

Civiltà e Religioni » Civilisations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

Civiltà e Religioni

VII

Civiltà
e
Religioni

2021

DIRETTORI EMERITI / DIRECTORS EMERITI

Nicola Gasbarro (Università degli Studi di Udine)
Marino Niola (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa”)
Paolo Scarpi (Università degli Studi di Padova)

DIREZIONE / EDITORS

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo)
Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova)
Elisabetta Moro (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa”)

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Antón Alvar Nuño (Universidad de Málaga)
Marc Augé (École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Vittorio Berti (Università degli Studi di Padova)
Stefania Capone (Centre National de la Recherche Scientifique
/ École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Ileana Chirassi (Università degli Studi di Trieste)
Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova)
Sabina Crippa (Università Ca' Foscari Venezia)
Thomas Dänhardt (Università Ca' Foscari Venezia)
Lucia Dolce (School of Oriental and African Studies, University of London)
Jean-Daniel Dubois (École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses)
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova)
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”)
Amarjiva Lochan (University of Delhi; Vicepresidente IAHR)
Paula Montero (Universidade de São Paulo)
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin)
Silvia Mancini (Université de Lausanne)
Grazia Menechella (University of Wisconsin-Madison)
Suzanne Owen (Leeds Trinity University)
Mariella Pandolfi (Université de Montréal)
Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)
Giovanni Pizza (Università degli Studi di Perugia)
Pier Luigi Petrillo (Università degli Studi di Roma Unitelma Sapienza)
Cristina Pompa (Universidade Federal de São Paulo)
Maria Rosaria Pugliarello (Università degli Studi di Genova)
Svetlana Ryzhakova (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science)
Alessandro Saggioro (Sapienza Università di Roma)
Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova)
Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies)
Rana P.B. Singh (Banaras Hindu University)
Giulia Sissa (University of California Los Angeles)
Paolo Taviani (Università degli Studi dell'Aquila)
Frank Usarski (Pontificia Universidade Católica de São Paulo)
Maria Veronese (Università degli Studi di Padova)
Michela Zago (Università degli Studi di Padova)

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL SECRETARIAT

Nicola Gasbarro (Università degli Studi di Udine)
Rossella Galletti (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa”)

RESPONSABILE RECENSIONI / BOOK REVIEWS EDITOR

Dario Cellamare (Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”)

DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

Civiltà e Religioni

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 7 (2021)

© libreriauniversitaria.it Edizioni

Civiltà e Religioni pubblica tre tipi di contributi: saggi, note e discussioni, recensioni. Tutti i saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*, salvo casi eccezionali regolarmente indicati.

Autori e autrici devono garantire che il loro lavoro sia originale, che non sia stato copiato (nella sua interezza o in parte) da fonti non citate regolarmente e che non sia frutto di plagio.

Il Comitato direttivo garantisce un processo di revisione rigoroso ed equo; il Comitato direttivo assicura inoltre che ogni informazione relativa ai testi ricevuti e ai/alle loro autori/autrici sarà trattata confidenzialmente.

Le persone incaricate della revisione dei saggi sono selezionate tra docenti e ricercatori/ricercatrici di università e centri di ricerca nazionali e internazionali. Una lista aggiornata delle persone incaricate delle revisioni è consultabile sulla pagina web di *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Civiltà e Religioni publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review, unless otherwise stated.

Authors should ensure their work is original and has not been copied or plagiarised (in whole or in part) from any other source. All references should be clearly marked as quotations.

The Editors ensure a rigorous and fair double-blind peer-review process. The Editors also ensure that any information pertaining to submitted texts and their authors will be kept confidential.

The reviewers are experts working as academics and/or researchers in established universities or national and international research centres. An up-to-date list of reviewers is available on the web page of *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Autori e autrici sono gentilmente pregati/e di inviare i loro contributi in formato .rtf e .pdf al comitato scientifico usando i seguenti indirizzi email:

Authors who wish to submit their work to *Civiltà e Religioni*, should send it in .rtf and .pdf format to:

redazione@libreriauniversitaria.it
civilta.e.religioni@gmail.com

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – Università degli Studi di Padova.

Sommario

EDITORIALE / EDITORIAL 7

LA CURA

“Sono un medico, vengo dalla terra di Babilonia”.

Ideologie, pratiche di salute e terapie di salvezza nel manicheismo. . . 11

Andrea Piras

Gundēšāpūr: frammenti di una farmacopea perduta. 39

Paolo Delaini

Alchemy, medicine, and religion in Elias Ashmole’s *Theatrum*

Chemicum Britannicum: an unproblematic *ménage à trois* 87

Vittoria Feola

Lockdown dall’alto, comunità dal basso:

ripensare la cura in tempo di pandemia 123

Martina Consoloni, Ivo Quaranta

La magia delle parole.

Per un’antropologia degli scongiuri terapeutici 137

Giovanni Pizza

Allochronie della “cura”.

Strategie e tattiche nei percorsi terapeutici per le dipendenze 159

Giulia Nistri

La Tradizione delle *Signature*.

Magia popolare e guaritori (non più) di campagna 187

Angela Puca

VARIA

Negotiating religion: The «National Pact for an Italian Islam»

between agency, security claims, legitimization and recognition. . . 215

Angela Bernardo

«Grande era la differenza tra questo imperatore e alcuni altri sovrani». (Amm. Marc., xxv, 4, 6). L'imperatore Giuliano, Ammiano Marcellino e l'uso politico della memoria	241
Dario Cellamare	
La città e la presenza "fisica" degli dèi nell'antica Mesopotamia . .	267
Marinella Ceravolo	
Animali e natura in Giappone	289
Donatella Failla	
Religione come agire comunicativo. Una ricerca etnografica a Guardia Sanframondi durante i Riti Settennali di Penitenza del 2017.	331
Rita Fusco	
Il cibo della memoria. Pratiche di definizione identitaria tra gli anziani della "comunità" del Cilento	349
Rossella Galletti	
Vedere Bene: nota sullo sguardo antropologico	369
Maria Luisa Sementilli	
RECENSIONI	
IL MIO LIBRO MONDO... La questione antropologica e filosofica del corpo umano nell'Islam. Analisi di uno studio di Malek Chebel . . .	383
Gabriele Palasciano	
Rassegna dei libri	401

“Sono un medico, vengo dalla terra di Babilonia”. Ideologie, pratiche di salute e terapie di salvezza nel manicheismo

Andrea Piras

Alma Mater Studiorum Università di Bologna

Abstract

The Manichaean religion was characterized by a diffused medical symbolism, because of its practical concerns of salvation. For instance, Mani introduced himself with the epithet of “physician”, in order to explain his charismatic power of healing, especially for the soul but also with significant references to

the diseases of the body (fever, tremors, madness). Thus, many doctrinal aspects were imbued with a medical-surgical imagery, to describe within Manichaean texts the process of separation and purification of the Light from the Darkness, of the Soul from the Matter, and the final achievement of the redemption.

Keywords

Manichaeism, Medicine, Neurology, Healing, Exorcism, Magic, Salvation

Premessa

Gli ambiti di interazione tra la sfera religiosa e quella medica dipendono da ciò che sostanzialmente le accomuna: ovvero una concretezza e una praticità di intervento riguardo la vita biologica¹. Una tale praticità emerge da un insieme di fattori esperienziali: quali l’osservazione, il giudizio, l’interpretazione e la soluzione tecnica di un dato problema

1 Come trattazioni d’insieme sui paralleli tra religione e medicina, si veda: H.J. VANDERPOOL, «Religion and Medicine: a Theoretical Overview», *Journal of Religion and Health* 19, no. 1 (1980): 7-17; H.Y. VANDERPOOL, J.S. LEVIN, «Religion and Medicine: How Are They Related?» *Journal of Religion and Health* 29, no. 1 (1990): pp. 9-20; D.S. GOLDBERG, «Religion, The Culture of Biomedicine, and the Tremendum: Towards a Non-Essentialist Analysis of Interconnection», *Journal of Religion and Health* 46, no. 1 (2007): 99-108.

dell'esistenza. A questa prima ricognizione possono subentrare poi altre forme di organizzazione della conoscenza: distinzioni, tassonomie e catalogazioni; riflessioni e rielaborazioni del dato concreto per estrarne valutazioni generali e quindi epistemiche, per farne casistiche e inventarii. In tutto ciò, l'ambito empirico e pragmatico di esigenze e urgenze si articola in saperi e mestieri che implicano l'uso del pensiero in tutte le sue facoltà intellettive (razionali-analitiche, intuitive, immaginative) e nel suo farsi comunicazione, quindi segno, parola (dialogica, discorsiva) e gesto. In una valutazione storico-antropologica di una data cultura, e delle sue esigenze primarie, possiamo dire che medicina e religione, in quanto forme sapienziali di interventi pratici nell'affrontare la vita, si incontrano e cooperano nella salvaguardia e nella conservazione del soggetto umano, individuale e collettivo, in ciò che riguarda la sua sopravvivenza, il suo stato di salute e di benessere (oggi si direbbe *wellness*). Ecco quindi le parole chiave, nelle loro modulazioni pratiche e etiche: star bene ed evitare le malattie, tendere al Bene e realizzarlo nella vita, di contro al Male e ai suoi malanni che insidiano la salute, prima, e la Salvezza poi, in una scala crescente di valori (terreni e ultraterreni) strettamente correlati. Quindi: Salvezza e salute, Bene e Male, sanità e malattia: il linguaggio, nei suoi significanti, è già di per sé evocativo di analogie, riplasmazioni e trasposizioni di significati interattivi, di una rete di corrispondenze che si intesse attorno a un soggetto principale, l'uomo, e quindi a un dato basilare di assoluta concretezza: il corpo, nella sua totalità anatomico-fisiologica e mentale (coscienza, intelletto, animo).

I saperi che si organizzano e diversificano in queste strategie di sopravvivenza e di reazione all'ambiente, e alle incognite della natura, sono quindi prodotti e motivati da fattori di rischio e di reazione a una perenne condizione di oscillazione e instabilità, dell'individuo e del gruppo, davanti a tale ignoto che ne minaccia l'esistenza. Ne conseguono tecniche (e antropotecniche), rimedi, armamentari, atteggiamenti, disposizioni tra loro simili: la purificazione (religione) e l'igiene (medicina), la macellazione/sacrificio e la chirurgia, la conoscenza di erbe commestibili o medicamentose, la preparazione di pozioni e la cucina. Già Ippocrate, non a caso, equiparava la medicina alla gastronomia, sancendo un passaggio dalla ferinità di natura alla civiltà/cul-

tura (dal “crudo” al “cotto”, quindi)². Questo insieme di saperi implica tecnologie, manualità e arnesi che aiutano a modificare e trasformare la natura per addomesticarla, renderla utile e benefica per uno stato di salute e di benessere.

La scansione cronologica che muove dalle paleoscienze del Paleolitico alle mutate condizioni del Neolitico, con il passaggio dai raccoglitori-cacciatori all’agricoltura e all’allevamento, comportò, come è noto, l’insorgere di malattie infettivo-parassitarie e quindi la necessità di trovare nuove strategie di sopravvivenza che configurarono tecniche e comportamenti. Non ultimo quello sociale dell’organizzazione del gruppo, secondo criteri di ciò che potremmo chiamare gli albori della civiltà – per riprendere una nota definizione di Margaret Mead sui primi segni della civiltà preistorica: ovvero il ritrovamento di un femore rotto e curato, reperto del grado zero dell’affermarsi di una coscienza comunitaria, fatta di attenzione, protezione, salvaguardia e soccorso. In ultima analisi: di “cura”. È il termine “cura”, in tutte le sue sfumature di preoccupazione (“prendersi cura”, “avere cura”), fino a quella più tecnico-medica di “curare” e “guarire”, che sintetizza tutte quelle valenze di costruzione di valori e di condivisione sociale che confluiscono nell’idea di civiltà: nel bene individuale e comune che è bene culturale, risposta e antidoto contro ogni male e contro il Male, negazione della vita, verso il quale ogni mentalità sviluppa le sue rappresentazioni simboliche nell’ambito del pensiero, della filosofia, della scienza, della religione e della teologia.

2 Il mondo ellenico non verrà qui affrontato ma solo accennato per l’importanza della sua documentazione – ad esempio Mario VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale* (Milano: Il Saggiatore, 1996) – e per i suoi referenti mitologici, come Apollo, dio che presiede a pestilenze, divinazioni, medicine e usi sacrificali di macelleria, sui cui cfr. il libro di Marcel DETIENNE, *Apollo con il coltello in mano* (Milano: Adelphi, 2002), pp. 83-111; ma anche Bruce LINCOLN, «Sacrificio e creazione, macellai e filosofi», *Studi storici* 4 (1984): 859-874 e Jesper SVENBRO, «Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrificali della poetica greca», *Studi storici* 4 (1984): 925-944 nel medesimo fascicolo di *Studi storici* dedicato al tema «Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale». Per la funzione e le caratteristiche del medico nella società greca, cfr. Jackie PIGEAUD, «Il medico e la malattia», in *I Greci. Storia Cultura Arte Società I: Noi e i Greci*, a cura di Salvatore SETTIS (Torino: Giulio Einaudi editore, 1996), pp. 771-814; Jacques JOUANNA, «Il medico tra tempio, città e scuola», in *I Greci. Storia Cultura Arte Società 2. Una storia greca II. Definizione*, a cura di Salvatore SETTIS (Torino: Giulio Einaudi editore, 1997), pp. 795-815.

Una Mezzaluna Fertile di saperi e tecniche

Questi fondamentali della civiltà, presenti sin dagli albori della preistoria Neolitica, furono al centro dei dinamismi culturali di una vasta area geografica della Mezzaluna Fertile che andava dal Mediterraneo (Egitto) al Levante (Palestina, Siria, Libano) e alla Mesopotamia, fino alle due sponde del Golfo Persico. All'interno di spazi resi fertili da sistemi fluviali imponenti (Nilo, Tigri, Eufrate) si sviluppò l'agricoltura e l'allevamento; mentre nella sedentarizzazione e nell'urbanizzazione di città come Ninive e Babilonia si consolidavano strumenti e figure deputate alla conservazione di saperi e di mestieri, sistematizzati da tecnologie primarie: come quelle della scrittura. Gestì, utensili e pratiche impiegati nella scrittura o in analoghi procedimenti di codificazioni di segni³, ampliavano e potenziavano la dimensione cognitiva, promuovendo attitudini (letture, interpretazioni, divinazioni), diversificate conoscenze di misurazione, calcolo, previsione e probabilità (matematica, astronomia, astrologia, agronomia, fisica): fra queste figurano anche quelle mediche e terapeutiche che fiorivano in tale clima di elaborazione e codificazione delle scienze⁴. L'ambito in cui ci muoviamo, quello della Mesopotamia della tarda-antichità, compresa all'interno di organizzazioni politiche dell'Iran pre-islamico (della dinastia Arsacide e poi Sassanide) e conseguente a fenomeni di lunga durata, come l'Ellenismo, presenta una situazione di particolare vivacità nello scenario culturale e sociale di un'epoca ricca di fermenti e di sviluppi che possiamo comprendere tenendo presente (dopo Atene e Roma) centri di irradiazione, come Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e Babilonia (sia la città che la regione).

3 Per una lettura comparata, circa sistemi di segni divinatori e inferenze diagnostiche, tra pensiero greco e pensiero mesopotamico, cfr. Giovanni MANETTI, *Teorie del segno nell'antichità classica* (Milano: Bompiani, 1987), pp. 9-26, 27-56, 57-79 (su segni e processi semiosi nella medicina greca).

4 La bibliografia sulla medicina mesopotamica è cospicua: cfr. la voce di repertorio di Robert D. BIGGS, «Medizin. A. In Mesopotamien» in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, D. O. EDZARD (Hrsg.), 6. Band (Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1987-1990), pp. 623-629 e la trattazione aggiornata di Fales 2018 che riunisce contributi di più studiosi su vari aspetti del sapere medico accadico e non solo (*Talmud*). Frederick Mario FALES, a c. di, *La medicina assiro-babilonese*, con la collaborazione di F. MINEM (Roma: Scienze e Lettere, 2018).

Mani, profeta e medico che viene da Babilonia

Nel panorama culturale della tarda antichità medio-orientale⁵, la figura di Mani (216-276/277) e la sua dottrina – una religione di stampo gnostico, missionaria e universalistica – si situano dunque in un crogiolo di processi millenari, declinati secondo nuove esigenze e paradigmi culturali, riassumibili in una pratica ascetica di distacco dal mondo, quindi in un imperativo di dominio sul corpo. È il corpo che va conosciuto, nei suoi dinamismi psico-fisiologici, e nel gioco di corrispondenze tra macrocosmo/microcosmo, con l’urgenza di curare l’esistenza umana, inquinata dal Male, ovvero dalla Materia. La maturazione di tale consapevolezza e le pratiche di disciplina del corpo sono mezzi chirurgici di un intervento risanatore, descritto con un linguaggio metaforico-medico: in cui l’intelletto, la parola e la scrittura divengono farmaci per curare l’ignoranza, antidoti contro gli effetti (passioni, istinti) di una Materia che incatena l’anima alla prigione del “cadavere corporeo”. Come si vedrà, la autodesignazione di Mani come “medico”⁶, giunto per lenire le sofferenze del corpo e, ancor più, per propiziare la salvezza dell’anima, trae ulteriore legittimazione dalle sue origini mesopotamiche: da quella Babilonia di mil-

5 Per i rapporti fra medicina, magia e religione tra mondo classico e tarda-antichità, cfr. Giulia SFAMENI GASPARRO, «Medicina e magia: dalla Grecia classica al mondo tardo-antico. Esempi tra letteratura e prassi rituale» *La medicina allo specchio del sacro. Incontri e confronti tra scienza e religione*, a c. di Claudio MORESCHINI (Brescia: Morcelliana, 2020), pp. 97-122.

6 La storia della ricerca su questa tipologia medico-salvifica di Mani annovera contributi importanti: cfr. L.J.R. ORT, *Mani. A Religio-Historical Description of His Personality* (Leiden: E.J. Brill, 1967): pp. 95-101; W.B. OERTER, «Mani als Arzt? Zur Bedeutung eines manichäischen Bildes», in *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, ed. Vladimir VAVŘÍNEK (Praha: Academia, 1985): pp. 219-223; H.-J. KLIMKEIT, «Jesus, Mani and Buddha as Physicians in the Texts of the Silk Road», in *La Persia e l’Asia Centrale. Da Alessandro al X secolo*, Atti dei convegni dei Lincei, 127 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1996): pp. 589-595; Aloïs VAN TONGERLOO, «Saviour and Healer in the Old Uighur Religious Documents», in *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC)*, ed. Giovanni Stary (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1996): pp. 377-389; ID., «Manichaeus Medicus», in *Studia Manichaica: IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. juli 1997*, eds. R.E. EMMERICK, Werner SUNDERMANN, Peter ZIEME (Berlin: Akademie Verlag, 1996): pp. 613-620; John K. COYLE, «Hands and Imposition of Hands in Manichaeism», in *Manichaeism and its Legacy*, ed. J.K. COYLE (Leiden – Boston: Brill, 2009): pp. 89-99; ID., «Healing and the ‘Physician’ in Manichaeism», in *Manichaeism and its Legacy*, ed. John COYLE (Leiden – Boston: Brill, 2009): pp. 101-121.

lenaria civiltà di scienze e di saperi, tra i quali appunto quelli medici. Tale assunto di Mani si declinò poi in un fervore missionario, per estendere il suo annuncio a tutte le genti, riunendo in sé i carismi di precedenti mediatori di salvezza quali Buddha, Zarathustra e Gesù che diedero ascolto e conforto ai dolori delle loro epoche. Il manicheismo fu quindi una gnosi pratica, spinta da intenzionalità medico-terapeutiche e dalla ricerca di mezzi conformi a saggezza, per curare l'animo umano e il mondo dalle contaminazioni della Materia.

I termini appena usati – desunti dai testi e dalle narrazioni mitico-cosmologiche e dottrinali – rivelano un vocabolario medico e un livello metaforico del linguaggio, esemplato tuttavia su una dimensione pratica di concretezza materica e “materiale”. La Materia è infatti un dato di fatto ineliminabile dell'esistenza e dell'“essere nel mondo”. Una tale empirica e solida constatazione implica, tuttavia, una pari concretezza di interventi e di rimedi non certo astratti, anche se l'immaginario mito-poietico della letteratura manichea, e delle sue espressioni artistiche, rivelano una innegabile creatività metaforica, a cui sono stati dedicati pregevoli studi e trattazioni di insieme⁷. Ma ciò che si vuole qui ribadire – a fianco di tale ricchezza metaforico-immaginativa – è la concretezza tutt'altro che metaforica di attitudini, volontà e comportamenti di risoluta determinazione a controllare e ridurre, quando non superare e “sanare”, una condizione dell'essere nel mondo percepita come “inquinata” e “contaminata” dagli effetti di una Materia ipostaticamente concepita come Male, aggressivo e venefico.

Miti di cosmologie chirurgiche

Una breve silloge del variopinto e barocco mito delle origini⁸ può spiegare, a partire dalla cosmologia, quali sono i fondamenti dell'antropologia e dei suoi rimedi sanitari e soteriologici. All'inizio vi sono due principi distinti e separati, Dio/Bene/Luce e Materia/Oscurità; un “movimento disordinato” della Materia la porta vicino al regno della Luce e le suscita il desiderio insano di possedere questa luminosità divina. Ma aggressività,

7 Mi riferisco qui specialmente a Victoria ARNOLD-DÖBEN, *Die Bildersprache des Manichäismus* (Köln.-Döben: Brill, 1978).

8 Per la dottrina (mito cosmologico), cfr. Andrea PIRAS, *Manicheismo* (Brescia: La Scuola, 2015): pp. 82-91.

cupidigia famelica e violenza la spingono ad attaccare questa luce per distruggerla, introiettandola in una serie di tentativi vòlti a combattere il mondo divino. Allora Dio mette in atto delle contromisure per preservare la luce divina (se stesso): si può dire che vi è un atteggiamento di “cura”, improntato a provvidenza (πρόνοια) e compassione (οἰκτεῖραι) per una parte del mondo divino che viene aggredita e divorata, provocando un fatale “mescolamento” di tenebre e di luce, di Materia e Divinità⁹. Tutto il progressivo dispiegamento dell’universo nella cosmologia – dalla volta celeste ai luminari, e in moto digradante fino alla terra, alla flora, alla fauna e al vertice della creazione, l’uomo (Adamo) – non è altro che una risultante di attacchi e di difese contro la voracità della Materia e dei suoi Arconti che tentano di fagocitare la luce, provocando una continua mescolanza. Gli Arconti vengono quindi combattuti e “smembrati”, per recuperare la luce divorata. Nel linguaggio mitico notiamo due fattori importanti: la preoccupazione di Dio e lo stato di mescolanza, ovvero le forze spirituali e la condizione dell’essere nel mondo. Ciò che vale per la mitologia si applica alla antropologia. La preoccupazione (la cura) del mondo divino sarà, ugualmente, la disposizione d’animo di colui che segue l’insegnamento di Mani e che opera nel mondo per contrastare questo “miscuglio” onnipresente, dal cielo fino alla corporeità umana. Questa presa di coscienza implica una serie di acquisizioni, sia noetiche che volitive e quindi pratiche: se la diagnosi dell’essere nel mondo è realizzare che vi è questa mescolanza – che si riflette nel vissuto somatico e mentale (schizofrenia) – ne consegue che la prognosi è una gnosi tradotta in gesti e comportamenti che hanno una efficacia “chirurgica”: per “separare”, “sradicare”, “tagliare”, “discriminare”, mentalmente e corporalmente, tale stato di miscuglio.

Questo spiega l’ampia diffusione di metafore dissettorie nelle testualità del manicheismo, applicate a dinamismi del pensiero e della volontà, messi in opera per realizzare delle continue separazioni, sulle quali agire poi ulteriormente: con operazioni di “filtraggio”, “drenaggio”, “purificazione”, “disinfezione”, “sanificazione”. Ciò che si verifica nel mito, quando le entità divine scendono in armi contro le potenze delle tenebre, parimenti avviene in ogni singolo uomo o donna che “de-cidano” di “in-

⁹ Queste terminologie si ritrovano nel prologo della testimonianza di Alessandro di Licopoli sul sistema di Mani (*Contra Manichaei opiniones disputatio*).

cidere” la Materia con le armi spirituali-noetiche¹⁰ (“ascia del pensiero”, “spada dell’intelletto”, “pugnale dello spirito”) e comportamentali (dieta e digiuno, castità, non-violenza, preghiera) contro i lacci che imprigionano quella scintilla luminosa nel creato (e nel corpo). Il senso di *pietas* umana per tale scintilla è pari a quella cura di provvidenza e compassione di Dio all’origine del dramma cosmico di battaglie e contrattacchi; e questo determina una empatia verso tutto il cosmo dentro cui la luce è imprigionata e che necessita di essere filtrata, liberata e riconnessa a quel Regno delle Luce da cui proviene e dal quale è stata ghermita. Mondo umano e mondo divino cooperano in questo *opus* salvifico di filtraggio e l’intero universo, dal cielo (sole, luna) all’atmosfera e all’ambiente, funziona come un meccanismo di lavaggio (piogge, rugiada), drenaggio, recupero e rilascio di una dispersa moltitudine di frammenti che vanno restituiti alla loro origine (tramite la luna e il sole). Nel microcosmo umano ciò avviene tramite il corpo dell’Eletto, purificato e santificato dai regimi ascetici, abilitato quindi ad essere una “macchina gastrica” per digerire e assimilare la sostanza luminosa presente negli alimenti, che verrà poi rilasciata attraverso il canto, la preghiera, l’inno.

Un’antropologia del corpo ‘sigillato’ e dominato

Parlare della Materia come principio e condizione dell’esistenza (seppur negativa) implica quindi considerare il corpo. Infatti, stabilita poco sopra una tale concretezza di pensiero, intenzioni e comportamenti, nel vivo di antropotecniche e di antidoti (contro vizi, passioni, desideri), bisogna quindi ridefinire quelle concezioni della corporeità che troppo spesso – nella *vulgata* che bolla ogni religiosità gnostica come pessimista e anti-cosmica – hanno sommariamente negato l’importanza del corpo. Grazie a un dibattito che nella storia della ricerca di questi ultimi decenni ha prodotto acquisizioni importanti sull’antropologia storica della tarda antichità, sono stati esaminati le forme, i codici, le rappresentazioni della vita quotidiana di personalità, ambienti, società e culture che a partire dal corpo (apprezzato o biasimato) hanno costruito ideologie, pratiche

10 Si noti la somiglianza con le metafore delle armi spirituali nel lessico paolino, autore molto presente nell’opera di Mani, nel suo fervore missionario universalistico e nella sua attività epistolare.

e immaginari¹¹. Anche solo per minimizzarlo o negarlo: ma in ultima istanza per addomesticarlo e disciplinarlo in regimi ascetici, dietetici e purificatori.

Mani e il manicheismo rientrano pienamente in queste strategie che definiscono l'ambivalenza (e l'ambiguità) della natura umana, sospesa in una mescolanza che ha origine mitiche e che determina un senso dell'esistenza prigioniera, esiliata e “gettata nel mondo” in una prigione di viluppi (carne, ossa, tendini, nervi, sangue)¹². Ma tuttavia è un corpo suscettibile di riscatto, purificazione e redenzione¹³. Ecco la ragione di un diffuso linguaggio medico-terapeutico, non astrattamente metaforico ma che anzi riflette una realtà empiricamente percepita, il corpo, da avvicinare con mezzi adeguati alla scienza preposta alla corporeità, la medicina. Quindi, è l'ambito dell'igiene, della purificazione, della decontaminazione che insieme al regime dietetico e a conoscenze anatomiche, circoscrive il modo di relazionarsi con un corpo controllato e disciplinato. Se il corpo è un dato di fatto, al pari della Materia, uguale dato di fatto è il potere della conoscenza messo in pratica nell'azione volitiva-comportamentale, che in una “presa di coscienza”, ferma e “chiude” i plessi corporei, istintuali ed

11 Rimando al noto libro di Peter BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo* (Torino: Einaudi, 1992); più di recente alla raccolta di contributi in Richard VALANTASIS, ed., *Religions of Late Antiquity in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2000), e Helen HUNT, *Clothed in the Body: Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era* (London: Routledge, 2012) per un approccio “olistico” alla corporeità.

12 Il libro di BeDuhn – Jason BEDUHN, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 2000) – ha di certo segnato una tappa importante, anticipata da suoi lavori precedenti, come ID., «A Regimen for Salvation. Medical Models in Manichaean Asceticism», *Semeia*, 58 (1992), 109-134. Importanti anche le osservazioni di Concetta GIUFFRÉ SCIBONA, «Alle radici iraniche del manicheismo. Corpo, creazione e tempo come strumenti di salvezza» in *Terzo congresso internazionale di studi: “Manicheismo e oriente cristiano antico”*, a c. di Luigi CIRILLO; Aloïs VAN TONGERLOO (Lovanii: Brepols, 1997): pp. 100-102; Giulia SFAMENI GASPARRO, «Il corpo gnostico: tra demoni e astri», in *Il corpo in scena. Tecniche, rappresentazioni, performances*, a c. di Chiara CREMONESI, Ferdinando FAVA, Paolo SCARPI (Padova: Webster, 2018): pp. 344-347; Nicholas BAKER-BRIAN, «“Putrid Boils and Sores, and Burning Wounds in the Body” The Valorization of Health and Illness in Late Antique Manichaeism», *Harvard Theological Review* 109, no. 3 (2016): 422-446.

13 «Ma per Mani il corpo non era del tutto inservibile: quello del credente, santificato dall'astinenza, era necessario nientemeno che alla salvezza dell'universo». BROWN, *Il corpo e la società*, cit., p. 181.

emotivi in una triplice sigillatura (i *tria signacula* di cui parla Agostino) di mani, bocca-stomaco e addome: ovvero le tre sfere dell'attività manuale (da sigillare in una non-violenza), della funzione alimentare e digestiva (ma anche, in quanto bocca, della parola retta e priva di ingiuria) e di quella sessuale-procreativa (castità)¹⁴. Un approccio concreto alla diagnostica della condizione umana e alla prognosi che ne conseguiva (dominare il corpo) era la risultante di molteplici saperi e competenze, messe in relazione per il fine che si voleva raggiungere, in una *paideia* sapienziale che armonizzasse concezioni filosofiche, religiose e mediche, proprio a causa della praticità d'intervento di quest'ultima. In questo modo si potevano interpretare, in una prospettiva macrocosmica e microcosmica, un insieme di fatti che armonizzavano dottrine cosmologiche ed embriologiche, paragonando la nascita dell'universo a quella del genere umano; o sovrapponendo cognizioni anatomiche e fisiologiche con narrazioni che intrecciano aspetti mitologici, uranografici (astronomia, astrologia, zodiaco) e medico-antropologici. Una tale lettura ermeneutica, con intenti mitico-simbolici, non negava la scienza ma se ne serviva per costruire un proprio sistema di interpretazione del mondo e soprattutto per trovare dei rimedi contro gli effetti della Materia¹⁵.

Eredità e innovazioni nelle pratiche di purificazione

Considerando Mani e la sua formazione in modo diacronico, ci troviamo di fronte a un campo smisurato di apporti. Di base, le cognizioni anatomiche, fisiologiche e mediche che si ritrovano nelle testualità del manicheismo lo posizionano nell'alveo di quel diffuso sapere che in epoca tardo-antica ricapitolava e trasmetteva un più antico lascito del mondo

14 Ho esaminato queste concezioni e pratiche ascetiche di 'sigillatura' corporea in Andrea PIRAS, «Sealing the Body: Theory and Practices of Manichaean Asceticism», *Religion in the Roman Empire* 4, no. 1 (2018): 28-44.

15 Michel TARDIEU, *Il Manicheismo* (Cosenza: Lionello Giordano, 1988): pp. 174-176. Tardieu ha evidenziato questo approccio simbolico-estetico che pregiudica una "scientificità" della dottrina manichea ma che era perfettamente consono alle esigenze soteriche di Mani. Per le modalità di osservazione e comprensione dei fenomeni naturali e per una considerazione emica di tale 'scientificità', il più delle volte indiretta e non esplicitata, cfr. Gábor KÓSA, «The Manichaean Attitude to Natural Phenomena as Reflected in the Berlin Kephalaia», *Open Theology* 1 (2015): 255-268.

greco, classico ed ellenistico, come è stato messo in risalto¹⁶. Insieme a queste bisognerà includere l’eredità mesopotamica (assiro-babilonese); inoltre, concezioni di un’area semitica inerente il mondo giudaico, e poi cristiano, erano presenti nell’ambiente della prima formazione del giovane Mani, nella comunità battista in cui visse con il padre. A ciò va aggiunto che all’epoca della sua attività missionaria, nel mondo persiano di religione zoroastriana, e poi in quello indiano di cultura jaina e buddhista, dovette incontrare delle concezioni medico-sapientziali che non potevano lasciarlo indifferente.

Iniziando dai primordi della giovinezza di Mani, nella comunità dei battezzatori della Mesopotamia del III secolo, notiamo subito delle circostanze importanti per lo sviluppo di un’indole evidentemente già predisposta a determinati incontri sovranaturali. Il testo greco del *Codice Manicheo di Colonia* (CMC d’ora in poi) è una biografia di Mani che ci guida nel suo apprendistato spirituale-vocazionale e nelle sue prime esperienze. Innanzi tutto la comunità dei battisti Elchasaiti implica un primo impatto con l’acqua, elemento di purificazione¹⁷ che ebbe una notevole forza sulle intuizioni del giovane Mani, in merito al problema della contaminazione, anche se in seguito si distaccò dalle pratiche lustrali considerate inefficaci¹⁸. Infatti la vera potenza “lustrale” di purificazione è rappresentata da una epifania angelica del Gemello (*Syzygos*) che gli rivela i misteri divini della gnosi (di “discriminazione” e di “separazione”) e il loro potere “risanatore”, così come appare letteralmente da un dialogo tra l’Angelo e Mani, dove l’angelo afferma (CMC 40, 12-19): «mostrerò infatti con la mia mano ogni cosa e io sarò per te come uno specchio, in modo che la sapienza si manifesti in te e tu sia liberato dalla malattia (καὶ v]όσου ἀπο[λυθῆναι σε])»¹⁹.

16 BEDUHN, «A Regimen for Salvation», cit., pp. 115-116.

17 Sugli Elchasaiti, e i riti battesimali finalizzati alla rimozione dei peccati e alla guarigione di malanni fisici e della possessione diabolica, cfr. Luigi CIRILLO, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane* (Cosenza: Marra, 1984), p. 78.

18 Per importanti considerazioni sul cambio di paradigma antropologico e soterico, in relazione alla centralità del corpo e della gnosi per Mani, cfr. Jorunn Jacobsen BUCKLEY, «Tools and Tasks: Elchasaite and Manichaean Purification Rituals», *The Journal of Religion* 66, no. 4 (1986): 399-411.

19 Luigi CIRILLO, «La vita di Mani. Il Codice greco di Colonia», in *Il Manicheismo, vol. 1. Mani e il Manicheismo*, a c. di Gherardo GNOLI (con l’assistenza di Andrea PIRAS)

Il potere della conoscenza rivelata dall'angelo – in una condizione di speculare (κάτοπτρον) riconoscimento e autoscienza – consiste quindi in una guarigione dal male (νόσος) insito nella condizione umana: il passo è emblematico non solo del potere risanatore dell'angelo ma di come la “malattia” (νόσος) designi la infezione del Male. Si evince dalla terminologia di questa comunicazione angelica come il meccanismo epifanico-rivelatorio fosse già di per sé veicolo di conoscenze salutari, ancor prima che redentrici e soteriologiche (nel senso escatologico); ed è infatti nella dimensione corporea del giovane Mani che questa esperienza si fa concreta e “segna” il destino di un'esistenza risvegliata da una gnosi carismatica e – si badi bene – non chiusa in se stessa, nell'isolamento di una dimensione rinunciataria, fuori dal mondo, fatta di continenza ascetica e di regimi alimentari. La comunità dei battisti elchasaiti non sarà il *claustrum* eremitico al cui interno Mani trascorrerà una vita contemplativa e austera: al contrario, il comando dell'angelo Gemello è quello di uscire e predicare nel mondo. E per questa missione Mani è attrezzato con una saggezza divina, fatta di segni e di opere, compiute con le proprie mani: in un senso tecnico-operativo, le mani sono vettori di una energia risanatrice e di una “imposizione delle mani” (χειροθεσία)²⁰ che accomunano il Gemello e Mani e che rinviano alla potenza del Padre:

(CMC 19-20, 1-7) «Egli [scil. il Gemello] portò a me la più bella speranza e la redenzione a coloro che soffrono, i più veri consigli e pensieri come anche l'imposizione delle mani da parte del Padre mio»;

(CMC 64, 8-15) «La verità e le cose ineffabili di cui parlo – l'imposizione delle mani che è con me – non li ho ricevuti da uomini o da creature di carne e neanche dalle spiegazioni delle Scritture»;

(CMC 70, 1-23) «E giunto presso di me [scil. il Gemello], mi portò la migliore speranza e la liberazione, quella che mira all'immortalità, i consigli veri e l'imposizione delle mani da parte del Padre mio. E quando egli venne, mi scelse dopo avermi giudicato, mi separò traendomi fuori da quella legge in cui ero cresciuto»²¹

(Milano: Mondadori, 2003), pp. 57-59.

20 Cfr. il dettagliato studio sulla *cheirothesía* di COYLE, «Hands and Imposition of Hands in Manichaeism», cit.

21 CIRILLO, «La vita di Mani», cit., pp. 49; 75; 79.

La frequenza del gesto (chiropratico) dell'imposizione delle mani ripropone un elemento caratteristico della mitologia manichea: le “mani” dei personaggi divini svolgono un ruolo di “trazione”, di “stretta”, di presa salvifica che “separa” l'entità divina del Primo Uomo dalla Materia; e in questa trazione si ricongiunge ciò che è caduto al divino, in un gesto che rimanda alla *dexiōsis* di amicizia divina, la “stretta delle destre” che suggella la vicinanza e il contatto tra uomo e dio. Inoltre, nel manicheismo la stretta è un segno di saluto tra confratelli (un “trarsi” a vicenda, in un saluto di reciproca *salus*) e rimanda, più in genere, a quella “separazione” e “discriminazione” che è all'origine delle intenzioni di una gnosi “dissettoria” che agisce nell'intrico di un miscuglio di luce/tenebra, all'origine del macrocosmo e del microcosmo e su cui esercitare pratiche terapeutiche di sanificazione che preparano una futura salvezza.

Imperativo di una propagazione missionaria per curare il mondo

Questa è la cifra di una religione gnostica ma universalistica e missionaria: ed è nell'adempimento del comando angelico che Mani realizza il suo compito profetico di annunciatore di parole di salvezza (i *salubria verba* di cui sempre Agostino ci informa), tradotte in un carisma medico che gli permetterà di estendere un messaggio di speranza, e di elargire i suoi miracoli taumaturgici di guarigione. Si può infatti notare che il carisma medico-terapeutico si evidenzia per Mani solo dopo aver lasciato la sua comunità²², per inoltrarsi nella Mesopotamia dell'impero sassanide e di lì in poi iniziare una peregrinazione che lo porterà in India, poi nei diversi territori dell'impero persiano dei Sassanidi. Una volta uscito dalla comunità battista, procedendo verso la capitale Ctesifonte, e più oltre, è in un preciso momento, durante una tappa del suo viaggio nelle province della Media (Ganzak) che Mani si presenta ai suoi fratelli, che là dimoravano, e in un' emergenza che richiede una guarigione (per una fanciulla ammalata) si dichiara medico (ιατρός) a chi gli chiede chi sia e da dove venga:

22 Si potrebbe dire: dopo che il suo medico celeste, l'angelo Gemello (Syzygos) gli ha conferito quei carismi terapeutici che Mani eserciterà e diffonderà nel mondo. Il momento epifanico-rivelatorio fonda la successiva predicazione missionaria che opera mediante poteri di guarigione ricevuti dall'intelligenza angelica.

(CMC 122, 4-17) “Chi sei?” (o “quale capacità hai?”). Io dissi a lui: “Sono un medico (ιατρός)”. Egli mi rispose: “Se sei d’accordo, entra in casa mia: mia figlia infatti è agitata da una malattia”. Andai con lui e trovai la fanciulla paralizzata e ... da una malattia...²³

La biografia del *Codice Manicheo di Colonia* ci presenta dunque, fin dagli esordi del cammino di predicazione, una varietà di poteri terapeutico-miracolistici di cui troviamo ulteriore testimonianza in una ricca casistica di narrazioni bio-agiografiche, a scopo confessionale e apologetico, che esaltano un fervido apostolato di guarigioni nella stessa casata reale Sassanide. Questo almeno avvenne nella prima parte della sua carriera, nel seguito (*comitatus*) del Re dei re Šābuhr I, dove rimase per diversi anni, accompagnando il sovrano nelle sue spedizioni contro l’impero romano, in concomitanza con un altro sapiente – Plotino – presente nelle fila imperiali romane, sotto Gordiano III. Non sappiamo se, oltre a una benevolenza e protezione di Šābuhr I, favorevole alla propaganda religiosa di Mani – almeno in un primo tempo, fino alla sconfitta di Roma nel 260 – vi fosse anche un apprezzamento (e un ingaggio professionale) per le sue doti mediche. E neanche sappiamo se tutto ciò presumesse una forma di compenso.

È più probabile che alcuni saperi medici, intensificati dai carismi terapeutici e taumaturgici di Mani, insieme alle sue doti intellettuali e culturali, concordassero a formare un prestigio e una competenza riconosciuta, in un quadro di pratiche guaritive non dissimili da quelle di tante altre figure di santi, sapienti e “uomini divini” itineranti (tipo Apollonio di Tiana) presenti nella tarda-antichità del Levante e del Medio-Oriente²⁴. Questo sia nel regime pratico della salute che nelle aspirazioni ultraterrene di salvezza. Le narrazioni agiografiche su Mani e sui suoi vicari, l’apostolo dell’occidente Mār Addā e l’apostolo dell’oriente Mār Ammō, sono particolarmente attente a evidenziare questo tipo di prodigi. Un racconto che riguarda la missione di Mār Addā nell’impero romano e nel regno limitrofo di Palmira, inscena una apparizione terapeutica di Mani:

23 CIRILLO, «La vita di Mani», cit., pp. 113.

24 E prima ancora, nel mondo ellenico, in quelle figure di iatromanti operatori di catarsi e di guarigioni da miasmi e pestilenze, quali Abaris, Aristeia, Pitagora, Epimenide, su cui cfr. Ioan Petru COULIANO, *Esperienze dell’estasi dall’ellenismo al medioevo* (Roma-Bari: Laterza, 1986), pp. 19-38.

il Signore Mani, l’Apostolo, discese alla presenza di tutti e anche alla presenza di Nafṣā, e impose la mano su di lei, e subito Nafṣā fu risanata, e fu completamente priva di dolore. E tutta la gente fu meravigliata di fronte al grande miracolo.²⁵

È da notare la compresenza di imposizione delle mani, miracolo e guarigione: il miracolo (*warz*, in sogdiano) è il carisma soprannaturale di Mani che si effonde sulla umanità per risanarla e che fa riconoscere Mani in quanto medico, un medico che – come lui dice – proviene da Babilonia. In un altro testo agiografico-missionario in partico, pervaso da forti tinte buddhiste – in quanto riferito a quelle contrade dell’Iran orientale, più prossime alla cultura e agli idiomi del buddhismo – il sovrano del regno del Tūrān (attuale Balucistan) si rivolge così a Mani: «Il re disse: “Da dove vieni”. Io dissi: “Sono un medico, vengo dalla terra di Babilonia”»²⁶.

Il contesto di tale dialogo riguarda ancora una volta una situazione di infermità, di una fanciulla che una volta risanata si rivolge a Mani con questa frase: «da dove vieni, mio dio e mio salvatore?»», una frase che esalta il potere divino di Mani e il suo ruolo di veicolo di salvezza, di salvatore-revivificatore (*anjīwag*), epiteto che si attaglia perfettamente all’onomastica aramaica di Mani, cioè *Mani-ḥayyā* (da cui il greco *Manichaios* e il latino *Manichaeus*), ovvero “Mani il vivente”, laddove l’aggettivo “vivente” (*ḥayyā*) – e altri termini semitici omorganici alla radice *ḥjh* – designa, in un ambito biblico, vetero- e neo-testamentario²⁷, il potere di riportare alla vita, di risanare, di rivitalizzare: è questa una serie lessicale e semantica che configura un insieme di energie gestite ed elargite da esseri divini o da intermediari carismatici di salvezza. Dopo il vocabolo *iatrós* visto più sopra – che denota una permanenza di nozioni mediche diffuse nel greco neo-testamentario come lessico condiviso in età elleni-

25 Enrico MORANO, «Testi iranici: Vita di Mani; Attività missionarie», in *Il Manicheismo, vol. 1. Mani e il Manicheismo*, a c. di Gherardo GNOLI (con l’assistenza di Andrea PIRAS) (Milano: Mondadori, 2003), p. 214.

26 *Ibi*, p. 223.

27 Cfr. il lemma *ḥjh* in Ernst JENNI, Claus WESTERMANN, a c. di, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento* (Torino: Marietti, 1978): coll. 475-482.

stica²⁸ – è ora un termine iranico (partico) che designa il medico (*bizešk*)²⁹ e che si presenta nella autodesignazione di Mani; *bizešk* appartiene a una ricca semantica delle lingue iraniche³⁰, e alla più ampia famiglia indo-iranica, che denota quelle concezioni mediche e terapeutiche di un ambito, quello iranico, in cui Mani esercitò il suo apostolato missionario. Tuttavia la carriera di Mani si concluse, tragicamente e con accuse pretestuose, proprio nel merito di un discredito verso le sue capacità medico-terapeutiche. Il testo è interessante quindi non solo dal punto di vista delle vicende politico-religiose che portarono alla prigionia di Mani, ma in quanto ci consente di notare alcune terminologie della pratica medica, come febbri e tremori. Il re sasanide Wahrām I, in un’udienza di accusa contro Mani lo apostrofa per la sua incapacità nel mestiere della guerra e della caccia (due attività peculiari della aristocrazia persiana) e in più, per le sue presunte doti di medico³¹. Mani cerca di difendersi dalle accuse del re Wahrām I con queste parole:

E il Signore così replicò: “Non ti ho fatto alcun male. Sempre ho fatto del bene a te e alla tua famiglia. E molti e numerosi sono i tuoi servitori che ho liberato da demoni e streghe. E molti furono coloro che ho fatto risorgere dalle loro malattie. E molti furono coloro che

28 Per un’indagine sulla continuità del lessico greco medico da Omero al Nuovo Testamento, cfr. Louise WELLS, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times* (Berlin: DeGruyter, 1998).

29 Sul partico *bizešk* (“medico”), l’astratto *bizeškīft* “cura”, medio-persiano *bišāz*- “curare”, *bišāz* “medico”, astratto *bišāzīh* “cura”, cfr. le ricorrenze nel dizionario di Desmond DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean texts. Vol. III, Texts from Central Asia and China / Part 1, Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (Turnhout: Brepols, 2004), pp. 122-123.

30 In ambito indo-iranico e indo-europeo, cfr. di recente Ginevra 2019 per una analisi comparativa di termini, come il vedico *bhiṣáj-* «healer», la cui semantica di «curare» appare secondaria rispetto a “uno che guida alla luce (di vita)”, come si evince da una serie di lessemi correlati [LIGHT; LIFE; HEALING; SALVATION]. Riccardo GINEVRA, «Vedic *bhiṣáj-* ‘healer’ (**b^hh₂s-h₂éǵ* – ‘the one who leads to the light’), the Indo-European poetics of [LIGHT] as [LIFE] and the mythology of the Ásvins», *Incontri Linguistici* 42 (2019): 67-85. Sulle concezioni mediche indo-iraniche di malattia (fondamentalmente provocata da entità sovranaturali) e di cura, cfr. Ronald E. EMMERICK, «Indo-Iranian Concepts of Disease and Cure», *Journal of the European Āyurvedic Society* 3 (1993): 72-93.

31 Forse vi è qui un’accusa per una mancata guarigione di una sorella del re, come sembra evidenziarsi da un confronto con un testo copto, un’*Omelia* (III 46, 25-8) in cui si evince, pur nella lacunosità del passo, che una dama di corte non si era ripresa da una malattia.

ho allontanato da diversi tipi di febbre. E molti furono coloro che, giunti in punto di morte sono stati da me risanati”³²

A completamento dei testi precedenti, in cui Mani si presentava come medico (*iatrós, bizišk*), qui abbiamo alcuni dettagli sulle diverse tipologie dei suoi interventi, sia nell’ambito esorcistico (*dēw ud druxš*: demoni e streghe), sia in quello medico (febbri) che, infine, in un prodigioso evento di rivivificazione.

La terminologia iranica della febbre prevede due vocaboli: *tab* “febbre” (letteralmente “calore”) e *rarz* “brivido” (forse una febbre malarica) da una radice verbale che denota il tremore³³. È l’unico passo in cui oltre a generici poteri taumaturgici (esorcismi e revivificazioni), notiamo un riferimento preciso a due tipologie di malanni, diffusi e comuni, al punto che vi sono anche testimonianze manichee di amuleti protettivi che dimostrano commistioni tra medicina e pratiche magico-profilattiche³⁴. Questo consente di interpretare i poteri terapeutici di Mani nella duplice categoria dei professionisti medici della cultura babilonese più antica (Asû e Āšipu)³⁵ e di leggere nella sua duplice competenza, di esorcista e guaritore, l’eco di una lunga durata di ideologie, tecniche e conoscenze,

32 MORANO, «Testi iranici», cit., pp. 202-203.

33 Il medio-persiano *rarz* è un hapax ma il verbo partico *larz-* comporta più attestazioni, cfr. DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean Texts*, cit., p. 222.

34 È il caso dei due testi M 781 (medio-persiano) e M 1202 (partico), studiati da Henning 1947, di notevole interesse per le concezioni demonologiche, angelologiche, simbolico-apatropaiche e magiche. W.B. HENNING, «Two Manichaean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian Ending *-ēndēh*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, no. 1 (1947): 39-66. Su tali interazioni e sulle valenze e le prassi magiche del manicheismo, in un esteso ambito tra Mediterraneo, Medio Oriente e Asia Centrale, si veda l’importante studio in Matthew P. CANEPA, «The Art and Ritual of Manichaean Magic: Text, Object and Image from the Mediterranean to Central Asia», in *Objects in Motion: The Circulation of Religion and sacred Objects in the Late Antique and Byzantine World*, ed. Hallie MEREDITH (Oxford: Archaeopress, 2011), pp. 73-88. Sulle coppe magiche manichee, originarie dell’ambiente mesopotamico del periodo sassanide, si veda il libro di Marco MORIGGI, *La lingua delle coppe magiche siriache* (Firenze: Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di linguistica, 2004), pp. 279-289, per lo studio di 5 coppe (dal n. 33 al n. 36) con relative iscrizioni di formule apotropaiche e nomi di angeli, demoni e divinità.

35 Su questi due operatori terapeutici della cultura mesopotamica, cfr. Ulla KOCH, «The Āšipu – Healer and Diviner?», articolo non pubblicato consultato in: https://www.academia.edu/591778/The_Ashipu_Healer_and_Diviner (20/03/2021).

anche di tipo neurologico (paralisi, epilessia, catalessi)³⁶, che potevano aiutarlo nella diagnosi e nella cura dei malati che gli si presentavano. Il portato mesopotamico è quindi essenziale per cogliere lo specifico della attività taumaturgica di Mani, nei nuovi assetti delle culture e delle società del Medio Oriente e in un patrimonio ereditario che riguardò non solo il manicheismo ma anche esperienze a lui coeve e affini, come il cristianesimo che specialmente nella sua variante siriana riconferma tratti di una antica eredità mesopotamica³⁷. A questo insieme si aggiungevano concezioni e pratiche mediche di origine greco-ellenistiche presenti nella multiculturale Babilonia del terzo secolo, in un'ecumene indo-mediterranea di lunga durata. Il timbro ellenistico nella terminologia di molte nozioni presenti nei testi manichei (*nous, enthýmesis, býle*) conferma tale componente, e di certo non si può dubitare che l'eclettismo di Mani abbia escluso delle possibilità conoscitive e diagnostiche che permettevano di analizzare l'esistenza umana e i suoi problemi. Tuttavia i saperi e le pratiche mediche di Mani e del suo sistema appaiono come ancillari³⁸, e di corollario a un repertorio sapienziale essenzialmente votato a una *paideia* di gnosi e di disciplina del corpo, per renderlo strumento di un filtraggio realizzato dagli Eletti, coadiuvati dagli Uditori che si occupavano del loro sostentamento e in special modo del pasto.

36 La varietà terminologica dei casi neurologici, elencati nei testi medici cuneiformi assiro-babilonesi, è davvero significativa dell'alto grado diagnostico raggiunto. Cfr. Silvia SALIN, «Words for loss of sensation and paralysis in Assyro-Babylonian medical texts: some considerations», *Journal des médecines cunéiformes* 31 (2018): 26-37.

37 Al pari dell'Asû accadico visto più sopra, Gesù è chiamato *âsyâ* nella letteratura cristiana siriana, a designare le sue facoltà di medico dell'anima e vincitore della morte. Su tale ricco immaginario ("Albero di vita" = "Legno della Croce" "Acqua di vita"; "pianta medicinale", "vigna", "vino" come farmaci) cfr. le pagine di Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition* (London-New York: T&T Clark, 2006), pp. 199-204.

38 E talvolta anche ambivalenti, dato che cogliere erbe e farne dei preparati implicava il peccato della violenza contro la natura e il mondo vegetale, fosse anche per ragioni mediche. Così appare dal rigorismo di una lettera sogdiana (M 112+), in cui si critica una Eletta per aver sradicato erbe curative. Tuttavia si deve presumere che certi oltranzismi dottrinali fossero ammorbiditi in una pratica quotidiana di buon senso e di attenzione per i bisogni primari dei fedeli.

Testi come bisturi. Dalle pratiche alle metafore mediche

La constatazione di una dimensione pratica che traduceva la gnosi in comportamenti e gesti taumaturgico-sanitari, con innegabili effetti persuasivi di consenso nelle società in cui il manicheismo si diffuse, si accompagna con un fertile immaginario riplasmato su tale concretezza. Questo ci è utile nell'analisi testuale di varie narrazioni comprese nella eterogenea e multilingue letteratura del manicheismo e che presentano una vivace creatività metaforica di una “lingua di immagini”, una *Bildersprache* per citare l'utile libro di Victoria Arnold-Döben e la sua articolata rubricazione dei simboli più ricorrenti. Un esempio dell'immaginario medico applicato a strumenti culturali come il libro – mezzo primario di comunicazione religiosa, usato da Mani stesso e continuato poi, serialmente, dai suoi discepoli – ci permette di individuare l'efficacia culturale-curativa del *medium* scrittorio: il libro di Mani è infatti equiparato a una cassetta di rimedi (νάρθηξ) – metafora farmacologica molto usata anche dagli apologeti cristiani, e riferita a scritti religiosamente adatti a guarire le “infezioni” dell'eresia³⁹ -.

È uno dei Salmi copti (“Salmo al Padre della Grandezza”) che utilizza questa metafora per descrivere l'intelletto e la sapienza che albergano nei cinque libri santi scritti da Mani e i loro “rimedi”, una “manna dei cieli” per l'umanità. I Salmi copti abbondano di tale immaginario, specialmente rivolto a Gesù, il “medico di coloro che sono stati feriti” (Salmo IV), e questo si accorda con la forte componente cristiana dell'esperienza di Mani⁴⁰, e della sua autodesignazione come “Mani, Apostolo di Gesù Cristo”: una ulteriore dichiarazione (ispirata a Paolo) che, significativa-

39 Cfr. Richard FLOWER, «Medicalizing Heresy: Doctors and Patients in Epiphanius of Salamis», *Journal of Late Antiquity* 11, no. 2 (2018): 251-273, sul *Panarion* («cassetta di farmaci») di Epifanio e il suo linguaggio medico-zoologico contro le eresie.

40 Sulle concezioni del “Cristo medico”, cfr. Rudolph ARBESMANN, «The Concept of ‘Christus Medicus’ in St. Augustine», *Traditio* 10 (1954): 1-28. Sugli appellativi medici riferiti all'evangelista Luca, cfr. Susan R. GARRETT, «Beloved Physician of the Soul? Luke as Advocate for Ascetic Practice», in *Asceticism and the New Testament*, ed. L.E. VAAGE (London: Routledge, 1999), pp. 71-95. Sfameni Gasparro ha ben evidenziato come il messaggio cristiano si affermi in ragione della preminenza della salute e dei prodigi terapeutici comuni non solo a Gesù di Nazareth ma a tutto un ambiente giudaico e rabbinico. (SFAMENI GASPARRO, « Medicina e magia», cit., pp. 103-104). In modo simile – aggiungo – il manicheismo condivideva idee, pratiche e intenzioni comuni a una eterogenea e interattiva zona di esperienze e di culture.

mente, proprio nell'epiteto di "messia"⁴¹ si accorda con quello di "medico", volendo riferirsi a quei carismi consolatori del Paraclito che Mani rivendicava nella sua opera missionaria, venuto nel mondo per sanarne le ferite (πληγή). Ma il Salmo copto che maggiormente sviluppa questo immaginario medico, in un articolato elenco di strumenti abbinati ai libri, è sicuramente il Salmo del Bema 241, che è stato al centro di uno studio accurato di Madeleine Scopello⁴². Mani con la sua cassetta dai molti rimedi è giunto per accogliere i malati; egli sa come curare una ferita e apporvi un balsamo rinfrescante; egli incide e pulisce, poi cauterizza e calma il dolore: il tutto in un solo giorno. Egli possiede l'antidoto contro ogni patologia, dotato di ventidue ingredienti (μῖγμα), ovvero il suo *Vangelo Vivente* che è la buona novella, il *Tesoro di Vita* che è il bacile d'acqua (λακάνη), mentre la spugna (σπόγγος) che allevia e sana le ferite è il libro della *Pragmateia*; il bisturi (ἀκμάδιον) per incidere è il *Libro dei misteri*. Si menzionano poi altri oggetti di ambito affine, come tamponi e erbe medicamentose.

Questo immaginario medico-chirurgico raffigura icasticamente quelle valenze terapeutiche implicite nella antropologia manichea, e nella sua mirata intenzionalità di operare nei malanni della Materia con tutti gli strumenti possibili della conoscenza redentrice: una gnosi sostanziata di una praticità che viene qui applicata ai beni culturali librari, *media* di insegnamento e di consapevolezza. Considerato il sostrato aramaico-semitico, sotteso alla composizione dei testi copti manichei, tale passo si presta a considerazioni multiple che chiamano in causa di nuovo l'antichità della cultura mesopotamica e le sue mitologie di divinità custodi della vita che armeggiano medesimi strumenti (coltelli/bisturi e libri). Ad esempio, la dea della salute Gula⁴³ porta con se dei testi/ricettari (*maštaru*) medicamentosi che riguardano la scienza dell'applicazione dei bendaggi. Il fatto che il bisturi e la tavoletta scritta siano parimenti attribuiti della

41 Quindi nella azione di «ungere» (ebraico *mšḥ*) che implica «cura» e «balsamo», oltre a «consacrazione», cfr. JENNI, WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, cit., coll. 786-787.

42 Madeleine SCOPELLO, «Images et métaphors de la médecine dans les écrits manichéens coptes», in *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, eds. Véronique BOUDON-MILLOT, Bernard Pouderon (Paris: Beauchesne, 2005), pp. 247-249.

43 Si rimanda estesamente a Barbara BÖCK, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Leiden, Boston: Brill, 2014).

dea Gula⁴⁴ ripropone la simmetria tra utensili adatti sia all’arte medico-chirurgica sia alla scrittura, mezzi di intervento pratico che rinviano a una serie di attività cognitive (segni), congetturali (sintomi, indizii), artigianali (gesto dissettorio; gesto scrittorio) e sapienziali. Si tratta di un quadro culturale che rispecchia molte pagine del noto libro di Mario Vegetti (*Il coltello e lo stilo*)⁴⁵, dedicato alla scienza medica greca e che di certo ripropone corrispondenze e analogie tra semiologie e pratiche affini. A conferma di ciò, si tenga presente il ruolo della scrittura in Mani stesso, sistematizzatore di repertori alfabetici e autore dei propri libri (e delle pitture che ne spiegavano i contenuti)⁴⁶: di nuovo, stilo e pennello, “bisturi” per incidere e segnare culturalmente dei materiali – come il papiro⁴⁷ e la pergamena – sono “armi” simili a quelle dell’Uomo Primordiale e dello Spirito Vivente – e vengono menzionate per spiegare, anatomicamente e fisiologicamente, un organismo (il corpo umano) che va indagato, conosciuto e dominato. Ma il paragone col *grapheíon* (stilo, calamo, pennello) e con le attività scientifiche del pensiero greco, così magistralmente descritte da Vegetti, non è certo l’unico⁴⁸.

44 *Ibi*, pp. 15-21.

45 Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., pp. 56-58.

46 Le pratiche scrittorie e quelle pittoriche erano concepite come arti di edificazione spirituale nel manicheismo: su cui cfr. Andrea PIRAS, «Icône di salubrità. Dottrine e prassi dell’immagine nel manicheismo», *Genealogia dell’immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, a c. di Daniele GUASTINI (Lucca: La Casa Usher, 2014), pp. 271-291, specialmente per le valenze della pratica pittorica come “iconoiatria”, terapia dell’immagine eseguita per costruire, introspektivamente, una immagine ideale e trasfigurata del proprio Sè.

47 Il valore del papiro come materiale scrittorio e come pianta medicamentosa (*Cyperus papyrus* L.) è stato argomento di un interessante lavoro di Isabella Andorlini (2015) sulla ginecologia di Sorano di Efeso. Isabella ANDORLINI, «Egypt and the Medicinal Use of Papyrus According to Soranus and Other Physicians», in *The Frontiers of Ancient Sciences. Essays on Honor of Heinrich von Staden*, eds. Brooke HOLMES, Klaus-Dietrich FISCHER (with the assistance of Emilio CAPETTINI) (Berlin, Boston: De Gruyter, 2015), pp. 1-18. Si rimanda anche all’insieme dei suoi scritti sulla medicina antica raccolti in Isabella ANDORLINI, Πολλά ιατρῶν ἐστὶ συγγράμματα. *Scritti sui papiri e la medicina antica*, a c. di N. REGGIANI (Milano: Mondadori, 2017).

48 In questa predisposizione dissettorica per un corpo che i manichei consideravano, al pari del cosmo, come un “cadavere” da ispezionare e da “leggere”, potremmo cogliere una somiglianza con il pensiero medico ellenistico di Galeno descritto da Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., pp. 56-58.

Oltre alla già citata dea Gula, nell'antica Mesopotamia sumerica (2200 a.C.), abbiamo dei precursori emblematici di tali attitudini e pratiche se-gniche: la dea Nanše ha in mano uno stilo d'argento e tiene sulle ginocchia una tavoletta con le stelle del cielo; il dio Nindub ha una tavoletta di lapislazzuli su cui disegna la pianta del tempio⁴⁹. E ancora, a proposito di pratiche anatomiche e divinatorie, dice un passo: «o dio Šamaš...tu che scrivi l'oracolo e segni la sentenza divinatoria nelle interiora della pecora»⁵⁰. Una comparazione tra il testo del Salmo copto e l'inno a Gula denota così un ulteriore elemento di continuità dell'eredità mesopotamica più arcaica nelle concezioni religiose appartenenti a scenari differenti di una tarda-antichità in cui nuove esigenze di messaggi di salvezza (cristianesimo, gnosticismo, manicheismo, giudaismo) riproponevano, secondo analoghi paradigmi di salute e di salvezza, le stesse preoccupazioni e attenzioni del mondo antico e delle sue concezioni del divino. Un divino sollecito nell'elargire al mondo i propri doni medicamentosi di balsami, bendaggi, erbe curative, lavacri e pozioni: ora amministrate e concesse – nelle mutazioni religiose della tarda-antichità⁵¹ – da mediatori di salvezza come profeti, sapienti e uomini divini.

La dimensione terapeutica della confessione

Si è quindi visto come la formazione sapienziale, religiosa e culturale di Mani affondasse nell'*humus* di millenarie concezioni ora declinate secondo nuovi linguaggi e pratiche: tra queste, le cognizioni mediche articolatesi in immaginari di metafore medico-terapeutiche esprimevano la concreta, fattiva, risposta verso esigenze primarie di consolazione, ristoro, pace, salute e benessere; a ciò si aggiungeva la salvezza e la cura dell'anima oltre che il corpo, sempre presente e solo in apparenza screditato e lasciato ai margini di quella che invece appariva una completa *paideia* di cure e attenzioni totali. È quindi ovvio che, trattando di aspetti spirituali,

49 Giovanni PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia* (Milano: Mondadori, 1998), p. 41.

50 Jean BOTTERO, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi* (Torino: Einaudi, 1991), p. 141.

51 Mi riferisco qui all'importante libro di Stroumsa e ai capitoli sulla nuova cura del Sé e sull'importanza del libro per le comunità scritturali. Guy G. STROUMSA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità* (Torino: Mondadori, 2006).

le metafore mediche che si intersecavano nella composita esperienza di Mani, e del suo annuncio, si declinassero in valori che trasfiguravano la dimensione fisica in quella immateriale e che le malattie venissero riplasmate secondo un Male ipostatico, quindi in meccanismi di personificazione demoniaca, dal malanno fisico al Male metafisico. Tutto ciò implica la centralità di una presenza divina che essa sola può sanare e guarire dai mali trasfigurati in Male, Colpa, Peccato. Questo spiega il ricorso a dispositivi morali che prevedevano la confessione, il pentimento e l’assoluzione, facendo assurgere la divinità a entità giudice e consolatoria. In tale ambito si capisce come il ruolo del mediatore umano di salvezza risulti in secondo piano rispetto all’agente primario della salvezza, Dio (il Padre o il Padre della Grandezza)⁵², lo spirito e il mondo divino di presenze angeliche come il Gemello che libera dalla malattia (cfr. supra) o altri angeli medicamentosi come Raphael⁵³, ereditati dall’ambiente giudaico e reimpiegati in pratiche magico-protettive di amuleti e talismani.

Espressioni ricorrenti nell’immaginario biblico vennero riprese nel manicheismo: i toni dei Salmi biblici – «Egli risana i cuori affranti e fascia le loro ferite» (Salmo 146, 3); «Perdona le colpe, guarisce le tue malattie» (Salmo 102, 3) – spiegano non solo l’attinenza del linguaggio religioso alle intenzionalità terapeutiche, ma descrivono, nell’impianto dei formulari di confessione, la consapevolezza della inadeguatezza umana e l’ammissione di molteplici colpe, insieme agli stati d’animo connessi⁵⁴. E a conferma di quanto abbiamo detto sul valore del corpo – a dispetto di un apparente pessimismo di stampo gnostico – è ancora una volta a proposito del corpo, come possibilità concessa ad ogni individuo e alla scommessa delle scelte religiose che lo portino a dominarlo, che si legge quanto riportato in un formulario manicheo di confessione⁵⁵:

52 Nel mondo biblico Jahvé è il medico per eccellenza (*Jahvé rôphē*): “io Jahvé sono il tuo medico» (*Esodo* 15, 26).

53 Dalla radice ebraica *rp*’ “guarire, accomodare, ricucire”, quindi *rôphē*’ “medico”, *terûfā* “farmaco”, cfr. JENNI, WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, cit., coll. 724-730.

54 In determinati contesti vetero-testamentari si possono evidenziare stati d’animo depressivi e malinconici, provocati dalla consapevolezza della colpa e dal desiderio del perdono, su cui cfr. Dorota HARTMAN, «Il male di Saul: *rûah ra’ah* fra malinconia, depressione e demonologia nell’Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico», *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 3 (2010): 79-96.

55 Walter BELARDI, «Da un formulario di orazioni e di confessioni per Eletti», in *Il ma-*

ricevetelo [scil. il corpo: *tambār*] come oro e trasmettetelo al suo proprietario, uguale e intero, onde evitare contrasti! Proteggetelo con cura e conservatelo con grande fermezza! Onde non si sporchi di sangue secco e umido, così che vi renda lieti e felici [...] Cominciate [a riflettere]: il corpo di ciascuno di voi, di quali segni è adornato e da quali è deturpato? Al servizio di chi si trova?

Il Sigillo di un annuncio universale di guarigione e di salvezza

In questo approccio etico-comportamentale si percepisce maggiormente il ruolo della presenza divina e gli echi di molteplici aspetti confluiti nel sistema di Mani e provenienti, oltre che dalla mesopotamia assiro-babilonese, da un mondo semitico monoteistico, da una sensibilità giudeo-cristiana, poi battista e quindi gnostica, mirante a una interiorizzazione più efficace nel rendere le pratiche del culto adatte a una trasformazione del sé individuale, quindi del corpo e della coscienza. In tutto ciò, e nel compimento di un portato cristiano, dichiarato non solo nella affermazione di essere l'apostolo di Gesù il Messia, ma in quella più ecumenica e universalistica di essere un "Sigillo dei Profeti", si realizzava una compiutezza che racchiudeva in sé i carismi di una trafila indo-mediterranea di salvezza che da Buddha a Zarathustra a Gesù (più una linea biblica: Adamo, Seth, Enosh, Noè, Sem, Henoch) convergeva in Mani il vivente, apportatore di una parola di vita. E proprio nel dichiararsi sigillo di questa trafila universalistica Mani accolse, nella sua opera di predicazione quei tratti medico-terapeutici che i suoi precursori avevano testimoniato. Se ci concentriamo sulla prospettiva medico-terapeutica e miracolistica di tali predecessori è facile capire come l'epiteto di "sigillo della profezia" potesse tradursi nel "sigillo della salute/salvezza".

Si è accennato più sopra alle concezioni del "Cristo medico" ma non diversa era la percezione del Buddha e del suo insegnamento come una sapienza medica che curava i mali del mondo (la "sofferenza" dell'esistenza) con determinazione chirurgica, di diagnosi e prognosi spirituali⁵⁶. La conoscenza del buddhismo nel primo viaggio di Mani verso l'India, negli anni tra 240/242, deve quindi essere compresa, verosimilmente,

nicheismo. Antologia dei testi, a c. di Aldo MAGRIS (Brescia: Morcelliana, 2000), p. 266.

⁵⁶ Sugli aspetti (pratiche e immaginari) medico-salvifici della dottrina buddhista cfr. Phyllis GRANOFF, «The Buddha as the Greatest Healer: the Complexities of a Comparison», *Journal Asiatique* 299, no. 1 (2011): 5-22.

anche in questa prospettiva di incontri con un pensiero e una pratica di salute e di salvezza. Stessa cosa dicasi per la figura di Zarathustra, profeta del mazdeismo – religione principale dell’impero sassanide – che Mani conobbe, nella sua trentennale peregrinazione nell’impero persiano e nei suoi conflitti col sacerdozio dei Magi. Mani conobbe, presumibilmente, non tanto le credenze sullo Zarathustra riflesse nelle speculazioni del rituale e nelle testualità a lui attribuite (racchiuse nel corpus dell’Avesta), quanto una sua più allargata percezione di eroe culturale mitizzato, operatore di miracoli e di guarigioni, come si può notare da certe narrazioni di testi pahlavi zoroastriani quali il *Dēnkard* VII e lo *Zādspram*⁵⁷. La forte tensione dualistica e bellicosa dello zoroastrismo, per curare il mondo dalla presenza venefica di Ahriman e dei suoi demoni, implica non solo un’interessante letteratura medica⁵⁸: ma è lo stesso dio supremo, Ahura Mazdā, che è chiamato il “guaritore della vita” (*ahūm.biš-*) e che si erge a difesa della propria creazione, coinvolgendo l’umanità in un progetto di sanificazione contro il Male.

Se le intenzionalità di Mani il medico potevano ricapitolarsi in questa effigie-sigillo di operatore di salvezza, non diversamente accadde nella continuazione del suo messaggio, nella propagazione che dall’Africa alla Cina si innervò in una ramificata progressione delle comunità manichee, al cui interno tali aspetti medico-terapeutici vennero trasmessi e anzi interagirono con le realtà culturali incontrate in questa opera missionaria, sia in nuove pratiche che negli immaginari testuali di mitologie e nella mitizzazione del fondatore: Mani il Vivente, il Medico, l’Apostolo di Gesù Cristo; oppure il Messaggero della Luce, il Buddha di Luce, Il Supremo Re Medico nelle espressioni di lingue (iraniche, turche, cinesi) dell’Asia Centrale⁵⁹. In tutto ciò il buddhismo nelle sue più versatili formulazioni,

57 Queste tematiche sulla figura di Zarathustra nei testi pahlavi sono state recentemente esaminate nella tesi di dottorato di Massimiliano VASSALLI, *La figura di Zarduxšt sul percorso della storia sacra: traslitterazione, trascrizione, traduzione del Dēnkard VII e analisi della struttura narrativa*, Tesi del Dottorato di Ricerca in Filologia e Storia del Mondo Antico (Roma: Sapienza Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2021).

58 Sulla medicina zoroastriana cfr. Paolo DELAINI, *Medicina del corpo, medicina dell’anima. La circolazione delle conoscenze medico-filosofiche nell’Iran sassanide* (Milano-Udine: Mimesis, 2013); ID., *La medicina nell’Avesta. Widēwdād 7, 20, 21, 22. Studio filologico, traduzione e commento dei testi avestici e medio-persiani* (Milano-Udine: Mimesis, 2016).

59 Sulla permanenza di questi immaginari medico-terapeutici riferiti a Gesù, Mani e Buddha lungo le Vie della Seta, cfr. KLIMKEIT, «Jesus, Mani and Buddha as Physicians»,

come pure il taoismo e le sue concezioni terapeutiche e alchemico-farmacologiche, dovettero trovare un *humus* già ben predisposto, dissodato nelle sue origini più medio-orientali e pronto a nuovi innesti e gemmazioni, parimenti inclini a curare la sofferenza mediante pratiche fisiche e mentali (concentrazione, meditazione) che concepivano la saggezza come un farmaco, un *elisir* di lunga vita e di immortalità. È nel monachesimo manicheo centro-asiatico, di stampo turco e cinese, che troviamo un compimento di una lunga tradizione, estesa nel tempo e nello spazio.

Le regole per la costruzione del monastero manicheo nelle zone di cultura cinese sono molto esplicite a riguardo delle diverse sale (*tang*) dove si espletano le attività dei religiosi: il fatto che una sala fosse deputata alla cura degli Eletti malati dimostra come la sapienza medica fosse adoperata all'interno della comunità⁶⁰. Ma questa non è l'unica spiegazione delle "sale di cura" presenti nel monastero. Vi è un'altra ragione che determina il nome del monastero, questa volta nella lingua turca del regno di Qočo in cui il manicheismo trovò condizioni favorevoli e pacifiche, sotto i regnanti uiguri. Il termine *otaçılık* designa il monastero come un "ospedale": non tanto come luogo di ricovero ma davvero come un *sannatorium* al cui interno si dispiegano tutte quelle attività rituali (ascesi, pasto comunitario, canti e inni delle assemblee) che hanno lo scopo di "curare" con metodica e giornaliera dedizione il "malato cosmico", l'universo inquinato dal miscuglio, il mondo e l'individuo che vanno quindi "mondati". Lo stesso mondo, similmente al monastero taoista, è chiamato "erbario" (*yaotang*), ovvero sala delle erbe medicinali, di cui si dice: «E così il mondo fu l'erbario per curare e guarire i cinque corpi luminosi, e insieme fu la prigione per tenere costretti e legati i demoni del buio»⁶¹.

Il manicheismo appare quindi come un interessante fenomeno prismatico di interferenze che richiamano varie testualità e culture dell'Asia Centrale. Si può infatti notare una circolazione di nozioni che afferivano a dottrine scientifiche (mediche e farmacologiche) 'secolari' e a una

cit.; e per la diffusione di questi temi anche nei testi uiguri buddhisti, manichei e cristiani: VAN TONGERLOO, «Saviour and Healer in the Old Uighur Religious Documents», cit. e ID., «Manichaeus Medicus», cit. 2000,

60 Quinto articolo del *Compendio* («regole sulla costruzione dei monasteri»).

61 *Rotolo manicheo di Pechino*, traduzione commento in Antonello PALUMBO, «Testi cinesi. Il rotolo manicheo di Pechino», in *Il Manicheismo, vol. 3. Il mito e la dottrina: testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, a c. di Gherardo GNOLI (con l'assistenza di Andrea. PIRAS) (Milano: Mondadori, 2008), p. 318.

loro declinazione in immaginari multiconfessionali (manichei, cristiani, buddhisti) che compendiano medicina, magia e religione. Testi cristiani in turco uiguro sui Magi evangelici riproponevano quelle concezioni (di ascendenza siriana) del Gesù medico, riconosciuto e salutato dai Magi, per questo suo carisma, col dono della mirra⁶². Alcuni lapidari buddhisti sogdiani⁶³ abbinavano la mineralogia con l’astrologia e con formule apotropiche (per il parto, le emorroidi, la febbre, punture e morsi di animali); testi bilingui sanscriti e sogdiani di natura oftalmologica⁶⁴, oppure testi sogdiani sulla febbre e su malattie dell’apparato urinario, si rifacevano ai principi della medicina indiana ayurvedica⁶⁵ che si diffuse nelle geografie della Serindia e dell’Asia Centrale⁶⁶. Il prestigio delle tradizioni indiane era dunque un fattore areale che poteva anche essere al centro di trafilate di testi: è il caso di prescrizioni e trattamenti ginecologici sogdiani che per mediazione araba potevano ritrovarsi in opere latino-medievali (la *Trotula*) della Scuola medica Salernitana⁶⁷; e ancora, testi frammentari in neo-persiano⁶⁸ di manuali farmacologici rivelavano connessioni con una importante tradizione siriana cristiana (“Libro siriano della medicina”) che in alcuni casi non disdegnava, parimenti, quelle combinazioni

62 Cfr. le sempre belle pagine di Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali dei Magi evangelici* (Studi e Testi 163. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana), 1952, pp. 90-96.

63 È il caso del testo sogdiano P.3, riedito da Samra AZARNOUCHE, Frantz GRENET, «Thaumaturgie sogdienne: nouvelle édition et commentaire du texte P.3», *Journal Asiatique* 39 (2010): 31-37.

64 Dieter MAUE, Nicholas SIMS-WILLIAMS, «Eine Sanskrit-Sogdische Bilingue in Brāhmī», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54, (1991): 486-495.

65 BI BO, «A Sogdian Medical Text from Turfan», *Journal of the Royal Asiatic Society* 31, no. 3 (2021): 463-477.

66 Per l’influsso dei trattati (*śāstra*) medici indiani sulla letteratura tocharia cfr. Georges-Jean PINAULT, «The formation of Buddhist languages as exemplified by the Tocharian evidence» in *Tocharian Texts in Context*, eds. Melanie MALZAHN *et alii* (Bremen: Hempen, 2015), pp. 161-162; per gli apporti indiani (*Siddhasāra*) e cinesi nei testi turchi uiguri cfr. Peter ZIEME, «Notes on Uighur Medicine, Especially on the Uighur *Siddhasāra* Tradition», *Asian Medicine* 3, (2007), pp. 308-322.

67 Christiane RECK, Adam BENKATO, «‘Like e Virgin’: A Sogdian Recipe for Restoring Virginity and the Sanskrit Background of Sogdian Medicine», *Written Monument of the Orient* 4, no. 2 (2018): 67-91.

68 Nicholas SIMS-WILLIAMS, «Early New Persian in Syriac script: Two texts from Turfan», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74, no. 3 (2011): 361-367.

magico-religiose di rimedi-incantesimi⁶⁹. Questa molteplice tradizione (greca, siriana, indiana, iranica) ebbe poi ulteriori sviluppi in epoca islamica, quando l'arabo si aggiunse a tali idiomi per sviluppare quelle tendenze *Islamicate* che nel fiorire di traduzioni avrebbero contribuito a una maggiore circolazione di scienze, tecniche e prassi⁷⁰.

In conclusione, la storia della ricerca sugli aspetti medici del pensiero religioso di Mani conferma non tanto una specializzazione professionale in tale ruolo, quanto una certa abilità nella gestione di pratiche terapeutiche (*cheirothesía*), oltre a rimedi e conoscenze diagnostiche di pronto intervento (febbri, tremori; forse stati neurologici di perdita di coscienza). Le cognizioni anatomiche e fisiologiche, e il controllo dei plessi corporei, si traducono in antropotecniche (digestive e respiratorie [voce e canto]) e impieghi simbolici, commisurati all'intento primario di salvezza elaborato dal manicheismo, più che a un'oggettiva epistemologia e a una codificazione tassonomica di saperi e casistiche nosografiche, benché compaiano indizi e riferimenti a tradizioni e saperi diffusi lungo un'ampia fascia del continente indo-mediterraneo.

69 Cfr. lo scongiuro cristiano-nestoriano per l'emigrania studiato da Kostantine PANEGRYRES, «Notes on a Nestorian Spell against Headaches», *Mnemosyne* 69, no. 3 (2016): 491-502.

70 Il vettore islamico di tale composita proliferazione e trasmissione di conoscenze è ben analizzato in: Anya KING, «The New *materia medica* of the Islamicate Tradition: the Pre-Islamic Context», *Journal of American Oriental Society* 135, no. 3 (2015): 499-528.