

Questo volume raccoglie e integra i contributi più originali proposti in occasione di un incontro di studio tenutosi a Ravenna, presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, nell'autunno 2016. Un'occasione non consueta per ripensare su basi storico-comparative e metadisciplinari una questione cruciale negli studi storico-religiosi ed etno-antropologici. Studiosi di formazione e sensibilità differenti – classicisti, storici del cristianesimo orientale e occidentale, ebraisti, iranisti, islamologi e americanisti – hanno tentato, secondo i rispettivi linguaggi e punti di osservazione, di esplicitare le categorie analitiche e storiografiche delle ricerche su un obiettivo mobile e sfuggente come quello dell'estasi. Il volume propone anche affondi monografici su contesti specifici e differenziati abbracciando un arco cronologico che va dal mondo antico al mondo moderno e contemporaneo.

LUGI CANETTI è Professore Ordinario di Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa principalmente di culto dei santi in epoca tardoantica e medievale. Tra le pubblicazioni più recenti: *Impronte di gloria. Effigie e ornamento nell'Europa cristiana* (Carocci, Roma 2012); *Statue. Rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento* (SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017).

ANDREA PIRAS è Professore Associato di Filologia, religioni e storia dell'Iran presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa di scritture, lingue, epigrafie e testi delle culture iraniche preislamiche, in particolare della letteratura zoroastriana e manichea. Fra le sue opere: *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima* (IsIAO, Roma 2000); *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo* (Mimesis, Milano - Udine 2012).

€ 24,00



SMSR

Quaderni
21

*Esperienze e tecniche dell'estasi
tra Oriente e Occidente*

CANETTI - PIRAS (eds.)



SMSR

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI | 21

LUGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni



Morcelliana

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 84 (2/2018) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

LUIGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

Esperienze e tecniche dell'estasi
tra Oriente e Occidente

MORCELLIANA

© 2018 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: settembre 2018

Volume pubblicato con il contributo dell'Alma Mater Studiorum
Università di Bologna, sede di Ravenna, Dipartimento di Beni Culturali
e della Sapienza-Università di Roma



I saggi contenuti nel volume sono stati sottoposti a procedura di *peer review*.

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-3246-7

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Rapimento estatico, rivelazione e predicazione in Mani e nel manicheismo

L'esperienza di un contatto diretto con il divino è fondativa della vocazione spirituale del giovane Mani, nella comunità dei battezzatori in cui risiedeva con il padre, prima di iniziare la sua attività missionaria¹. Di più: è un fattore di motivazione che lo porta a declinare gli insegnamenti ricevuti dalla sfera soprannaturale nel fervore di una predicazione apostolica che lo spingerà a percorrere le vie dell'impero persiano sassanide, annunciando la sua parola di salvezza. La presa di contatto con il sacro – in una serie di epifanie angeliche – non si limita, infatti, a una dimensione intimistica di meditazione e di introspezione ascetica, concentrata sull'abbandono del mondo e sulla dedizione a pratiche di perfezionamento spirituale, in una dimensione isolata. Al contrario, questa stessa presa di contatto con le potenze del soprannaturale è il motore di una conseguente serie di consapevolezze e di atteggiamenti che sfociano in una dimensione itinerante di predicazione e di proselitismo².

È quindi importante cogliere la relazione tra le due fasi – sperimentale/rivelatoria e missionaria – e comprendere la tipologia psicologica e spirituale di una esperienza che provoca nel soggetto (Mani) delle risposte, tramandate poi in messaggi. Una categoria come quella di “estasi”, dettagliatamente analizzata nella storia della dottrina, ha un ventaglio ampio di connotazioni di “uscita” da poter essere impiegata con facilità³. Ugualmente sfumati sono i confini con l'altra categoria di “mistica”, per connotare un dato esperienziale di devozione e di atti di pietà (preghiera), in cui è evidente un affidamento e un'enfasi di sottomissione che può preparare il terreno per una “irruzione” epifanica del divino, in una dilatazione della coscienza “fuori da sé”: ma non “fuori di sé”, nel senso di “fuori di senso”, in una modalità di “forsennatezza”, intesa come *mania*, possessione/

¹ Sulla comunità battista di Mani, cfr. L. Cirillo, *Elchasai e gli elchasaïti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Marra, Cosenza 1984. Si rimanda anche agli atti dei due convegni: L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (I), Marra, Cosenza 1986; L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (II), Marra, Cosenza 1990.

² Cfr. G. Sfameni-Gasparro, *Tradizione e nuova creazione religiosa nel manicheismo: il syzygos e la missione profetica di Mani*, in L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (I), cit., pp. 249-283.

³ Rimando alla nota sull'estasi di I.P. Couliano, *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1986, pp. 15-17.

invasamento, esagitazione scomposta e furore estatico. Non vi è traccia di ciò nel manicheismo: come pure nello zoroastrismo, ad esso coevo, dove le estasi sono controllate all'interno di una ortoprassi sacerdotale codificata – attenta a disciplinare quei tratti più arcaici e “sciamanici” di una lunga durata risalente alla preistoria e protostoria euroasiatica⁴. In ambedue i casi, si coglie una regolamentazione del dato estatico, e anzi una limitazione di questo a pochi soggetti – come si vedrà –: per il manicheismo, ciò avviene in ragione di una maggior importanza attribuita a un regime di vita finalizzato a un'opera di salvezza e a una interiorizzazione che non abbisogna di esperienze di uscita dalla coscienza, quanto piuttosto di una educazione della coscienza, visitata dal divino e trasformata nel Nuovo Sé, o Nuovo Uomo⁵, che la dottrina manichea persegue con zelo. La vicenda spirituale di Mani, e l'insieme degli incontri metafisici da lui provati, lo situano in quella fenomenologia carismatica di una gestione di doni divini e di poteri taumaturgici che ne agevoleranno la fama e il successo nella sua predicazione: grazie a quel risvolto terapeutico che nel continente indo-mediterraneo ha sempre connotato l'affermazione di mediatori di salvezza, forti di un mandato sovranaturale e di una elezione che si fondano sulle rivelazioni di misteri. E in senso più pratico e immediato – per la salute oltre che per la salvezza – nella capacità di risanare malanni (il male fisico, oltre al Male metafisico) con saperi e tecniche dell'ambito medico e magico-esorcistico⁶.

Tali saperi e misteri si acquisiscono nella frequentazione di mondi ultraterreni e di visitazioni angeliche, percorrendo dei sentieri oltremondani, tra vita e morte, a cui solo pochi accedono e perciò chi vi si inoltra è “segnato” da marchi di riconoscimento e di elezione. Questo fa sì che anche Mani, al pari di altri eroi e sapienti che rientrano nella sua stessa tipologia iniziatico-elettiva, fosse segnato da una zoppaggine – su cui mi sono soffermato altrove⁷ – che si spiega come capacità di deambulazione

⁴ Il complesso estatico/sciamanico nello zoroastrismo è stato da me esaminato in A. Piras, *Dialettiche dell'estasi. Sciamanesimo iranico e Zoroastrismo*, in F. Benozzo (ed.), *Le origini sciamaniche della cultura europea*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2015, pp. 155-181.

⁵ Su questa importate concezione dell'antropologia manichea, nei suoi riflessi paolini, cfr. H.-J. Klimkeit, *The Manichaean Doctrine of the Old and New Man*, in M. Heuser - H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, Brill, Leiden - Boston 1998, pp. 123-141.

⁶ Le connotazioni mediche dei saperi terapeutici di Mani sono un aspetto rilevante della storia della dottrina: oltre a H.-C. Puech, *Le manichéisme*, S.A.E.P., Paris 1949, p. 25 e n. 75, rimando a L.J.R. Ort, *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, Brill, Leiden 1967, pp. 95-101; J.D. BeDuhn, *A Regimen for Salvation. Medical Models in Manichaean Asceticism*, in «Semeia» 58 (1992), pp. 109-134; J.K. Coyle, *Healing and the 'Physician' in Manichaeism*, in Id., *Manichaeism and Its Legacy*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 101-121; M. Scopello, *Images et métaphores de la médecine dans les écrits manichéens coptes*, in V. Boudon-Millot - B. Pouderon (eds.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris, pp. 231-252

⁷ Cfr. A. Piras, Manichaeus Claudicans. *La zoppaggine dell'eretico e del taumaturgo*, in M. Bernardini - N.L. Tornesello (eds.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, I.U.O., Napoli

trasversale, in una simmetria alterata e “obliqua”, concessa a personaggi eccezionali, autorizzati a inoltrarsi in geografie oltremondane che solo nell’estasi si possono percorrere. Nella varietà dei casi mitici esaminati, per contiguità storico-culturale, si può vedere in Giacobbe⁸ che lotta con l’angelo (e che l’indomani ritorna tra la sua gente con l’anca slogata) un possibile antecedente di Mani: il quale, anche se non lotta con l’angelo ha con lui una relazione privilegiata che è la fonte di ogni sua conoscenza e potere, tale da segnarlo in questa zoppaggine carismatica che gli consente di inoltrarsi sui sentieri obliqui dell’Aldilà. Vediamo quindi in che cosa consiste il rapporto con l’angelo “gemello” (il *syzygos*) e quali sono le esperienze di modificazione della coscienza che si verificano in tali “uscite da sé”.

Fra i testi manichei più importanti in tal senso vi è la biografia greca del *Codex Manichaicus Coloniensis* (CMC d’ora in poi), tradotta e ampiamente studiata e commentata da Luigi Cirillo⁹. Da un esame delle concordanze riportate in un’altra opera di Cirillo, strumento di agile consultazione da affiancare alla sua traduzione¹⁰, è possibile notare la frequenza del sostantivo “rapimento” (ἄρπαγή) e dei casi in cui le forme del verbo “rapisco, afferro” (ἄρπάζω) denotano un legame di contiguità semantica e sintattica, nel configurare fenomenologie di rapimento estatico e di comunicazione con il divino, in cui si attua la rivelazione (ἀποκάλυψις) di un messaggio. L’esperienza del rapimento costituisce materia che giustifica la testimonianza scritta dei discepoli che hanno potuto trasmettere ai posteri questo evento (CMC 46, 5) in cui si accomuna Mani a una sequela di altri predecessori. Al pari di questi, Mani si manifesta nella sua generazione per il beneficio dei posteri «Egli parlò del suo rapimento ed essi lo divulgarono...» (47, 14), dal che si comprende, nei passi che seguono, il nesso pedagogico che rinsalda una esperienza sovranormale al valore di certificazione di un messaggio scritto (48, 14).

È da notare, in conformità alla predilezione di Mani verso l’apostolo Paolo, in virtù del suo impeto missionario e poligrafo, la citazione che nel CMC (62, 1-23) viene fatta della Lettera ai Corinzi (2 Ep. Cor. 12, 2, 4):

2005, pp. 869-887. Il mio debito nei confronti delle ricerche di C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989 (pp. 206-275) è più volte dichiarato in questo contributo.

⁸ C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., p. 217. L’ambito biblico è quello più vicino alla formazione giudeo-cristiana di Mani.

⁹ Per una traduzione del CMC, cfr. L. Cirillo, *La vita di Mani*, in G. Gnoli (ed.) con l’assistenza di A. Piras, *Il Manicheismo*, vol. I: *Mani e il Manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, Milano 2003, pp. 38-127 (testo greco e traduzione). I riferimenti d’ora in poi sono alle suddivisioni del CMC e non alle pagine del contributo di Cirillo.

¹⁰ L. Cirillo, *Concordanze del Codex Manichaicus Coloniensis*, Dehoniane, Bologna 2001, p. 35, per i due termini che seguono.

«Paolo quindi come fuori di sé, essendo stato rapito fino al terzo cielo e in paradiso e avendo visto e udito, anche ciò che riguarda il suo rapimento e la sua missione egli lo incise in modo oscuro per gli iniziati alle realtà segrete».

Abbiamo qui una menzione indiretta del termine “estasi”, alluso nella frase «come fuori di sé» ([ὡς ἐκτ]ὸς ἐ[αυτοῦ]), subito seguito dalla condizione di “rapimento” che rende evidente la consequenzialità di esperienze e stati della coscienza, in una fenomenologia di incontro col sacro.

Nelle sei ricorrenze del “rapimento”, in due casi il termine è connesso alla rivelazione, in un sintagma che ne esprime la loro consequenzialità, nel piano dell’esperienza sovrasensibile in oggetto. In *CMC* 63, 15 ambedue i vocaboli sono affiancati in una esposizione che loda Mani per aver fatto conoscere a tutti le sue verità di salvezza «in modo che fosse loro noto il suo rapimento e la sua rivelazione». In altri passi (*CMC* 70, 1.23) si ritrova la stessa coppia di nozioni che si articola in un altro concetto, quanto mai basilare nel pensiero di Mani, ovvero la missione (ἄποστολή): «Moltissime cose straordinarie e altre simili a queste si trovano nel libro del Padre nostro, le quali dimostrano la sua rivelazione e il suo rapimento che segna l’inizio della sua missione»; da un passo ulteriore (*CMC* 71, 9) si capisce anche che tali facoltà sono caratteristiche non solo di Mani ma anche dei suoi precursori:

«Per questo abbiamo ripetuto, prendendo le mosse dai nostri progenitori, il loro rapimento e la rivelazione di ciascuno di loro, cioè a causa dei ragionamenti di coloro che si sono rivestiti di incredulità e sospettano qualcosa intorno a questa rivelazione e visione del Padre nostro, affinché sappiano che tale fu anche la disposizione degli apostoli predecessori».

Viene qui enunciata non solo la catena dei precursori di Mani, nella genealogia profetica di cui egli è sigillo della rivelazione, ma anche quella visione¹¹ (ὀπτασία) che ricorre 10 volte nel *CMC* e che insieme ai precedenti termini designa un vocabolario ispirativo/rivelatorio di comunicazioni (visive, uditive) che si traducono in discorsi, pronunciati e – cosa più importante – messi per iscritto: quando non raffigurati in immagini, in base a una caratteristica didattica del manicheismo che oltre al medium scrittoria utilizzava efficacemente il medium pittorico per meglio illustrare e diffondere i suoi insegnamenti¹².

¹¹ Sulla funzione trasformativa della visione cfr. G. Quispel, *Transformation through Vision in Jewish Gnosticism and the Cologne Mani Codex*, in «*Vigiliae Christianae*» 49 (1995), pp. 189-191.

¹² Argomento che ho estesamente trattato in A. Piras, *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012. La bibliografia di Z. Gulácsi, una specialista di arte, iconografia e scenari performativi della retorica didattica, nel rapporto tra testi e immagini, è molto ampia: si rimanda qui alle sue opere recenti di Ead., *Mani's Picture. The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China*, Brill, Leiden - Boston 2015.

Rapimento, rivelazioni e visioni implicano un contenuto esperienziale-noetico, un segno (σημείον): le prime pagine del *CMC* specificano anche ciò, unitamente all'agente sovrasensibile e mediatore di questa trasmissione di segni, dal mondo divino a quello umano, che è l'Angelo, il Syzygos, protagonista invisibile di una intermediazione soprannaturale che ricorre più volte in questo testo, oltre che in altri documenti di trafila successiva (medio-persiano). Mani quindi dice (*CMC* 3, 2-14): «dalla forza degli angeli fui protetto e dalle potenze della santità, alle quali era stata affidata la mia sorveglianza, essi mi educarono anche con visioni e segni».

Si riconferma che moltissime furono le visioni e grandissime le rivelazioni che vennero mostrate a lui. Da questi primi passi del *CMC* risulta una innata predisposizione ricettiva di Mani verso la presenza dell'angelo, il quale «talvolta infatti come un fulmine (ἀστραπή) giungeva», in modo improvviso e repentino, occasionale e non evocato da una particolare tecnica, “fulmineo” come una irruzione epifanica che sottende ad ogni accadimento che porterà il giovane Mani ad abbandonare la comunità dei battisti elchasaiti. Il compagno invisibile che affianca Mani – e che accompagna molti sapienti della tarda antichità, per ricordare un saggio di Peter Brown¹³ – dà voce alle intelligenze angeliche di tutta una fenomenologia profetico-rivelatoria, estesa dal Mediterraneo al Medio Oriente. Questi è il protagonista e l'agente catalizzatore di rapimenti che traggono fuori dal mondo e che rivelano i grandissimi misteri delle altezze, in una condizione dell'animo che suggerisce una casualità spontanea di eventi, del tutto scevra da tecniche corporee, ritualità teurgiche o assunzione di rimedi psicotropi (*CMC* 52, 1-20):

«Nel terzo anno, nel decimo mese, uscii per una passeggiata nella terra del deserto, riflettendo nella mia mente sul cielo e la terra e su tutte le opere e le cose, cioè per quale motivo, da chi e per volere di chi furono fatte».

In questa occasionalità, la irruzione dell'angelo è subitanea: «E mi rapì nel più grande silenzio» (*CMC* 53, 1), un silenzio (ἡσυχία) che compare poche righe dopo (65, 4) per annunciare l'apertura di porte e il dischiudersi dei cieli, per rivelare «una gloriosa sala del trono che veniva giù dalla sommità più elevata e un angelo grandissimo che stava presso di essa».

Gli inserti apocalittici presenti nel *CMC* alternano la narrazione omiletica e dossologica, centrata su Mani, con citazioni di varie Apocalissi (di Adamo, Seth, Enosh, Enoch)¹⁴: ne consegue un profilo della mentalità re-

¹³ P. Brown, *Il compagno invisibile*, in Id., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983, pp. 75-100 (p. 77 sul syzygos di Mani). Sul gemello angelico cfr. F. de Blois, *Manes' "Twin" in Iranian and non-Iranian Texts*, in C.G. Cereti et al. (eds.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia*, Ludwig Reichert, Wiesbaden 2003, pp. 7-16.

¹⁴ Sulla componente apocalittica, cfr. L. Koenen, *Manichaean Apocalypticism at the*

ligiosa e di esperienze non provocate (con mezzi psicotropi, tipo droghe, musiche, canti), sviluppatasi in condizioni di meditazione e di silenzio, in luoghi isolati (deserto), in un raccoglimento che dischiude spazi interiori di coscienza e di rivelazioni non soltanto cognitive ma con forti effetti sulla compagine corporea. Un brano, sempre incluso nell'estratto di Baraies (53, 1-21), descrive con compiutezza le sensazioni provocate da questi rapimenti angelici: «Il mio cuore era oppresso, tutte le mie membra tremavano, le vertebre della schiena erano scosse per la violenza del movimento e i miei piedi non stavano più sugli astragali»¹⁵.

I tremori e i sussulti corporei annunciano, così sembra, una levitazione: «Me ne partii in direzione di numerose pianure e vidi là montagne altissime. Lo spirito mi rapì e mi portò sul monte con forza silenziosa. E là mi furono rivelate molte e grandi visioni».

All'angelo si alterna la menzione di uno spirito, o meglio di uno "spirito vivente" (πνεῦμα τὸ ζῶν), che irrompe improvvisamente, nel corso di una attività mentale (riflessione, meditazione), per "rapire" il soggetto. Considerazioni sia storiche che fenomenologiche permettono di disegnare un quadro di insieme, sia per contiguità geografiche che per analogie tipologiche: che i tremori siano un segno del contatto col divino – nell'ambito del *tremendum*, contrappunto del più rassicurante *fascinans* – è cosa frequente nella letteratura mistico-iniziatica dei viaggi soprannaturali, in escatologie simulate o in rivelazioni profetiche. L'esempio della *sura* dell'avvolto nel manto, tradotta e commentata da Alessandro Bausani¹⁶, e dell'invocazione di Muḥammad che esclama, per i brividi febbrili dell'estasi, «avvolgetemi in un manto!» (*zammilūnī zammilūnī!*), è sicuramente un episodio analogo per illustrare delle termo-modificazioni corporee generate dal rapimento. La sfera delle concezioni abramitiche, comuni sia all'ambito manicheo che a quello islamico, denotano quindi un insieme di riferimenti dottrinali ascrivibili a fenomenologie apocalittiche in cui tali "rivelazioni" si manifestavano, con segni e indizi di presenza sovranaturali angeliche, visioni e rapimenti di estasi involontarie¹⁷.

La documentazione che riguarda la fase posteriore della vita di Mani – una volta uscito dalla comunità dei battisti per svolgere la sua missione, comandato del suo angelo – testimonia altre situazioni di estasi¹⁸, utilizzate nella cornice di racconti agiografici dedicati alla sua predicazione apo-

Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought, in L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (1), cit., pp. 285-332.

¹⁵ Per questa sintomatologia di tremori, nell'ambito di concezioni apocalittiche e visionarie, comuni a una vasta area culturale, cfr. J.C. Reeves, *Heralds of That Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jews Tradition*, Brill, Leiden-New York 1996, p. 147.

¹⁶ *Sura* LXXIV, in A. Bausani, *Il Corano*, Sansoni, Firenze 1978, p. XXVI e pp. 447-448, p. 694 (commento).

¹⁷ Cfr. I.P. Couliano, *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, cit., p. 155.

¹⁸ Le estasi, in quanto traslazioni nello spazio, vengono anche utilizzate nel *CMC* (126-136)

stolica. Le fenomenologie di rapimento estatico vengono declinate in base a delle esigenze dimostrative, per porre in risalto il potere carismatico e religioso di Mani, la sua forza persuasiva di esempio in grado di operare prodigi terapeutici e conversioni. L'ambiente competitivo della società persiana sassanide, nella sua eterogeneità confessionale (zoroastrismo, giudaismo, cristianesimo, manicheismo, gnosticismo; buddhismo e induismo, più a oriente) – come pure del Levante mediterraneo, romano e poi cristiano, in cui si propagò la missione manichea fin dalla seconda metà del III secolo – è una chiave di lettura per valutare antagonismi sapienziali in una arena religiosa dove il potere numinoso di figure carismatiche determinava una leadership di consenso. In questo agonismo del sacro, per contendersi fedeli e conseguenti appoggi e vantaggi di un proselitismo militante, il manicheismo fu presenza attiva e operosa – così anche sul piano della disputa retorica pubblica¹⁹, nell'area romana orientale. I racconti di agiografia missionaria presentano alcuni episodi che intrecciano il rapimento estatico con la conversione; il fatto che siano stati scritti in lingua partica – idioma di Mār Ammō, apostolo della espansione manichea verso l'Iran orientale – denota una strategia culturale rivolta a genti di fede buddhista, diffusi nei territori dell'impero sassanide confinanti con l'India, come il Balucistan, a occidente della Valle dell'Indo. Uno di questi sovrani, il re di Tūrān, era appunto buddhista e venne conquistato alla fede manichea a seguito di un episodio di levitazione compiuto da Mani²⁰, che asceso verso le altezze si mise a conversare con un Giusto (un suo predecessore estatico, forse Enoch: la qualcosa salda questo racconto al ciclo di personaggi riportati nel *CMC*), in merito alle grandezze dell'universo (cielo, sole e luna) e a ciò che è più luminoso, ovvero «la saggezza del Buddha» (partico: *but žīrīft*). Alla fine di questo dialogo si avvera la conversione del re che esclama, rivolto verso Mani «Tu sei il più grande e il più luminoso di tutte queste cose, giacché, in verità, tu sei il Buddha stesso»; al che ne consegue che Mani istruisce il re nella scienza e nella saggezza dei suoi insegnamenti, mostrandogli il paradiso e l'inferno, le virtù della purificazione, il sole e la luna e tutti i punti fondamentali della sua dottrina.

come strategie narrative per una topografia dei viaggi missionari, cfr. C. Römer, *Manis Reise durch die Luft*, in L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (II), cit., pp. 77-91.

¹⁹ Come ha ben messo in evidenza R. Lim, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1995, pp. 70-108.

²⁰ E. Morano, *Testi iranici*, in G. Gnoli (ed.) con l'assistenza di A. Piras, *Il Manicheismo*, vol. I: *Mani e il Manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, Milano 2003, p. 222-223. Per le interazioni col buddhismo, specie nell'ambito di tali fenomeni di levitazione, cfr. P.O. Skjærvø, *Venus and the Buddha, or how many steps to nirvāna? Some Buddhist elements in Manichaean literature*, in P. Vavroušek (ed.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*, Enigma Corporation, Praha, pp. 239-254; A. Magris, *Manicheismo e Buddismo*, in «Annuario filosofico» 16 (2000), pp. 45-63.

È significativo come questo testo sia stato congegnato in uno stile e con terminologie buddhiste, in base a quegli atteggiamenti di inculturazione mimetica che adattavano la dottrina manichea a tutti i contesti della sua propagazione; la dimensione dell'estasi e della levitazione doveva poi conferire a questo racconto una più intensa forza persuasiva, familiare a un pubblico buddhista, data la ampia ricorrenza di miracoli di levitazione nella letteratura buddhista, a partire dal *Canone pali*²¹. Il carisma del prodigio, realizzato individualmente e anche procurato verso terzi, ci illustra una facoltà caratteristica del magistero sapienziale e taumaturgico di Mani, espresso da un termine (partico *warž*, medio-persiano *warz*) che esempla un potere del meraviglioso indotto, sempre con finalità di conversione. Come si può notare in un altro racconto partico di conversione, dove il destinatario dell'opera di proselitismo, il re della Mesenia, Mihršāh, scettico e anzi ostile verso la dottrina di Mani, lo tratta con sarcasmo domandandogli se nel paradiso di cui lui parla si possa mai trovare un giardino così grande e meraviglioso come quello regale, dove Mihršāh si trova in quel momento a banchettare con la sua corte²²:

«[Allora Mani] Con potere miracoloso (*warž*) gli mostrò il paradiso di Luce con tutti gli dèi, le divinità e l'immortale Aria della Vita, e giardini di ogni tipo e altre meravigliose apparizioni di cose che ci sono là. Ed ecco che egli cadde inconscio per tre ore, e mantenne nel suo cuore e sempre ricordò quello che aveva visto».

Il rapimento provocato a scopo di conversione è qui usato come espediente persuasivo e dimostrativo, per suscitare in uno stato di sogno visionario l'epifania dei misteri che termina con l'imposizione delle mani²³: un altro tratto curativo dei poteri di Mani il Paraclito, Apostolo di Gesù Cristo, dotato di facoltà medico-esorcistiche salvifiche, come viene più volte riaffermato in una vasta letteratura – dai testi copti a quelli cinesi e turchi²⁴ – per sottolineare la sua qualifica di “medico” che è anche uno dei suoi usuali epiteti di presentazione.

A parte tali episodi della vita di Mani, non sembra che il rapimento estatico abbia giocato un ruolo determinante nello sviluppo della comunità manichea, nel senso di un tipo di esperienza soprannaturale che

²¹ P. Filippini-Ronconi (ed.), *Canone buddhista. Discorsi brevi*, vol. 1, Utet, Torino, 1976², p. 42.

²² E. Morano, *Testi iranici*, cit., p. 226.

²³ Questa gestualità curativa è stata analizzata da J.K. Coyle, *Hands and Imposition of Hands in Manichaeism*, in Id., *Manichaeism and its Legacy*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 89-99.

²⁴ Sulle declinazioni centro-asiatiche della terminologia medica relativa agli epiteti di Mani, cfr. A. van Tongerloo, *Manichaeus Medicus*, in R.E. Emmerick et alii (eds.), *Studia Manichaica IV*, Akademie Verlag, Berlin 2000, pp. 613-621; Id., *Saviour and Healer in the Old Uighur Religious Documents*, in G. Stary (ed.), *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC)*, Harrassowitz, Wiesbaden 1996, pp. 377-389.

fosse destinata, o consigliata, ai suoi membri, nonostante la dimensione ascetica che permeava le sue tecniche di dominio del corpo, e di affrancamento progressivo dalle passioni insite negli influssi venefici della Materia. Tutt'al più vi sono casi di deleghe a scopo di verifica, come nel caso del maestro Uzzī che fu presente – come testimone oculare – nel momento della morte di Mani e della sua ascensione²⁵ (partico *parniβran*, dal sanscrito buddhista *parinirvāna*), potendo anche egli compiere una ricognizione estatica – si può dedurre – nella “sfera” in cui l'anima di Mani, libera dalle spoglie terrene, ascende in trionfo con emblemi di vittoria e di regalità²⁶, scortata da un seguito divino e luminoso, tra canti e musiche di gioia.

Un altro racconto agiografico e missionario presenta un evento di rivelazione inserito in un episodio di conferma della fede: due genitori, Abursām e Khēbrā, che avevano perduto il loro figlio Dārāw, si trovano in presenza di Mani nel momento dell'offerta del pasto; Mani recita una preghiera per il figlio defunto e si genuflette tre volte in segno di onore: «ed ecco che degli angeli portarono l'anima di Dārāw e la posero di fronte a me, ornata con il vestito abituale dei re»: la visione ricevuta e narrata da Mani provoca l'effetto voluto di rinsaldare la adesione dei due genitori al suo insegnamento²⁷. Situazioni occasionali di apparizioni miracolose, sempre nell'ambito della letteratura missionaria, si verificano comunque non in una condizione estatica di fuoriuscita dalla coscienza, quanto piuttosto da una introspezione di raccoglimento, di digiuno e di preghiera, che suscitano quella ricettività dell'animo consona alla visita soprannaturale delle guide spirituali. Non solo gli angeli, come nel caso poco sopra descritto, ma dello stesso Mani che compare in spirito, dopo la sua morte, a un suo fedele: Mār Ammō, in tale caso, a cui accade una disavventura metafisica con lo spirito Bagard, la guardia dei confini dell'oriente, che vuole impedirgli l'accesso nelle contrade del Khorasan. Respinto da Bagard, Mār Ammō non si perde d'animo e rimane due giorni in digiuno, pregando rivolto verso il sole fino al momento in cui l'Apóstolo, Mani, gli appare per consigliarlo su come opporsi alla resistenza di Bagard, recitando la saggezza degli insegnamenti raccolti nel *Tesoro della Vita*, opera di Mani stesso²⁸.

Da tali episodi si capisce come il rapimento estatico conseguito come momentanea “uscita dalla coscienza”, per testimoniare eventi fondativi e paradigmatici della vita della comunità – eventi che pongono sempre

²⁵ E. Morano, *Testi iranici*, cit., p. 204.

²⁶ A. Piras, *Emblemi di sovranità nel Manicheismo*, in G. Gnoli - G. Sfameni Gasparro (eds.), *Potere e religione nell'ellenismo e nel mondo indo-mediterraneo della tarda antichità*, IsIAO, Roma 2009, pp. 243-256.

²⁷ E. Morano, *Testi iranici*, cit., p. 227.

²⁸ E. Morano, *Testi iranici*, cit., pp. 217-218.

Mani al centro del racconto, in tale caso agiografico – sia più che altro un mezzo di limitato impiego, che serve come dispositivo per evocare una situazione posta tra il meraviglioso e il miracolo. E il miracolo rientra pienamente in quella categoria del potere carismatico e terapeutico (*warz/warž*), poco sopra accennata, di realizzare determinati prodigi che oltre all'effetto momentaneo (guarigioni corporee e psichiche) si amplificano – nell'economia testuale delle sue tecniche compositive e persuasive – in una retorica della conversione miracolosa con effetti speciali, si direbbe, che si ritrova in diversi contesti religiosi e culturali, oltre che nel manicheismo. E, cosa più importante, appartiene a una fenomenologia della competizione confessionale, tipica dell'epoca in cui Mani visse, la tarda antichità medio-orientale dell'impero persiano sassanide²⁹, dove oltre al manicheismo e al mazdeismo bisogna considerare, sullo sfondo, anche il cristianesimo e la sua ricca agiografia di santi e di martiri il cui potere miracoloso incise notevolmente sulle dinamiche di consenso e di favore all'interno della società persiana, e dell'ambiente della stessa corte³⁰.

La qualcosa ci dispiega uno scenario di varietà confessionale, e di antagonismo religioso, che oltre a Mani implica varie figure di autorevolezza spirituale del periodo sassanide: prima fra tutte, quella del gran sacerdote della chiesa zoroastriana, Kirdīr³¹, l'avversario di Mani che in un trentennio di rivalità seppe gradualmente accattivarsi il favore della corte sino a determinare la carcerazione e la morte di Mani (nel 276/277). Il confronto tra Mani e Kirdīr è stato quindi letto in vari modi e anche sotto il profilo di una contesa iniziatica condotta su diversi fronti, non ultimo quello della padronanza di tecniche del sacro, come l'estasi, utili non solo in se stesse come prova di maestria sapienziale, ma anche a scopo dimostrativo per convincere i fedeli dubbiosi alla vera dottrina (quella zoroastriana, dal punto di vista di Kirdīr) oppure per guadagnarli a un nuovo messaggio universale (quello di Mani) che aspirava a farsi interprete delle esigenze di salvezza dell'ecumene indo-mediterranea, tra impero romano e impero sassanide.

La competizione tra Mani e Kirdīr è ben esemplata dalle quattro iscrizioni³² che il gran sacerdote lasciò ai posteri come testimonianza del suo

²⁹ La tematica è stata ben affrontata da P. Dilley, *Hell Exists, and We Have Seen the Place Where it Is: Rapture and Religious Competition in Sasanian Iran*, in I. Gardner - J.D. BeDuhn - P. Dilley, *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Brill, Leiden 2015, pp. 211-246.

³⁰ E questo specialmente nel dominio delle guarigioni, si veda il caso dei santi terapeuti Mār Yavgin e Mār Yaunan, onorati dal re dei re Šābuhr II: P. Gignoux, *Une typologie des miracles des saints et martyrs perses dans l'Iran sassanide*, in D. Aigle (ed.), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées 2*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 499-523: p. 508.

³¹ Su questo protagonista dell'egemonia crescente della chiesa mazdea sassanide, cfr. P.O. Skjærvø, *Kartīr*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 15/6, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York 2011, pp. 608-628.

³² Cfr. P. Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, Peeters, Paris 1991.

potere politico-religioso e iniziatico-rituale, nel duplice registro di una narrazione: incentrata, nella sua prima parte, sulla sua carriera temporale e poi, nella sua seconda parte, su un racconto visionario in cui vengono utilizzati contesti e temi della escatologia zoroastriana, presentati come scenario dove si svolge una esperienza di morte simulata, in cui il “doppio” di Kirdīr può compiere un viaggio oltremondano, favorito dai suoi buoni uffici culturali e dal rispetto tributato agli dèi e ai sovrani³³. Il racconto è un concentrato della sapienza mazdaica e dei suoi referenti testuali (l’*Avesta* e la sua tradizione di commentari), costruito non solo per esigenze autocelebrative ma con uno sguardo (paternalistico e di deterrenza culturale) verso rischi di devianza morale e ereticale; e con un marcato tono contrastivo di risposta ai poteri carismatici di Mani che mettevano in serio pericolo la stabilità della religione ufficiale, ottenendo notevoli successi nella casata regale. Da ciò la necessità di promulgare un testo di contrapposizione che oltre ai prestigio istituzionale esaltasse anche la maestria di Kirdīr nelle tecniche del sacro che garantivano l’autorevolezza sapienziale, nella padronanza di riti e di formule in grado di fare accedere alle regioni ultraterrene. La rivalità estatica tra Kirdīr e Mani è stata anche definita nei termini di un antagonismo “sciamanico”³⁴, termine usato e abusato sul quale la dottrina iranologica si è pronunciata più volte, nel delimitare una terminologia spesso usata in maniera troppo disinvolta e per la quale è al contrario necessario ristabilire dei confini epistemologici, preferendo il termine “estasi”³⁵. Il vocabolo “estasi” consente di affrontare negli studi iranici una varietà di casi e di esperienze in cui la “uscita dal sé” avviene in situazioni di catalessi incubatoria, in regime di assunzioni di bevande inebrianti (o di acqua di onniscienza), come è testimoniato da una serie di racconti³⁶ che denotano l’importanza del viaggio oltremondano nello zoroastrismo, e quali siano le antropotecniche che lo consentono, all’interno di una tradizione di controllo su forme e pratiche regolamentate. In tale prospettiva ortodossa l’esperienza di Kirdīr appare fortemente connessa alle concezioni avestiche e alla ideologia del rituale che sin dai tempi più arcaici (della formulazione e trasmissione degli

³³ Su cui, cfr. F. Grenet, *Pour une nouvelle visite à la vision de Kerdūr*, in «*Studia Asiatica*» 3 (2002), pp. 5-28 e A. Panaino, *Apocalittica, escatologia e sciamanesimo nell’opera iranologica di Philippe Gignoux: con una nota sulla “visione” del mago Kirdēr*, in R. Gyselen - C. Jullien (eds.), *Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80^e anniversaire*, Peeters, Paris 2011, pp. 205-231.

³⁴ Questo, secondo il titolo del saggio di J. Russell, *Kartīr and Mānī: A Shamanistic Model of their Conflict*, in *Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, Brill, Liège, pp. 180-193.

³⁵ Su tale scelta metodologica, cfr. le considerazioni G. Gnoli, *L’expérience extatique dans l’Iran ancien*, in «*Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études, Sections des Sciences Religieuses*» 95 (1986-1987), pp. 206-209.

³⁶ La tematica, e la storia della ricerca, è stata ben riassunta in D. Agostini, *Eschatological Seers and Otherworldly Travellers in Zoroastrianism*, in «*Journal Asiatique*» 302, 1 (2014), pp. 47-73.

insegnamenti avestici) disciplina fasi ed effetti del sacrificio (*yasna*), nel demarcare potenze dell'anima e stati di coscienza che si inverano nell'esecuzione dello *yasna*.

Ma se l'esperienza di Kirdīr è incentrata sulla pratica di stati di coscienza indotti e provocati, quella di Mani al contrario, rispecchia una condizione di spontaneità che non rinvia a pratiche rituali o a una coreografia di assistenza spirituale – come invece si desume dal racconto visionario di Kirdīr, o di altri (Wirāz), in cui oltre al protagonista è menzionata una équipe di aiutanti con determinati compiti (recitazione di preghiere e formule apotropaiche; testimonianza di quanto accade). I rapimenti di Mani, si è visto, sono invece spontanei, nel senso di non indotti da pratiche (o perlomeno, se ve ne sono state non vi è menzione): la natura improvvisa ed estemporanea dei rapimenti che si è notata più sopra, esaminando i passi del *CMC*, denota piuttosto una irruzione angelica epifanica, maturata nel corso di una quotidianità ascetica di regimi austeri (dieta, digiuni), di studio e di preghiera che hanno preparato, in un'indole ricettiva, le condizioni più adatte alla manifestazione di intelligenze angeliche e di rapimenti, in cui i misteri divini venivano comunicati a una distinta persona. Si tratteggia un quadro culturale fortemente intriso di concezioni apocalittiche, visti i numerosi estratti e citazioni inclusi nel *CMC*, e quindi riconducibile a un fondo di mentalità gnostiche e giudeo-cristiane della comunità elchasaita, fondo a cui si aggiunsero, nella narrativa agiografica e missionaria, ulteriori superfetazioni di tipo indo-buddhista (levitazioni) nell'area iranico-orientale e centro-asiatica, per facilitare la comprensione di una dottrina che, a seconda dei contesti, veniva declinata in idiomi e mentalità locali. Queste superfetazioni non riguardano, però, lo zoroastrismo, vista la predominanza del rituale che è invece assente nel manicheismo; perciò le strutture antropologiche dell'estasi devono aver escluso assimilazioni e prestiti³⁷, anche se i due sistemi mostrano, contrattivamente, alcuni punti di una comune (ma indipendente) fenomenologia degli stati dell'essere, circa figure come quella del “doppio” o delle gemellarità spirituali³⁸. A differenza del controllo zoroastriano su pratiche ritenute eterodosse³⁹ – per atteggiamenti smodati, euforici e “forsennati” – il manicheismo non pare aver dovuto esercitare una analoga vigilanza, dato l'indiscusso ruolo di Mani, esempio di leadership senza antagonisti interni al suo movimento. Si potrebbe dire, per confrontare questi due

³⁷ Anche in ragione – è presumibile – di una volontà di differenziarsi dalla ideologia sacerdotale, culturale e gerarchica dello zoroastrismo, contro il quale Mani intendeva opporre un diverso messaggio di salvezza.

³⁸ Su cui cfr. P.O. Skjærvø, *Iranian Elements in Manichaeism. A Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaica I*, in R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen Orient, Bures-sur-Yvette 1995, pp. 263-284: p. 276.

³⁹ A. Piras, *Dialettiche dell'estasi. Sciamanesimo iranico e Zoroastrismo*, cit., pp. 161-167.

sistemi in competizione, che sia lo zoroastrismo che il manicheismo prevedano una certo decoro comportamentale nelle esperienze estatiche; e quindi, riproponendo per entrambi il termine “enstasi” – coniato da Mircea Eliade per spiegare gli stati di coscienza profonda dello yoga –, che in ambedue vi sia una analoga condizione “enstatica”, introspettiva e contemplativa. Per il manicheismo questo status è denotato dalla nozione di “componimento” e di interiorizzazione centripeta che è espressa dal termine iranico (partico) *amwardišn*⁴⁰: un “raccolgimento” che mira a ricostituire le diverse parti della compagine psico-fisica inquinata dall’effetto della Materia, conseguente all’assalto e alla mescolanza che ha dato origine alla cosmogonia e all’antropogonia. Le diverse parti dell’*Anima mundi* luminosa, prigioniera delle oscure e scomposte passioni istintuali, vengono “raccolte” sia nel mondo (macrocosmo) che nel cuore dell’individuo (microcosmo), rinnovato nell’Uomo Nuovo illuminato dall’Intelletto di Luce. La laboriosa opera ascetica di ricomposizione di questi *disiecta membra* (macro- e microcosmici) prevede una serie di “chiusure” mediante sigillature, “prese” di coscienza e di intenzioni che serrano i plessi anatomici e fisiologici in un controllo delle funzioni e delle emozioni, collegate alle diverse “porte” sensoriali (occhio, orecchio, bocca, mani)⁴¹. L’affinamento di una interiorizzazione “enstatica” e contemplativa che ne deriva, dove la componente noetica viene disciplinata in una ricettività di “apertura” a visitazioni del soprannaturale, configura degli scenari che hanno reso possibili certe esperienze di rivelazione con un ruolo propulsivo nel suscitare attività profetiche e missionarie⁴².

⁴⁰ Su questa nozione antropologica e psicologica, nelle sue implicazioni rituali e trasformative del Sé, cfr. J. BeDuhn, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, John Hopkins University Press, Baltimore - London 2000, pp. 222-224.

⁴¹ Ho esaminato questa simbolica “sigillatoria” di controllo delle “porte”, e dei plessi corporei ed emotivi, in A. Piras, *Sealing the Body. Theory and Practices of Manichaean Asceticism*, in «Religion in the Roman Empire» 4, 1 (2018), pp. 28-44, fascicolo su *Asceticism in the Late Roman Empire*.

⁴² In ciò, similmente a quanto accade per le esperienze contemplative e rivelative di Zarathustra: cfr. G. Widengren, *Révélation et prédication dans les Gāthās*, in G. Gnoli - A.V. Rossi (ed.), *Iranica*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1979, pp. 339-364. Alcune somiglianze tra le attitudini di questi due personaggi, Zarathustra e Mani, richiederebbero analisi ulteriori che non è qui possibile fare.

Sommario

LUIGI CANETTI, <i>Introduzione. Estasi e trance: una mappa concettuale</i>	5
MARIA CARMEN DE VITA, <i>Un altro modo di vedere (Plot. VI [9], 11, 23). Estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici</i>	14
ANDREA PIRAS, <i>Rapimento estatico, rivelazione e predicazione in Mani e nel manicheismo</i>	31
VITTORIO BERTI, <i>Fuoco nel cuore, polvere in bocca. La scrittura della trance estatica nella mistica cristiana siriana (secoli VII-VIII)</i>	44
PAOLO DELAINI, <i>Conoscenza medica dei meccanismi della percezione, del sogno e dei fenomeni dispercettivi nel mondo iranico di età tardoantica</i>	72
CARLO SACCONI, <i>Estasi mistiche e estasi erotiche nel sufismo di poeti e trattatisti persiani. Da Ansārī a Rūmī</i>	99
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>Il viaggio indicibile. Fenomenologia dell'estasi nella letteratura mistica medievale</i>	118
SAVERIO CAMPANINI, <i>Lo specchio opaco. Mistici ebrei all'incontro con il Sé</i>	140
SERGIO BOTTA, <i>Paul Radin vs Crashing Thunder. La contesa per l'estasi sciamanica nell'antropologia americana di primo Novecento</i>	154
AUTRICI E AUTORI DEI SAGGI IN QUESTO VOLUME	179