geografico e culturale di Nisibi, dove nasce, luogo di frontiera romana-persiana, e di Edessa⁴⁸. A Nisibi, città originaria di Efrem, è fondata la scuola teologica, ad opera del vescovo Giacomo, che traduce in siriano i Padri Greci e da cui esce Efrem stesso. Dopo la cessione di Nisibi ai Sassanidi nel 363 d.C., la comunità cristiana abbandona la città ed Efrem si trasferisce ad Edessa dove trascorre il suo ultimo decennio di vita. Muore nel 373 d.C.

La città di Edessa riceve il Vangelo abbastanza presto⁴⁹, forse tramite i Marcioniti o forse tramite missionari cristiani arrivati dalla Palestina, con vene qumraniche e – probabilmente – influenze giudeo-cristiane. La popolazione vive in un contesto di intrecci culturali, giudei, greci, sette gnostiche, encratismo, paganesimo esoterico. Proprio la visione caratteristica di questa città⁵⁰ mostra tratti sintetici e simbolici della realtà, che è propria della fede cristiana, piuttosto che l'approccio analitico e speculativo del pensiero greco.

In linea con quanto descritto vanno letti gli *Inni sulla Perla* (cosiddetti gli *Inni* 81-85 della raccolta degli *Inni sulla Fede*). Essendo parte degli Inni sulla Fede, essi si inseriscono in una “presa di posizione” di Efrem circa i pericoli che il Cristianesimo avrebbe corso durante la controversia ariana. Secondo Efrem, gli Ariani sarebbero stati irrispettosi scrutatori del mistero divino, mentre Efrem sostiene la contemplazione invece dell'“indagine” su Dio e il mondo⁵¹. Caratteristica specifica di Efrem è quella infatti di scegliere la poesia per fare teologia e in ciò la via dimostrativa e quella simbolica risultano complementari, legate da una dimensione intuitiva: mondo naturale e mondo spirituale sono strettamente interconnessi, verticalmente ed orizzontalmente⁵². Accanto al mondo materiale, una fitta rete di “collegamenti” nella realtà della creazione divina, esiste un mondo più propriamente divino che Efrem chiama “Verità”. Tra Dio e il mondo è presente una voragine (*chasma*) che può essere attraversata solo dalla sponda di Dio e serve un atto di autorivelazione divina perché noi riusciamo ad essere consapevoli della divinità⁵³.

⁴⁵ Muñoz Gallarte (2017: 259).

⁴⁶ Nosari (1992: 444-445).

⁴⁷ Angelino (2005: 27-43).

⁴⁸ *Efrem Siro* in *Biblioteca Sanctorum*, IV (1964: 944-949); De Halleux (1983: 331).

⁴⁹ Siniscalco (2005: 157); Segal (1970).

⁵⁰ Siniscalco (2005: 183).

⁵¹ Vergani (2015: 253, nota 18). Come nel testo citato, gli *Inni* saranno qui numerati da I a V.

⁵² Brock (2013: 91-106; in particolare 2); Graffn (1967: 129-149); Brock (1999: 42-43); Brock (1999a); Brock (1977: 243-250); Chialà (2014); Martínez (1991: 5-32); Den Biesen (2002: 32); Den Biesen in https://www.academia.edu/8218984/Efrem_il_Siro [consultato il 22-7-2022]:1-13; De Halleux (1973: 35-54); De Halleux (1983: 328-355); Bou Mansour (1988); El-Khoury (1985: 93-99); Murray (1975-1976:1-20); Murray (1975); Ponso in <https://independent.academia.edu/AndreaPonso> [consultato il 22-7-2022]: 1-27; Shepardson (2008: 69-105); Terzoli (1972); Zannini (2002: 221-223); Averincev (2001: 39-78), evidenza in particolare la situazione dell'immagine nella poesia di Efrem il Siro e la densa materialità che la caratterizza, seppur non troppo plastica.

⁵³ Brock (2013: 2-3); Brock (1999a); Chialà (2014: 68-69).

Tentare di descrivere Dio è arrogante e blasfemo insieme (*Inni sulla Fede* 44,7). Efrem dunque procede per mezzo del paradosso che innesca lo stupore e permette di avere una intuizione della realtà divina che è la Verità senza la pretesa “folle” di una compiuta comprensione; per spiegare questa teologia del paradosso il Brock adduce un esempio⁵⁴: si può immaginare un cerchio con un punto al suo centro, dove il punto rappresenta l'aspetto di Dio indagato. L'approccio simbolico pone coppie opposte in modo “paradossale” e le pone in punti opposti attorno alla circonferenza. Il punto centrale è lasciato indefinito ma si può intravedere qualcosa della sua natura e delle sue caratteristiche unendo tra di loro i differenti punti opposti dati dai paradossi sulla circonferenza, fornendo una comprensione dinamica. La sfericità della perla suggerisce la facilità di rappresentare il paradosso.

Efrem procede in un interscambio tra individuale e collettivo che si muovono nell'esistenza di due tempi: quello storico e quello sacro. Il primo procede linearmente con un prima e un dopo; il secondo è valido in qualsiasi momento poiché è solo il contenuto ad avere importanza e non la sua collocazione temporale. In tal senso il sacro si manifesta in una sorta di eterno presente.

Oltre al paradosso, Efrem utilizza altri strumenti per rappresentare la sua teologia: *raza*, un repertorio di immagini e metafore, *tupse*⁵⁵.

Ai nostri scopi, nell'indagine sugli inni sulla perla, i primi due strumenti hanno ruolo preminente. *Raza* è parola di origine iraniana, traduce il greco μυστήριον, nel testo aramaico ha il valore di ‘segreto’⁵⁶. Tale parola può essere resa anche con ‘simbolo’ nel senso del termine che ‘ha un significato nascosto’, cioè le connessioni non palesemente evidenti tra mondo materiale e realtà divina. I *raze* vanno scoperti e cercati tanto nella Natura (creato) che nel Libro (Bibbia). Come una rivelazione trasparente dei misteri. Efrem ricorre qui all'immagine dell'occhio interiore cui la fede consente di vedere ciò che va oltre la pura percezione visiva⁵⁷.

Circa il repertorio di immagini e metafore considerate da Efrem, possiamo focalizzarci proprio sugli *Inni* in oggetto⁵⁸. La veste di Luce, da indossare e togliere, e poi la perla, che dimostra chiaramente come i *raze* si trovino nella Natura. La perla offre molteplici significati proprio in relazione all'ambito naturale. I *tupse* sono ‘tipi’. Come i *raze* servono da indicatori delle interconnessioni tra il mondo materiale e la realtà divina, così anche i ‘tipi’ svolgono una funzione simile, in particolare nell'ambito del testo biblico. Efrem fa ampio ricorso alla tipologia. Quando mette in evidenza le connessioni tipologiche tra diversi passi della Scrittura e la vita della Chiesa, lo scopo di Efrem non è soltanto offrire una serie di interpretazioni simboliche appoggiate su immagini (cosa che di certo fa); la sua intenzione principale è invece suscitare nei lettori un senso di stupore e la consapevolezza dei molteplici modi in cui un determinato brano può essere compreso spiritualmente⁵⁹.

In ogni punto degli scritti di Efrem è presente una dialettica tra il Nascosto (*kasyata*) e il Rivelato (*galyata*), vale a dire tra trascendenza ed immanenza di Dio⁶⁰. I *raze* sono cose nascoste che fungono da indicatori per ciò che sarà nell'*eschaton* pienamente rivelato. I *raze* non servono solo da indicatori di una realtà divina nascosta ma, allo stesso tempo, possiedono una qualità rivelatrice e quanto più chiaramente il *raza* è percepito dall'occhio interiore del singolo individuo tanto più esso è rivelante.

La perla è questo: un simbolo/mistero di perfetta bellezza. Dal momento che Efrem, pur avendo una visione teologica coerente e ben pensata, non ha mai espresso questa visione in forma sistematica⁶¹, il suo approccio ha carattere essenzialmente dinamico e fluido, pertanto non si può costringere il suo modo di esprimersi per immagini a significati rigidi ed univoci.

⁵⁴ Brock (1999a: 23); già nel Vangelo di Tommaso il *logion* 17 (*NHC* II, 36, 5) procede con questo paradosso che innesca stupore ed aspettativa.

⁵⁵ Brock (2013: 3-6); De Halleux (1983: 345); Den Biesen (2022: 5); Chialà (2014: 64-65).

⁵⁶ *Raze* al plurale indica anche i misteri eucaristici, passando ad acquisire il significato di sacramento. El Khoury (1985: 93-94; 98).

⁵⁷ Brock (1999a: 76-81). Nel *Vangelo* di Tommaso, *λόγιον* 113.

⁵⁸ Brock (1999a: 6-8).

⁵⁹ Brock (2013: 91-106).

⁶⁰ Brock (1999a: 26).

⁶¹ Brock (1999a: 20); Aravackal (2021: 19-35).

Circa la perla ci limitiamo qui a quei richiami che, ad una lettura comparativa, possono esplicitamente essere ricondotti ad una conoscenza, almeno suggerita, degli *Atti* di Tommaso e rilevarne qualche diversità o analogia. Specificamente i richiami sono più frequenti negli *Inni* I-III ed in alcune parti dell'*Inno* V.

Riportiamo l'avvio dell'*Inno* I⁶²:

1. «Un giorno,
miei fratelli,
presi una perla:
vidi in essa i simboli
che si riferiscono al Regno',
le icone e le figure della grandezza [divina].
Divenne una fonte,
dalla quale bevvi
i simboli del Figlio.

Responsorio: Benedetto colui che paragonò a una perla il regno dell'Altissimo.

2. La posi, miei fratelli,
sul palmo della mia mano,
per poterla esaminare.
Mi misi a osservarla
da un lato:
aveva un solo aspetto
da tutti i lati",
[Così] è la ricerca del Figlio,
imperscrutabile,
poiché essa è tutta luce».

Appena Efrem rigira sulla mano la perla essa offre vari diversi simboli interpretativi: il richiamo più evidente è al passo del Vangelo di Matteo (13, 45-46) citato al principio dell'articolo e dunque la perla, citata numerose volte nel corso dei cinque inni, è connessione con il Regno, ma Efrem va oltre e aggiunge, nello sviluppo degli *Inni*, i significati simbolici di Verità, Fede, Chiesa, Maria, Verginità, Cristo stesso con il suo Corpo, fino ad un esplicito simbolismo eucaristico⁶³. Lo stesso Efrem, dando voce alla Perla stessa, sostiene la vastità simbolica in essa nascosta: *Inno* I strofa 10:

«Grande è il tesoro/ di simboli, che è nel mio seno».

Sottolineiamo le caratteristiche della perla che le sono peculiari: *in primis* la sua unicità: la perla è una, nel senso della sua eccezionalità, è una sola, integra in sé come integra è la Fede (IV, 10), uguale da ogni lato, perfetta e indivisibile.

Inno II, strofa 5 (e potrebbe essere anche correlato *Inno* IV, strofe 10, 12):

«Oh perla sola/ simbolo grande, / poiché unica/ è la tua figura!».

Inno V strofa 11:

«non sei che una».

L'insistenza sull'"uno" richiama da vicino la perla "unica" degli *Atti* di Tommaso.

Inno II strofa 3:

«Tu soltanto, o perla, sei frutto di generazione».

⁶² Vergani (2005: 17): questa è la traduzione in Italiano degli *Inni* di Efrem citata in tutto l'articolo; Martínez (1991:11): la traduzione in Spagnolo del Martínez è stata utilizzata come termine di riscontro; Brock (1999a: 119) sceglie la parola 'misteri' invece di 'simboli' per rendere *raze*. Il termine ricorre diciassette volte nei cinque *Inni* di Efrem, con un'insistenza che ribadisce la centralità del valore simbolico della Perla.

⁶³ Brock, (1999a: 120); E. Vergani (2005: 46); Vona (1957: 118-160); Aravackal (2021: 26 sgg.).

Efrem enfatizza l'origine speciale della pietra preziosa che si distingue da tutte le altre pietre preziose, tema che continua in II, 4 dove la natura simbolica della Perla è sintetizzata dall'essere essa stessa prodotto visibile di una genitrice invisibile.

Inno IV, 12:

«E se qualcuno pensa/ che tu sei un manufatto, [o perla], / commette un grave errore».

Queste caratteristiche sono descritte – e nello stesso tempo percepite – da Efrem tramite il verbo 'vedere' (I, 3-6) che suggerisce il momento unico della percezione visiva che diventa – se non comprensione – però intuizione intellettuale; infatti Efrem afferma (I, 5) di riuscire a vedere «il visibile e l'invisibile» e in V, 1 si afferma, relativamente alla perla, «sei un'allegoria dell'Invisibile»⁶⁴.

La perla è immersa nel silenzio ed è essa stessa silenziosa (I, 6) ma questo silenzio è tanto esplicito da parlare:

«L'arpa del silenzio/ che [è] senza suono, / ha intonato cantici».

Inno II, strofa 1:

«A chi assomigli, o perla? / Lo dica il tuo silenzio».

Questo procedere per paradossi, che è tipico di Efrem, assume le figure “retoriche” dell'ossimoro e della sinestesia, riuscendo così a pervadere, dilagando in esso, davvero un intero mondo materiale e spirituale toccando, anche sensorialmente, le connessioni sottili e le trame connettive del creato (I, 9: «...priva di sensi, / presso cui ho acquisito/ sensi del tutto nuovi»). Il verbo di percezione 'Vidi' (I, 6) ha come complemento oggetto «figure eloquenti senza lingue, un sussurro di simboli, senza labbra». L'arpa del silenzio, che è senza suono, ha intonato cantici⁶⁵ con voce propria ed unica. Meno suggestivo dal punto di vista poetico, ma altrettanto evocativo nel suo significato è il monito della lettera inviata dai genitori e dal fratello al giovane principe dell'*Inno* degli *Atti* di Tommaso: la lettera parla con voce propria, plausibilmente “mentale”, ancor prima di essere letta.

Nell'*Inno V* di Efrem compare palese il raffronto tra piccolo/grande che si fondono nello splendore della perla. Di nuovo la sintesi dei contrasti, la piccolezza che concentra in sé la vastità (IV, 7).

Anche il motivo del “tuffarsi” e dello scendere in profondità per recuperare la perla offre possibilità di confronto con gli *Atti* di Tommaso. Più volte il tema è richiamato negli *Inni sulla Perla* di Efrem (I, 8; V, 6-8; V, 10). Brock nota⁶⁶ come il tuffarsi si riferisca a persone che si sono spogliate, come proprio coloro che si devono tuffare ma anche come coloro che si spogliano per ricevere il battesimo e “svestiti” può assumere il significato dei pescatori di perle ma anche degli apostoli, i “mandati”. Il verbo siriano *mad* significa infatti sia ‘tuffarsi’ che ‘essere battezzati’.⁶⁷ Ma Vergani distingue il risveglio dato dalla gnosi del principe degli *Atti* e le peripezie dell'anima, li simboleggiate dai testi efremiani, sebbene non escluda l'allusione al testo apocrifo: «Efrem segue la sua strada originale e rifonde in un preciso contesto storico-salvifico e sacramentale la tradizione della perla come simbolo dell'anima certamente ben diffusa, a quel tempo, nei vari ambienti gnostici di Mesopotamia»⁶⁸.

La perla, come un raggio di sole, viene dall'alto e scende a noi. Noi dobbiamo percorrere il cammino inverso: scendere a recuperarla per riportarla in superficie (V, 1-2). Resta comunque il percorso simbolico di discesa e risalita. Bisogna tuffarsi (I, 11; II, 10), resistere attimi brevi nella dimensione della profondità degli abissi, per poi risalire con la propria conquista, sgomenti e sbigottiti, tanta è la nostra pochezza rispetto all'incommensurabile profondità della divinità, che

⁶⁴ Den Biesen (2022: 4); Guillaumont (1981: 200-201).

⁶⁵ Den Biesen (2022: 7): la mente tenta di indurlo al silenzio, l'amore lo spinge a parlare. Guillaumont (1981: 190-204); in particolare 201: il verbo 'vedere' è anche 'intendere' su matrice greca di *ἰδεῖν*.

⁶⁶ Brock (1999a: 120).

⁶⁷ Brock (1999a: 121); Palmer (1999: 99). Permane in Isacco di Ninive il motivo della perla sott'acqua che necessita di essere raggiunta. Isacco paragona la preghiera alla pesca delle perle. Nevsky (2021: 19-20, 143-145). Sullo specifico della pesca delle perle nel Golfo Persiano vedasi Donkin (1998: 80-83, 105).

⁶⁸ Vergani (2005: 55).

non può essere tollerata dalla finitezza umana che per breve attimo. Circa il confronto con gli *Atti* di Tommaso, per il giovane principe questa discesa consapevole per il recupero della Perla avviene dopo una “caduta” simbolica rappresentata dalla dimenticanza della propria missione che rende necessario il monito paterno a riprendere il proprio compito⁶⁹.

La Perla è “guardata” da un serpente. Qui il confronto è con l'*Inno* II, 10 dove si allacciano i motivi dei tuffatori che si sono spogliati (nel segno dell'Unto, il Cristo), tuffati, hanno preso la perla e sono risaliti, ma l'analogia è nel definire allegoricamente la perla «anima» colta dalla «bocca» del drago⁷⁰, sebbene il riferimento esplicito sia al Leviatano, dunque più precisamente al mostro acquatico biblico dei *Salmi* (74, 14), di Giobbe (3, 8, 40, 15; 40, 26) e di Isaia (27, 1).

Differente è la citazione del serpente dell'*Inno* III, 2 che invece si riferisce al serpente di *Genesi* III,17⁷¹; qui al serpente è piuttosto affidato il suo compito “tradizionale” di corruttore invece che di “guardiano” zelante.

Mentre, però, il protagonista dell'*Inno* degli *Atti* di Tommaso “incanta” il serpente, nessun atteggiamento simile è in Efrem, che invece attribuisce potere di «canto» alla perla stessa⁷².

Motivo di analogia ancora è dato dallo splendore che si acquisisce con la perla: essa consente al principe di rivestire l'abito di luce che i suoi genitori gli avevano riservato. La veste di luce in Efrem è della perla stessa (III, 1): «la tua veste è la tua luce;/ il tuo abito è il tuo splendore»⁷³. Quello che maggiormente avvicina i motivi delle due composizioni è la possibilità di “riconoscersi”, vedendosi riflesso, grazie all'intervento della perla. Come abbiamo già visto, nell'inno della perla è il motivo gnostico della “autoconoscenza”, in Efrem (III, 10 e V, 11) si trasforma nel tema dello specchio⁷⁴ che permette di vedersi riflesso, dunque di riconoscersi. Nell'*Inno* degli *Atti* di Tommaso lo specchio, in quanto superficie riflettente – nella fattispecie la veste scintillante – è un supporto estremamente ricco dal punto di vista simbolico. Esso può limitarsi a riflettere una figura estranea ed essere dunque pura parvenza ma può anche avere una differente e ben più densa rilevanza rappresentando l'incontro con il proprio io ontologico, il proprio “doppio celeste”.

La differenza di questo contesto rispetto a quello efremiano sta nel fatto che qui non ci sono segreti nascosti, che solo chi entra in possesso della gnosi può svelare né una crescita di consapevolezza di sé grazie a particolari conoscenze⁷⁵. Efrem si rivolge a tutti ed invita a prendere ciò che l'occhio consente di vedere e contemplarlo, non invita a forzare particolari significati segreti. Nel caso dell'*Inno* V è come se la perla trasmettesse la sua unicità all'io che la percepisce, ritrovando esso stesso dunque integrità e specialità dell'Uno in sé.

In conclusione la perla di Efrem è stata raccolta per fare un diadema per il Figlio (V, 12), la perla dell'*Inno* degli *Atti* di Tommaso diventa offerta per il Regno. Efrem in V, 12 esplicita la necessità umana di realizzare un oggetto prezioso da offrire al Figlio; alla fine dell'*Inno della Perla* degli *Atti* è il protagonista che «con i doni e la perla» si sente più consono per mostrarsi al Re.

Secondo Brock, Efrem è rappresentante di una Chiesa indivisa: dunque appartiene all'eredità di tutte le tradizioni cristiane. Proprio per questo in lui va individuata più analogia che contrasto con varie espressioni che il tempo non ha più riconosciuto come “cristiane”. Egli parla a tutti, le sue immagini sono profondamente radicate nella Bibbia, la sua poesia partecipa al testo biblico ma anche assorbe altri sentori delle tradizioni di cui la sua terra orientale – ed Edessa in particolare – si sono fatte crogiolo. Il Murray lo definisce «il più grande poeta dell'età patristica»: un poeta sa distinguere la poesia in coloro che lo hanno preceduto ed individuare i simboli più ricchi di sfaccettature e significati, in grado di veicolare la ricchezza spirituale che nutre in sé.

In tale contesto la perla resta comunque come tesoro “terreno”, anticipazione della luce e della bellezza perfetta, promessa del Regno dei cieli.

⁶⁹ Brock (1999a: 57 sgg.).

⁷⁰ Vergani (2005: 28 nota 43); Jonas (1991: 134-135).

⁷¹ Jonas (1991: 108-110).

⁷² Vedi nota 37. Inoltre si rammenta anche Efrem, *Inni sulla Perla*, IV 13: «perle dotate di parola».

⁷³ Brock (1999a: 95 sgg.); Jonas (1991: 139).

⁷⁴ Ponso (2022: 1-27); Brock (1999a: 41; 81-84); Nosari (1992: 453).

⁷⁵ Vergani (2005: 152).

Bibliografia

- ALFEYEV, Hilarion (2015), *In search of a spiritual pearl: St Isaac the Syrian and his works*, in Alfeyev H. (ed.), *Saint Isaac the Syrian and his spiritual legacy: Proceedings of the International Patristics Conference*, held at the Sts Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, Moscow, October 10-11, 2013. Yonkers, NY, St Vladimir's Seminary Press: 7-28.
- ANGELINO, Carlo (2005), *Il canto della Perla*, Genova, Il Melangolo.
- ARAVACKAL, Roselin (2021), «The Glorious Imagery of 'Pearl' (Margānītā) in the Writings of St Ephrem», *Ephrem's Theological Journal* 25, 1&2: 19-35.
- AVERINCEV, Sergej (2001), *Dieci poeti. Ritratti e destini*, Milano, La Casa di Matriona.
- BONNET, Maximilien (1959), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Hildesheim, Lipsius et Bonnet.
- BOU MANSOUR, Tanius (1988), *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Kaslik, Université Saint-Esprit.
- BROCK, Sebastian (1977), «The poet as theologian», *Sobornost* 7: 243-250.
- BROCK, Sebastian (1999), *L'arpa dello Spirito. 18 poemi di sant'Efrem*, Roma, Lipa.
- BROCK, Sebastian (1999a), *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Roma, Lipa.
- BROCK, Sebastian (2013), «Sant'Efrem e il suo mare di simboli», in *Simbolo cristiano e linguaggio umano* (a cura di M. G. Muzi), Milano, Vita e Pensiero: 91-106.
- CAPUANA, Adriana (2023), «La metafora spirituale dell'*Inno della Perla* nel contesto iranico pre-islamico», *Quaderni di Meykhane* 13: 1-19.
- CHIALÀ, Sabino (2014), *La perla dai molti riflessi. La lettura della Scrittura nei padri siriaci*, Magnano, Qiqaiion.
- CULIANU, Joan P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- DE HALLEUX, André (1973), «Mar Éphrem théologien», *Parole de l'Orient* 4: 35-54.
- DE HALLEUX, André (1983), «Saint Éphrem le Syrien», *Revue théologique de Louvain* 14: 328-355.
- DEN BIESEN, Kees (2002), *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002.
- DEN BIESEN, Kees (2022), *La teologia poetica di Efrem il Siro*, in https://www.academia.edu/8218984/Efrem_il_Siro [consultato il 22-7-2022]: 1-13.
- Efrem Siro*, in *Biblioteca Sanctorum* (1964), IV, Roma, Pontificia Università Lateranense: 944-949.
- DONKIN, Robin Arthur (1998), *Beyond Price: Pearls and Pearl-fishing: Origins to the Age of Discoveries*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- EL-KHOURY, Nabil (1985), «The use of language by Ephraim the Syrian», *Studia Patristica* 16: 93-99.
- ERBETTA, Mario (1975), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I-III, Casale Monferrato, Marietti.
- FREDRIKSON, Nadia I. (2003), «La Perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien», *Revue de l'histoire des religions* 220, 3: 283-317.
- GIANNETTO, Enrico (2006), *Il Vangelo di Giuda. Traduzione dal copto e commento*, Milano, Medusa.
- GRAFFN, François (1967), «Les Hymnes sur la perle de Saint Éphrem», *L'Orient Syrien* 12: 129-149.
- GUILLAMONT, Antoine (1981), *Les Semitismes dans l'Évangile selon Thomas. Essai de classement in Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 5th Birthday*, Leiden, Brill.
- HARTIN Patrick J. (2020), *The Role and Significance of the Character of Thomas in the Acts of Thomas*, in J.M. Asgeirsson, A. DeConick & U. Risto (eds.), *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, Leiden, Brill: 239-253.
- HENGEL, Martin (1979), «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie», *Sagesse et Religion, Colloques de Strasbourg*, Paris: 147-188.
- JONAS, Hans (1967), «Delimitation of the Gnostic Phenomenon. Typological and Historical», in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Leiden, Brill: 90-104.
- JONAS, Hans (1991), *Lo Gnosticismo*, Torino, SEI.
- KLIJN, Albertus F. J. (1960), «The so-called Hymn of the Pearl», *Vigiliae Christianae* 14, 3: 154-164.
- MARTÍNEZ, Francisco (1991), «Los himnos sobre la perla de San Efren de Nisibe (De Fide LXXXI-LXXXV)», *Salmanticensis* 38: 5-32.
- MENARD, Jacques (1968), «Le chant de la perle», *Revue des sciences religieuses* 42: 293.
- MONFERRER, Juan Pedro (2024), *Rewriting and Modulation Techniques in Text Type 'Arabic 1' of the Acts of Thomas: A Survey of Evaluation*, in I. Muñoz Gallarte & L. Roig Lanzillotta (eds.),

New Trends in the Reasearch on the Apocryphal Acts of Thomas, Leuven-Paris-Bristol, Peeters:153-178.

MORALDI, Luigi (1971), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Torino, UTET.

MUÑOZ GALLARTE, Israel (2017), «El “Himno de la Perla” en el contexto de la literatura cristiano primitiva. Anàlisis y primeras conclusiones de HT 108-11.62», *Illu. Revista de Ciencias de la Religiones* 22: 245-265.

MUÑOZ GALLARTE, Israel & NARRO, Angel (2025), *Codex Vallicellianus B35: Hechos de Tomás. Unica versión griega completa, S. XI. Estudio y edición con aparato crítico*, Madrid, Sinderesis – Universidad Pontificia de Salamanca.

MUÑOZ GALLARTE, Israel & NARRO, Angel (2023), «A New Edition, Translation, and Commentary of the Abridged Version of the *Apocryphal Acts of Thomas* in the Ms. Pet. Φ 906 (Z1) [BHG s.n.]», *Annali di Storia dell'Esegesi* 40/2: 403-426.

MUÑOZ GALLARTE, Israel & NARRO, Angel (2022), «The First Two Acts of the Apostle Thomas and His Martyrdom in the Greek Manuscript Tradition of the *Apocryphal Acts of Thomas*», *Annali di Storia dell'Esegesi* 39/2: 371-388.

MUÑOZ GALLARTE, Israel, NARRO, Angel (2021a), *XII. The Abridged Version(s) of the So-Called Family Γ of the Apocryphal Acts of Thomas*, in T. NICKLAS et al. (eds), *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with Their Companions in Late Antiquity*, Leuven, Peeters: 254-69.

MUÑOZ GALLARTE, Israel & NARRO, Angel (2021b), «*The Acts of Thomas* in codex Vat. gr. 544 (Palimpsest)», *Eikasmos* 32: 273-279.

MUÑOZ GALLARTE, Israel & ROIG LANZILLOTTA, Lautaro (eds.) (2024), *New Trends in the Reasearch on the Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters.

MURRAY, Robert (1975), *Symbols of Church and Kingdom. Studies in early syriac tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

MURRAY, Robert (1975-1976), «The theory of symbolism in St Ephrem's theology», *Parole de l'Orient* 6-7: 1-20.

NARRO, Angel (2023), «El apòstol Tomás, hacedor del mal. Acta Thomae 6-9 a la luz de los nuevos testimonios manuscritos», in C. Sánchez-Mañás & A. Sánchez Bernet (eds.), *Visiones del mal en las literatures clásicas y su recepción - Visions del mal en les literatures clàssiques i la seua recepció*, Madrid, Ediciones Clásicas: 89-104.

NARRO, Angel (2024), «The Apocryphal Acts of Thomas, Its Tradition, and Its Influence on Late Antique Literature», in I. Muñoz Gallarte & L. Roig Lanzillotta (eds.), *New Trends in the Reasearch on the Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters: 131-152.

NEVSKY, James Everett (2021), *A Place of the Shekinah': Contextualising Isaac of Nineveh's Homily on the Cross in the Religious Cosmography of Late Antique Mesopotamia*, PhD Thesis, SOAS University of London.

NITOGLIA, Curzio (2006), *Gnosi e Gnosticismo, Paganesimo e Giudaismo*, Brescia, Cavinato Editore.

NOSARI, Sara (1992), «L'Inno della Perla. Una risposta al problema gnostico», *Filosofia* 3: 431-471.

OMODEO, Adolfo (1946), «I miti gnostici degli Atti di Tommaso», *La parola del Passato* 1: 335.

OMODEO, Adolfo (1958), *Saggi sul Cristianesimo antico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

PALMER, Andrew (1999), «The influence of Ephraim the Syrian», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2.1: 83-109.

PARPOLA, Simo (2001), «Mesopotamian precursors of the Hymn of the Pearl», in R.M. Whiting (ed.), *Melamu Symposia II*, Helsinki:181-193.

PIRAS, Andrea (2025), «Elementi partici e toni iranizzanti nell'Inno della Perla», *Quaderni di Meykhane* 15.1: 1-9.

POIRIER, Paul H. (1981), *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas, Introduction, texte, traduction, commentaire*, Louvain, Louvain-la-Neuve. Si specifica che qui si è seguita la suddetta edizione del testo del Poirier, sebbene ne esista una del 2021 (*Deuxieme Edition, Revue et Augmentee*, Brepols, Turnhout, 2021) che è stata sì consultata, ma non differisce dalla precedente per quanto qui di interesse.

PONSO, Andrea, *Efrem il Siro e lo stadio dello specchio*, 1-27, in <https://independent.academia.edu/AndreaPonso> [consultato il 22-7-2022].

PUECH, Henri C. (1985), *Sulle tracce della gnosi*, Milano, Adelphi.

QUISEP, Gilles (1967), *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied der Perle*, Leiden, Brill.

- ROIG LANZILLOTTA, Lautaro (2015), «A Syriac Original for the Acts of Thomas? The Hypothesis of Syriac Priority Revisited», in I. Ramelli & J. Perkins (eds.), *Early Christian and Jewish Narrative. The Role of Religion in Shaping Narrative Forms*, Tübingen, Mohr Siebeck: 105-134.
- ROSS, Steven K. (2001), *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, London-New York, Routledge.
- ROSSANO, Piero (1983), *Vangelo secondo Matteo*, P. Rossano ed., Milano, BUR.
- RUSSEL, James R. (2002), «The Epic of the Pearl», *Review des Etudes Arméniennes* 28: 29-100.
- RUSSELL, James R. (2004), «Hymn of the Pearl», *Encyclopaedia Iranica* XII, 6: 603-605, in versione on-line (consultato in data 31-10-2025).
- SEGAL, Judah (1970), *Edessa, «The Blessed City»*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia (2005), *Lo Gnosticismo* in P. Siniscalco (ed.), *Le antiche Chiese Orientali*, Roma, Città Nuova: 369-411.
- SHEPARDSON, Christine (2008), *Ephrem's Use of Scriptural History in Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-century Syria*, Washington, Catholic University of America Press: 69-105.
- SINISCALCO, Paolo (2005), *Le antiche chiese orientali. Storia e letteratura*, Roma, Città Nuova.
- TERZOLI, Ricardo (1972), *Il tema della beatitudine nei Padri Siri*, Brescia, Morcelliana.
- VERGANI, Emidio (2005) ed., *Il dono della Perla*, Magnano, Qiqaiion (2005) edizione digitale 2015.
- VONA, C. (1957), «La "margarita pretiosa" nell'interpretazione di alcuni scrittori ecclesiastici», *Divinitas* 1: 118-160.
- VOPRADA, David (2016), *La mistagogia del Commento al Salmo 118 di Sant'Ambrogio*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- ZANNINI, Paolo (2002), «Mistagogia mariana di Efreem Siro», *Theotokos* 10: 221-223.