



**HAL**  
open science

**La polemica antimanichea nel VI secolo alla luce delle  
principali fonti di lingua greca: tradizione,  
interpretazione, innovazione**

Guillermo Menéndez Sánchez

► **To cite this version:**

Guillermo Menéndez Sánchez. La polemica antimanichea nel VI secolo alla luce delle principali fonti di lingua greca: tradizione, interpretazione, innovazione. History. Université Paris sciences et lettres; Università degli studi (Padoue, Italie), 2022. Italian. NNT: 2022UPSLP031 . tel-04505567

**HAL Id: tel-04505567**

**<https://theses.hal.science/tel-04505567v1>**

Submitted on 15 Mar 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**THÈSE DE DOCTORAT**

**DE L'UNIVERSITÉ PSL**

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Università degli Studi di Padova

**La polémique anti-manichéenne au VI<sup>e</sup> siècle à la  
lumière des principales sources en langue grecque :  
tradition, interprétation, innovation**

The 6<sup>th</sup> century anti-Manichaean polemics in the light of the  
main Greek sources: tradition, interpretation, innovation

Soutenue par

**Guillermo MENÉNDEZ  
SÁNCHEZ**

Le 29 août 2022

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École  
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Histoire et archéologie du  
monde byzantin et post-  
byzantin**

Composition du jury :

M<sup>me</sup> Chiara CREMONESI  
Professoressa associata, Università di Padova *Présidente du  
jury.*

M. Andrea PIRAS  
Professore ordinario, Università di Bologna *Examinateur*

M<sup>me</sup> Flavia Ruani  
Permanent, CNRS *Examinatrice*

M. Vincent DEROCHE  
Directeur d'études, EPHE *Examinateur*

M<sup>me</sup> Madeleine SCOPELLO  
Directeur d'études cumulant, EPHE *Directrice de thèse*

M. Vittorio BERTI  
Professore associato, Università di Padova *Directeur de thèse*





UNIVERSITÀ  
CA' FOSCARI  
DI VENEZIA



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI VERONA

**SEDE AMMINISTRATIVA: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**



École Pratique  
des Hautes Études



CORSO DI DOTTORATO IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI, ANTROPOLOGICI

Curriculum: Studi Storico-Religiosi e Antropologici.

CICLO XXXIV

ÉCOLE DOCTORALE 472

Mention : « Religions et systèmes de pensée » (RSP)

**LA POLEMICA ANTIMANICHEA NEL VI SECOLO  
ALLA LUCE DELLE PRINCIPALI FONTI DI LINGUA  
GRECA: TRADIZIONE, INTERPRETAZIONE,  
INNOVAZIONE**

**Coordinatrice del Corso:** Ch.ma Prof.ssa Giulia Albanese

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Vittorio Berti

**Supervisore:** Ch.ma Prof.ssa Madeleine Scopello

**Dottorando:** Guillermo Menéndez Sánchez



# INDICE

<b>ABBREVIAZIONI</b> .....	vi
<b>Fonti primarie</b> .....	vi
Fonti manichee.....	vi
Fonti non manichee.....	vi
<b>Fonti secondarie</b> .....	viii
<b>Bibliche</b> .....	viii
<b>Nota sulle fonti greche, latine, e le traduzioni riportate</b> .....	ix
<b>INTRODUZIONE GENERALE</b> .....	1
<b>Mani, il manicheismo e l'Impero romano: brevi nozioni generali</b> .....	1
<b>Il manicheismo nel VI secolo</b> .....	8
La legislazione antimanichea.....	8
Le fonti cronistiche.....	12
Le assimilazioni del manicheismo ad altri gruppi nel VI secolo.....	17
<i>Manichei e mazdakiti</i> .....	17
<i>Manichei e borboriti</i> .....	20
<i>Manichei e monofisiti</i> .....	22
<i>Manicheismo e neoplatonismo: il problema del male</i> .....	24
<b>Gli antimanichaica greci del VI secolo</b> .....	27
Motivi e importanza dello studio.....	27
Contenuto, limitazioni e obiettivi dello studio.....	29
<b>I CAPITA VII CONTRA MANICHAEOS</b> .....	34
<b>INTRODUZIONE GENERALE</b> .....	35
<b>ANATEMA I: MANI E LE BASI DEL MANICHEISMO</b> .....	40
<b>Introduzione</b> .....	40
<b>La figura di Mani</b> .....	42
<b>Il mito primordiale: il bene e il male, la luce e le tenebre</b> .....	45
<b>Conclusioni</b> .....	53
<b>ANATEMA II: CANONE DI OPERE, ENTOURAGE DI MANI E STRUTTURA ECCLESIASTICA DEL MANICHEISMO</b> .....	54
<b>Introduzione</b> .....	54
<b>L'entourage di Mani</b> .....	55
Mani e i suoi predecessori.....	55
I discepoli di Mani.....	61
I genitori di Mani.....	69
Altri: Ierace, lo scrittore dell'eresia.....	71
<b>Il canone delle opere</b> .....	71
Le opere canoniche.....	75

I libri non attestati.....	79
Le opere di altri autori.....	80
<b>I ranghi della Chiesa manichea.....</b>	<b>81</b>
<b>Conclusioni.....</b>	<b>85</b>
<b>ANATEMA III: IL PANTHEON E LA COSMOLOGIA MANICHEA.....</b>	<b>89</b>
<b>Introduzione.....</b>	<b>89</b>
<b>Le figure mitologiche.....</b>	<b>92</b>
<b>Cosmogonia, antropogonia e il mito dei giganti.....</b>	<b>103</b>
Giusto Giudice = <i>Rex Honoris</i> ?.....	108
<b>Conclusioni.....</b>	<b>112</b>
Il mito dei giganti e il Βίβλος τῶν Ἀποκρύφων?.....	116
<b>ANATEMA IV: IL MANICHEISMO, L'ANTICO TESTAMENTO E LA CRISTOLOGIA.....</b>	<b>118</b>
<b>Introduzione.....</b>	<b>118</b>
<b>Il rifiuto dell'Antico Testamento.....</b>	<b>121</b>
<b>Gesù e l'incarnazione.....</b>	<b>131</b>
<b>Gesù e il battesimo.....</b>	<b>137</b>
<b>Conclusioni: Adda, esegesi biblica e cristologia (parte I).....</b>	<b>142</b>
<b>ANATEMA V: IL MANICHEISMO, IL NUOVO TESTAMENTO E LA CRISTOLOGIA.....</b>	<b>148</b>
<b>Introduzione.....</b>	<b>148</b>
<b>La crocifissione di Gesù.....</b>	<b>150</b>
Gesù e "l'altro" nella crocifissione.....	153
Problematiche del racconto manicheo.....	156
Il riso di Gesù.....	159
<b>Altre tematiche cristologiche: Gesù e i corpi celesti.....</b>	<b>161</b>
<b>Mani il Paraclito e gli <i>Atti degli Apostoli</i>.....</b>	<b>166</b>
<b>Conclusioni: Adda, esegesi biblica e cristologia (parte II).....</b>	<b>168</b>
<b>ANATEMA VI: L'ANIMA MANICHEA.....</b>	<b>173</b>
<b>Introduzione.....</b>	<b>173</b>
<b>Il sole e la catena dei profeti.....</b>	<b>176</b>
<b>L'anima manichea.....</b>	<b>178</b>
Il ruolo del sole e della luna.....	180
La "trasmigrazione" delle anime.....	181
La Croce di Luce.....	182
La refutazione cristiana: il "Dio mutevole" dei manichei.....	184
<b>Conclusioni.....</b>	<b>187</b>
<b>ANATEMA VII: IL CORPO MANICHEO E LE PRATICHE DELLA RELIGIONE.....</b>	<b>189</b>
<b>Introduzione.....</b>	<b>189</b>
<b>Il corpo manicheo.....</b>	<b>192</b>

<b>Le pratiche dell'astensione</b> .....	197
Castità e dieta.....	198
Le abluzioni e i manichei.....	201
Le accuse cristiane.....	202
<b>Le pratiche devozionali: le preghiere e il Bema</b> .....	209
<b>Gli altri “manichei”</b> .....	213
<b>Conclusioni</b> .....	216
Il corpo.....	216
Le pratiche dell'astensione.....	217
Le pratiche devozionali.....	217
Gli altri “manichei”.....	218
L'anima (anatema VI) e il corpo (anatema VII): una stessa fonte?.....	218
 <b>RIASSUNTO CONCLUSIVO</b> .....	 222
 <b>LA DISPUTATIO DI PAOLO IL PERSIANO</b> .....	 229
<b>INTRODUZIONE GENERALE</b> .....	230
<b>L'autenticità della disputa</b> .....	232
 <b>IL PRIMO GIORNO: L'ANIMA E LA CREAZIONE <i>EX NIHILO</i></b> .....	 235
<b>Introduzione</b> .....	235
<b>La creazione delle anime</b> .....	236
La sensorialità e il Dio dei manichei.....	246
<b>Conclusioni</b> .....	250
 <b>IL SECONDO GIORNO: IL CORPO E L'ORIGINE DEL MALE</b> .....	 253
<b>Introduzione</b> .....	253
<b>Primi scambi, antropologia e i due Principi</b> .....	254
<b>Il male che dipende da noi: “il manicheo” come nemico del libero arbitrio</b> .....	257
<b>La fisiologia del male</b> .....	273
<b>Conclusioni</b> .....	280
Quello che dipende da noi: stereotipi sul manicheismo e problemi d'autenticità.....	280
I mali per natura: il discorso fisiologico.....	281
 <b>IL TERZO GIORNO: ANTROPOLOGIA ED ESEGESI BIBLICA</b> .....	 285
<b>Introduzione</b> .....	285
<b>Il confronto tra il corpo e lo spirito</b> .....	286
<b>La morte, il corpo e la legge del peccato</b> .....	294
<b>Il corpo, la Legge dell'Antico Testamento e il peccato</b> .....	300
<b>Conclusioni</b> .....	308
 <b>IL QUARTO GIORNO: ONTOLOGIA, ESEGESI E I DUE PRINCIPI</b> .....	 316
<b>Introduzione</b> .....	316
<b>Il Dio dell'Antico Testamento attraverso l'esegesi</b> .....	317
<b>Le tenebre, la creazione e la sostanza del male</b> .....	319

<b>Conclusioni</b> .....	324
<b>RIASSUNTO CONCLUSIVO</b> .....	325
<b>L'autenticità della disputa: una finzione letteraria</b> .....	325
<b>Il contesto e il carattere del documento</b> .....	330
<b><i>ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIAE I-II</i> DI GIOVANNI IL GRAMMATICO, ANCHE PRESBITERO</b> .....	334
<b>INTRODUZIONE</b> .....	335
<b><i>ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIA I</i></b> .....	338
<b>La materia manichea</b> .....	338
<b>L'origine della luce e il rapporto con la tenebra</b> .....	341
<b>La contrarietà e il dualismo manicheo</b> .....	347
<b>Conclusione e polemica</b> .....	350
<b><i>ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIA II</i></b> .....	354
<b>Il bene, il male e il cosmo materiale</b> .....	354
<b>La creazione del cosmo</b> .....	359
<b>L'esistenza del male</b> .....	366
<b>Antropologia: l'uomo e il peccato</b> .....	372
<b>CONCLUSIONI</b> .....	374
<b><i>LA DISPUTATIO</i> DI GIOVANNI L'ORTODOSSO</b> .....	378
<b>INTRODUZIONE</b> .....	379
<b><i>LA DISPUTATIO</i> DI GIOVANNI L'ORTODOSSO</b> .....	382
<b>Il rapporto tra Dio e la materia (1-19)</b> .....	382
Il mito primordiale.....	382
<i>La risposta cristiana</i> .....	388
La divisione primordiale dello spazio.....	391
<i>La risposta cristiana</i> .....	396
Le caratteristiche della materia.....	398
<b>L'origine del male (20-45)</b> .....	401
Da dove vengono i mali?.....	401
<i>La risposta cristiana</i> .....	403
Il male, il corpo e l'approccio fisiologico.....	407
Il male e la legge.....	410
<b>L'adorazione al sole (45-53)</b> .....	411
<b>Il Giudizio Finale (54-57)</b> .....	413
<b><i>Excursus</i> finale (58-65)</b> .....	414
<b>CONCLUSIONI</b> .....	418



<b>Il carattere del testo: compilazione e pedagogia</b> .....	418
<b>Le fonti</b> .....	419
Il mito primordiale manicheo.....	419
Il male.....	420
<b>Il rapporto tra la <i>Disputatio</i> e le <i>Homiliae</i></b> .....	423

**IL COMMENTARIUS IN EPICTETI ENCHIRIDION DI SIMPLICIO  
DI CILICIA: L'EXCURSUS ANTIMANICHEO**.....425

**INTRODUZIONE**.....426

**L'origine delle informazioni di Simplicio sul manicheismo**.....427

**Simplicio, il neoplatonismo e il problema del male**.....430

**L'EXCURSUS ANTIMANICHEO DI SIMPLICIO**.....432

**Il mito primordiale: il bene, il male e le anime umane**.....432

**La raffigurazione del male**.....438

**La cosmologia manichea**.....446

**Il sole e la luna**.....450

**Le divinità manichee**.....456

**CONCLUSIONI**.....459

**EPILOGO**.....465

**Tradizione**.....465

**Interpretazione**.....466

**Innovazione**.....468

**Alcune polemiche storiografiche**.....470

**Suggerimenti per ulteriori ricerche**.....472

**BIBLIOGRAFIA**.....477

**FONTI PRIMARIE**.....477

**Fonti manichee**.....477

**Fonti non manichee**.....478

**FONTI SECONDARIE**.....486

# ABBREVIAZIONI

## **FONTI PRIMARIE**

### **Fonti manichee**

*1Ke.: 1 Kephalaia.*

*2Ke.: 2 Kephalaia.*

*CMC: Codex Manichaicus Coloniensis.*

*Hom.: Omelie Manichee.*

*Salt.: Salterio Manicheo.*

Secondino manicheo:

*ep. Aug.: Epistula ad Augustinum.*

### **Fonti non manichee**

Agostino di Ippona:

*c. Adim.: Contra Adimantum.*

*c. adv. leg.: Contra adversarium legis et prophetarum.*

*c. Faust.: Contra Faustum.*

*c. Fel.: Contra Felicem.*

*c. Fort.: Contra Fortunatum disputatio.*

*c. Sec.: Contra Secundinum.*

*Duab.: De duabus animabus*

*Fund.: Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti.*

*Gen. c. Man.: De Genesi contra Manichaeos.*

*Haer.: De haeresibus.*

*in Iohannis: In Iohannis Evangelium tractatus.*

*Mor. Manich.: De moribus Manichaeorum.*

*Nat. bon.: De natura boni contra Manichaeos.*

Alessandro di Licopoli:

*Tract. Man.: Tractatus de placitis Manichaeorum.*

Basilio di Cesarea:

*Hom. Hex.: Homiliae in Hexaemeron.*

*CJ: Codex Justinianus.*

*CT: Codex Theodosianus.*

Efrem il Siro:

*Hymni: Hymni contra haereses.*

*Hyp.: Ad Hypatium adversus haereses / Refutazioni in Prosa.*

*Mani: Contro Mani.*

*Disp. Phot.: Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano.*

[Egemonio]:

*Arch.: Acta Archelai.*

Epifanio di Salamina:

*Pan.: Panarion (De haeresibus).*

Evodio di Uzala:

*De fide: De fide contra Manichaeos.*

Fozio di Costantinopoli:

*Bibl.: Bibliotheca.*

*c. Man.: Contra Manichaeos.*

Giovanni Filopono:

*Opif.: De opificio mundi.*

*c. Procl.: De aeternitate mundo contra Proclum.*

Giovanni il Grammatico:

*Adv. Man. hom. I: Adversus Manichaeos homilia I.*

*Adv. Man. hom. II: Adversus Manichaeos homilia II.*

[Giovanni il Grammatico]:

*Disp. Man.: Disputatio cum Manichaeo.*

Ireneo di Lione:

*Adv. Haer.: Adversus haereses.*

NHC: *Nag Hammadi Codex.*

II, 5: *Sull'Origine del Mondo.*

VII, 1: *Parafrasi di Sem.*

VII, 2: *Secondo Trattato del Grande Seth.*

VII, 3: *Apocalisse di Pietro.*

Pietro Siculo:

*Hist. ref. Man.: Historia utilis et refutatio Manichaeorum vel Paulicianorum.*

Severo di Antiochia:

*Hom. Cath.: Homilia Cathedralis.*

Serapione di Thmuis:

*c. Man.: Contra Manichaeos.*

Severiano di Gabala:

*c. Man.: In centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas.*

Simplicio di Cilicia:

*in Epict.: Commentarius in Epicteti Enchiridion.*

Teodoreto di Cirro:

*Haer.: De haeresibus.*

*epp. Paul.: Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli.*

Teodoro bar Konay:

*Schol.: Liber Scholiorum.*

Tito di Bostra:

*c. Man.: Contra Manichaeos.*

## **FONTI SECONDARIE**

CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien, 1966- .

CPG: *Clavis Patrum Graecorum*, 6 voll., Brepols, Turnhout, 1983-1998.

PG: Migne, J.-P. (a cura di), *Patrologia Graeca ... cursus completus*, 162 voll., Paris, 1857-1866.

PL: Migne, J.-P. (a cura di), *Patrologia Latina ... cursus completus*, 221 voll., Paris, 1844-1865.

PO: *Patrologia Orientalis*, Paris – Turnhout, 1903- .

## **BIBLICHE**

AT: Antico Testamento.

Gen.: *Genesi.*

Es.: *Esodo.*

Dt.: *Deuteronomio.*

1 2 Sam.: *Libri di Samuele.*

Gb.: *Giobbe.*

Is.: *Isaia.*

Ger.: *Geremia.*

NT: Nuovo Testamento.

Mt.: *Vangelo secondo Matteo.*

Mc.: *Vangelo secondo Marco.*

Lc.: *Vangelo secondo Luca.*

Gv.: *Vangelo Secondo Giovanni.*

At.: *Atti degli Apostoli.*

Rm.: *Lettera ai Romani.*

1 2 Cor.: *Lettere ai Corinzi.*

Gal.: *Lettera ai Galati.*

Ef.: *Lettera agli Efesini.*

Fil.: *Lettera ai Filippesi.*

1 2 Ts.: *Lettere ai Tessalonicesi.*

1 2 Tm.: *Lettere a Timoteo.*

Eb.: *Lettera agli Ebrei.*

### **Nota sulle fonti greche, latine, e le traduzioni riportate**

Il riferimento a ognuna delle fonti utilizzate sarà riportato in nota. Se il sistema di numerazione della fonte coincide con il sistema dell'edizione critica, in nota si riporterà il riferimento in base al sistema di numerazione della fonte. Se il sistema di numerazione della fonte non coincide con il sistema dell'edizione critica (ad esempio, se le righe sono numerate in base alla pagina dell'edizione moderna, e non in base alle righe del proprio testo), si riporterà il riferimento al testo e, tra parentesi, il nome del curatore e il riferimento alla numerazione dell'edizione.

Grande parte dei testi greci riportati sono estratti dal *Thesaurus Linguae Graecae* (University of California, Irvine).

Sempre che una traduzione sia utilizzata, essa sarà riportata in nota, insieme al riferimento della fonte nella sua lingua originale. In caso le traduzioni riportate siano modificate per adattarle alle varianti del testo da noi utilizzate, sarà notato. Se la traduzione non ha un riferimento, è di nostra produzione.



# INTRODUZIONE GENERALE

## MANI, IL MANICHEISMO E L'IMPERO ROMANO: BREVI NOZIONI GENERALI

Con il termine “manicheismo” ci si riferisce alla religione dualista caratterizzata da un elaborato mito che descrive la lotta cosmica tra i due Principi del cosmo (identificati con il bene e il male, Dio e la materia, la luce e le tenebre), fondata nel III secolo dal profeta e teologo Mani (216-276/277). Per tredici secoli il manicheismo è stato soggetto a una grande espansione territoriale, dalla Cina all’Africa mediterranea, e si è adattato a variegati contesti culturali attraverso l’assimilazione e la reinterpretazione delle tradizioni locali, pur senza perdere per questo una serie di caratteri identitari rinvenibili in tutte le declinazioni regionali della sua espansione, caratteri che sono rintracciabili sin dalle sue modeste origini tra le comunità religiose del sud della Mesopotamia.

È tra queste comunità mesopotamiche che Mani trascorse i primi momenti della sua vita. Sebbene molti dettagli siano ancora sconosciuti, i principali avvenimenti sono conosciuti con certezza: iranico di origine, Mani è cresciuto a partire dall’età di circa 4 anni all’interno d’una comunità giudeo-cristiana battista elcasaita<sup>1</sup>, dove ha vissuto fino ai 24 anni. Secondo i racconti dell’agiografia manichea, Mani ricevette la sua prima illuminazione a 12 anni (227-228), per mezzo del suo gemello celeste, indicato con il termine *Syzygos* nei testi greci e copti e con quello equivalente di *Al-Tawn* in aramaico, e per altri 12 anni coltivò nell’intimo del suo cuore le rivelazioni a lui concesse, fino alla sua seconda illuminazione, avvenuta all’età di 24 anni; è dopo questa seconda apparizione del gemello celeste che Mani inizia una serie di conflitti con la sua comunità elcasaita, che finiranno per determinare l’uscita di Mani dalla comunità stessa. Inizia così a sorgere una nuova religione, guidata da Mani, il quale ha una chiara missione ecumenica:

---

<sup>1</sup> Gruppo religioso fondato nel II-III secolo d.C. nel sud della Mesopotamia, il cui nome deriva del suo (supposto) fondatore, Elcasai. Gli elcasaiti, di matrice giudeo-cristiana e con tendenze gnostiche, sono noti per la pratica delle abluzioni rituali, e le loro tracce nelle fonti cristiane si trovano nel *Refutatio Omnium Haeresium* (IX, 8-13) di Ippolito di Roma (primo terzo del III secolo). Sulla figura di Elcasai, si veda J. P. Asmussen, *Alchasaï*, in *Encyclopædia Iranica*, I/8, pp. 824-825, edizione in linea: <http://www.iranicaonline.org/articles/alchasaï-a-sectarian-in-the-early-christian-church-1st-2nd-centuries-a> (consultato l’ultima volta il 21-03-2022). Per uno studio aggiornato sugli elcasaiti e il suo rapporto con Mani, si veda S. C. Mimouni, *Les baptistes du Codex manichéen de Cologne sont-ils des elkasaites ?* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 20), Turnhout, Brepols, 2020, pp. 227-244, 269-302.

completare gli insegnamenti dei suoi predecessori (Budda, Zoroastro, Gesù) in quanto Paraclito promesso da Cristo e in quanto “sigillo della profezia”.

La dottrina manichea, sebbene si sia adattata e integrata ai diversi contesti, e sebbene presenti una serie di contraddizioni interne tra le stesse fonti della religione, conserva una serie di costanti nello spazio e nel tempo, costanti che con tutta probabilità furono fissate da Mani stesso. L'ontologia manichea è caratterizzata dal dualismo tra due Principi, e propone una cronologia suddivisa in tre tempi: il tempo della separazione dei due Principi, il tempo della loro mescolanza, e il tempo di una nuova (e definitiva) separazione. Nel primo tempo, entrambi i Principi erano separati, ognuno apparteneva al suo spazio e al regno suo proprio, finché il Principio del male (chiamato anche materia e tenebre) non mosse guerra contro il bene (Dio, luce). Il Principio del bene, conoscendo l'intenzione del suo contrario, emanò una parte di sé (conosciuta nelle fonti manichee sotto il nome di Primo Uomo), e la inviò a muovere guerra contro il male. In questa guerra, il Principio del male inghiottì la parte della luce inviata contro di lui, producendo la mescolanza tra entrambi i Principi, e dando inizio al secondo tempo. Questo tempo, identificato nel manicheismo come il tempo presente, è caratterizzato dalla creazione del cosmo, prodotto dall'unione di entrambi i Principi e pertanto attraversato nella sua totalità da entrambi: una parte materiale e malvagia, e una parte immateriale e buona, intrappolata nella prima. Allo scopo di liberare la parte divina intrappolata nella materia, il Principio del bene produce altri due gruppi di emanazioni (ognuna composta di numerose divinità), che operano i ripetuti tentativi soteriologici del mito manicheo. Queste massime sul cosmo appena enunciate sono applicate dal manicheismo anche alle sue concezioni antropologiche: l'uomo è concepito come un microcosmo, con una parte buona (anima) e una parte malvagia (corpo) in continuo conflitto tra di loro. In imitazione ai tentativi macrocosmici per salvare la luce adoperati dalle divinità manichee, l'uomo, una volta ricevuto il messaggio di Mani, deve rendersi salvatore e purificatore di sé attraverso la pratica di una serie di precetti e discipline che permetteranno al credente di liberare la luce intrappolata dalla materia.

Tuttavia, dobbiamo segnalare che il dualismo presente in tutto il racconto mitologico manicheo non è isometrico: i due Principi non sono equivalenti, ma il bene è superiore al male. Gli avvenimenti narrati fin qui corrispondono al piano di Dio, che inviando una parte di sé contro il male l'ha condannato: sarà la parte divina trattenuta dentro la materia a porre fine alla materia, e una volta purificata la totalità della luce



presente nel cosmo, si arriverà alla fine del mondo e del secondo tempo, e inizierà il terzo. In quest'ultimo e definitivo momento, i due Principi saranno nuovamente separati; questa volta però la separazione sarà definitiva: il male, che aveva firmato la sua condanna nel momento in cui aveva recepito parte della luce, sarà rinchiuso e annullato per sempre, e incapace di nuocere nuovamente al bene.

Sebbene la dottrina manichea sia molto più complessa di quanto questi brevi paragrafi introduttivi possano esporre (e nonostante le variazioni che la religione svilupperà in tempi posteriori a Mani), queste massime dottrinali sono presenti in tutte le fonti mitologiche manichee a noi giunte, e con tutta sicurezza risalgono al pensiero del suo fondatore. È con questa dottrina che le attività missionarie del manicheismo iniziano già nell'epoca dello stesso Mani e della sua prima generazione di seguaci. Mani consolida il suo messaggio all'interno dell'Impero sasanide durante il regno di Shapur I (240-272), che, secondo le fonti della religione, Mani incontra personalmente, e per il quale compone (come indica la tradizione manichea e il titolo dell'opera) lo *Šābuhragān* (riassunto della dottrina in persiano), ottenendo da questi l'approvazione a proseguire con la sua missione<sup>2</sup>. Nel 270, Mani era riuscito a diffondere la sua religione in tutto l'Iran: nonostante ciò, le sorti di Mani saranno rovesciate dall'ascesa al trono di Bahrām I (273-276), il quale, a differenza dei suoi predecessori (che avevano mantenuto una politica religiosa più tollerante verso la nuova religione), diede inizio a un atteggiamento molto meno benevolo nei confronti del manicheismo: i capi della chiesa zoroastriana, sotto il grande sacerdote Karder, esercitarono un grande influsso sul nuovo sovrano, e Mani fu condannato a morte per ordine di Bahrām tra il 274 e il 276. L'esecuzione a morte di Mani nella capitale estiva sasanide *Beth Lapat* avvenne quando questi aveva circa 60 anni<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Sul rapporto tra Shapur I e Mani, si veda P. Dilley, *Mani's Wisdom at the Court of the Persian Kings: The Genre and Context of the Chester Beatty Kephalaia*, in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (a cura di), *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 16-51; I. Gardner, *Mani's Last Days*, in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (a c.), *Mani at the Court*, pp. 159-208.

<sup>3</sup> Per alcuni studi introduttivi al manicheismo, si vedano H.-C. Puech, *Le Manichéisme, Son fondateur, Sa doctrine*, Paris, Civilisations du Sud, 1949; M. Tardieu, *Manichaeism*, Translated from the French by M. B. DeBevoise, Introduction by Paul Mirecki, Chicago, University of Illinois Press, 2008 (*Le Manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981); F. Bermejo, *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Madrid, Trotta, 2008; N. J. Baker-Brian, *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*, London – New York, T & T Clark, 2011. Per uno studio critico e aggiornato sulla vita di Mani, si veda l'eccellente monografia di I. Gardner, *The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

La morte di Mani, comunque, non fermò l'espansione della religione, e le missioni iniziate mentre il profeta era ancora in vita continuarono ad essere portate avanti dai suoi successori. Tra di esse, si può annoverare l'espansione manichea nel Mediterraneo, condotta nei suoi primi passi appunto quando Mani era ancora in vita. Riguardo al rapporto di Mani con Roma, lo stesso Mani proclama di essere stato entro le frontiere del regno dei romani<sup>4</sup>, mentre tra le sue epistole, se ne è conservata una indirizzata alla città di Edessa<sup>5</sup>. Nonostante ciò, è con le missioni del suo discepolo Adda, trovatosi ad Alessandria nella decade del 260<sup>6</sup>, che il manicheismo inizia la sua definitiva espansione nell'orbe romano<sup>7</sup>. Il successo di queste prime incursioni in territorio imperiale sembra confermata dal sorgere dei primi scritti polemici contro il manicheismo. Così, il primo tra gli *antimanichaica* greci preservati si ritrova nel *Papiro Rylands 469*, databile all'ultimo quarto del III secolo, e contenente una lettera di circa due pagine di un alessandrino (probabilmente Teonas, *episcopus* della città tra il 282-300)<sup>8</sup>. Altro fatto che dimostra il successo delle missioni manichee in Egitto è che, negli anni seguenti, troviamo il primo grande trattato della polemica antimanichea in greco, composto dal pagano Alessandro di Licopoli all'inizio del IV secolo. Tra le estese informazioni che Alessandro riporta, vi è la prima menzione, tra le fonti antimanichee, dei missionari manichei<sup>9</sup>.

L'impatto che il manicheismo determinò al suo arrivo nel territorio romano ebbe come risultato la proliferazione di polemiche contro la religione (nei secoli IV – VI), fino all'ultima grande persecuzione contro il manicheismo e alla sua estinzione (come gruppo organizzato) nel Mediterraneo orientale. Religione “straniera”, venuta dalla terra del nemico persiano e pertanto “barbara”<sup>10</sup>, la polemica antimanichea diviene un tema

---

<sup>4</sup> *IKe.* 1 (15,24-16,17).

<sup>5</sup> CMC 64,4-7.

<sup>6</sup> Sulla figura di Adda, si veda l'anatema II e l'anatema IV dei *Capita VII*. Le date e il numero delle missioni di Adda nel Mediterraneo sono un soggetto molto dibattuto nella storiografia; per un riassunto degli studi e delle ipotesi proposte sul tema, si veda W. Sundermann, *Manichaeism v. Missionary Activity and Technique*, in *Encyclopædia Iranica, online edition*, 2009:

<http://www.iranicaonline.org/articles/manichaeism-iv-missionary-activity-and-technique-> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).

<sup>7</sup> Sul manicheismo nell'Impero romano, si veda S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions of the Graeco Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994, pp. 22-131.

<sup>8</sup> Sulla figura di Teonas e l'epistola antimanichea a lui attribuita, si veda M. Scopello, *Trois témoignages polémiques sur l'engagement des femmes dans la diffusion de la religion de Mani. Analyse historique et lexicale*, in M. Scopello (a cura di), in collaborazione con M. Franzmann, *Women in Western and Eastern Manichaeism*, Leiden – Boston, Brill, 2022, pp. 21-52, *in press*.

<sup>9</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 4,17-19).

<sup>10</sup> Su questo tema, si veda M. Scopello, *Persica adversaria nobis gens : controversie et propagande anti-manichéennes d'après les Acta Archelai*, in “Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, 152/2 (2008), pp. 929-950.

sensibile per il cristianesimo: il manicheismo si ritiene infatti successore della missione di Gesù, e può combattere il cristianesimo sul suo stesso terreno, come erede del messaggio di Cristo ed esegeta delle scritture. Nell'ottica cristiana, il manicheismo non è un semplice sistema di credenze totalmente aliene, ma un'alterità infiltrata in modo corrosivo entro i dogmi del cristianesimo stesso. Questa problematica che il manicheismo comporta per la stessa identità cristiana appare chiaramente negli *Acta Archelai* (330-350 circa), la prima grande opera della polemica cristiana, di enorme influsso nell'eresiologia posteriore. Attribuita ad un certo Egeonio, l'opera fu probabilmente composta in greco, sebbene il testo sia conservato integro in una traduzione latina di non molto posteriore, mentre una serie di estratti in greco del testo si trovano nel *Panarion* di Epifanio di Salamina<sup>11</sup>. Gli *Acta*, opera fittizia, si presentano come la trascrizione di un dibattito pubblico (davanti un tribunale composto da quattro giudici pagani e una grande folla) che ebbe luogo nella città mesopotamica di *Carchara* (Carre) tra il vescovo cristiano della città (Archelao) e lo stesso Mani<sup>12</sup>. Nella narrazione appaiono una serie di costanti sulla rappresentazione di Mani e del manicheismo che esprimono chiaramente il problema che la religione manichea costituisce per il cristianesimo, e che saranno presenti in tutta la polemica posteriore:

- Desiderio manifesto e intenzionalità chiara, da parte dei manichei, di attrarre credenti e così guidare le loro anime nell'errore.
- Allo scopo di realizzare questo desiderio, appropriazione, da parte dei manichei, dei principali motivi identificativi dei cristiani, come la figura di Cristo, il nome di "cristiano", e le scritture cristiane (Nuovo Testamento). Questa appropriazione è soltanto una maschera che permette di abbellire un

---

<sup>11</sup> Riguardo ai passi degli *Acta* che il lettore troverà riportati in questo lavoro, è opportuno notare che quelli in latino sono estratti dall'edizione curata da H. C. Beeson nel 1906; i passi in greco sono estratti dall'edizione del *Panarion* di Epifanio curata da K. Holl (vol. III) nel 1933. Per ogni passo in greco, si riporterà (in nota) il riferimento sia al capitolo degli *Acta* sia al capitolo del *Panarion* dove essi si trovano.

<sup>12</sup> Per un'analisi approfondita degli *Acta*, si veda M. Scopello, *Hégémonius, les Acta Archelai et l'histoire de la controverse antimanichéenne en Occident*, in R. E. Emmerich, W. Sundermann, P. Zieme (a cura di), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 528-545; M. Scopello, *Autour des Carrhes : quelques témoignages chrétiens entre souvenirs bibliques et realia*, in "Semitica et Classica", 12 (2019), pp. 129-143; M. Vermes, S. N. C. Lieu, *Hegemonius. Acta Archelai (The Acts of Archelaus)*, Translated by Mark Vermes with introduction and commentary by Samuel N.C. Lieu, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 1-34; J. BeDuhn, P. A. Mirecki, *Placing the Acts of Archelaus*, in J. BeDuhn, P. A. Mirecki (a cura di), *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 61), Leiden – Boston, Brill, 2007, pp. 1-23.

insegnamento velenoso e nocivo, e così poter compiere le intenzioni del primo punto.

- Di conseguenza, gli elementi cristiani sono stati corrotti e mescolati con credenze e dogmi pagani e “barbari” (persiani). In alcuni casi, i manichei rivestono questi dogmi con un vocabolario filosofico, allo scopo di guadagnare credibilità.

Il manicheismo si configura in questo modo, agli occhi dei cristiani, come una religione ambivalente, vicina, ma al contempo lontana nel suo contenuto, ed è per questa ambivalenza che esso è pericoloso. Per questo, non è strano trovare come il ritratto abbozzato negli *Acta* sia una costante ripetuta da tutti gli scrittori cristiani che combattono il manicheismo nella tarda antichità, come Serapione di Thmuis, Cirillo di Gerusalemme, Efrem il Siro, Didimo il Cieco, Tito di Bostra, Epifanio di Salamina, Teodoreto di Cirro, Agostino d’Ippona<sup>13</sup>, Evodio di Uzala, Zaccaria di Mitilene, Giovanni il Grammatico, Severo di Antiochia, e altri.

Parallelamente allo sviluppo del grande *corpus* antimanicheo dell’eresiologia cristiana, e alla redazione di notizie sul manicheismo e su gruppi manichei all’interno del territorio romano, la religione acquisisce un ruolo preminente nella legislazione imperiale. È proprio la prima legge di un imperatore contro il manicheismo a mostrare la notorietà raggiunta dalla religione sin dal suo arrivo nell’Impero: l’editto di Diocleziano, datato nel 31 marzo del 302 ad Alessandria<sup>14</sup>. In esso, si legge che i capi manichei sono condannati alla pena capitale (al rogo, insieme ai loro libri), e la stessa pena è riservata ai credenti recidivi. In caso il manicheo fosse una persona di uno strato sociale superiore, la punizione è il lavoro forzato nelle miniere. È interessante notare come questo breve editto ribadisca tre volte uno dei *leitmotiv* più importanti contro il manicheismo: l’origine

---

<sup>13</sup> Nonostante ciò, il suo caso è del tutto particolare, giacché Agostino fu manicheo per 10 anni. Sul rapporto tra Agostino e il manicheismo, si vedano i recenti studi di J. BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma 1: Conversion and Apostasy, 373-388 C.E.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009; id., *Augustine's Manichaean Dilemma 2: Making a Catholic "Self", 388-401 C.E.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

<sup>14</sup> *De mathematicis, maleficis et Manichaeis* (ed. Baviera, Contardo, Furlani, vol. II, pp. 580-581); sullo sviluppo della legislazione antimanichea dei primi tempi, si rimanda allo studio di V. M. Minale, *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino: genesi di un'eresia*, Napoli, Jovene, 2013.

persiana, e pertanto “barbara” della dottrina (... *in hunc mundum de Persica aduersaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere, ...*).

Sebbene fosse molto severo, l’editto di Diocleziano sembra essere stato ignorato dagli imperatori seguenti. La pace religiosa segnata da Costantino e Licinio con l’Editto di Milano (313) sembra aver risparmiato anche i manichei (capaci di mostrarsi come un gruppo cristiano, ma anche di adottare un vocabolario e dei concetti identificati con la filosofia pagana). Quanto all’epoca costantiniana, sappiamo della missione su ordine dell’imperatore affidata a uno dei suoi funzionari, Strategio Musoniano (324-337 circa), di investigare sulla religione manichea<sup>15</sup>. Non sappiamo il risultato di questa indagine, ma il fatto che non possediamo nessuna legge costantiniana contro i manichei fa pensare che l’imperatore non abbia considerato il manicheismo come un soggetto abbastanza pericoloso da venire preso in considerazione.

Si deve aspettare fino agli ultimi 30 anni del IV secolo per vedere l’inizio della persecuzione sistematica dei manichei da parte del potere imperiale, con un cristianesimo in piena ascesa verso l’ufficialità religiosa di Roma. Nel 372, troviamo una legge (CT XVI, 5, 3)<sup>16</sup> degli imperatori Valentiniano I e Valente contro assemblee o gruppi manichei, che assegna severe pene (*gravi censione*) ai capi manichei, come l’isolamento e la segregazione pubblica. Sembra che la severità contro i manichei continui ai tempi del figlio di Valentiniano, Graziano. Generalmente tolleranti (padre e figlio) verso altri gruppi religiosi, fanno eccezione per tre gruppi: eunomiani, fotiniani e manichei, ai quali, secondo quanto afferma Socrate Scolastico, Graziano li privò del diritto di riunione<sup>17</sup>.

La persecuzione antimanichea entrerà in una nuova fase con l’ascesa di Teodosio I. Di lui e dei suoi figli è una legge, del 381 (CT XVI, 5, 7), che vieta ai manichei il diritto di lasciare in eredità (i figli potranno ereditare solo in caso abbiano abbandonato il manicheismo). Inoltre, è affermato il divieto di assemblea e riunione, così come il diritto di sepoltura. L’elemento straordinario di questa legge, che dimostra, di nuovo,

---

<sup>15</sup> La notizia è riportata da Ammiano Marcellino, *Res gestae* XV, 3, 2; sulla missione di Musoniano e sul suo rapporto con il manicheismo, si veda V. M. Minale, *Costantino, Strategio Musoniano e i Manichei: ancora su Amm. Marc. Res Gestae 15.13.2*, in S. Randazzo (a cura di), *Religione e diritto romano: la cogenza del rito*, Lecce, Libellula, 2014, pp. 333-356; R. Matsangou, *Strategius’ Assignment: an inquiry into Manichaeism and the Manichaean churches of the Roman East, during the 4th century*, in Team „Turfanforschung“ (a cura di), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 395-408.

<sup>16</sup> Ed. Mommsen, Meyer.

<sup>17</sup> Socrate Scolastico, *Historia ecclesiastica*, V, 2,1-8.

l'eccezionalità manichea, è il suo carattere retroattivo (*Nec in posterum tantum huius emissae per nostram mansuetudinem legis forma praevaleat, sed in praeteritum etiam*), contrario agli stessi principi della legalità romana<sup>18</sup>. Nel 383, troviamo una legge dei medesimi imperatori che vieta ai manichei, insieme ad altri gruppi, di riunirsi, decretando l'espulsione per i rei di aver violato il suddetto divieto (CT XVI, 7, 3), mentre nel 389, Valentiniano II, Teodosio I e Arcadio emanano una legge che afferma tanto l'espulsione dei manichei quanto la confisca dei loro beni e la rimozione del loro diritto di lasciare eredità (CT XVI, 5, 18). Leggi simili, che riconfermano le leggi precedenti contro i manichei, si succedono durante tutto il V secolo: Arcadio, Onorio e Teodosio II (ancora Augusto) nel 405 (CT XVI, 5, 38) e nel 407 (CT XVI, 5, 40), Onorio e Teodosio II nel 423 (CT XVI, 5, 59), o Teodosio II e Valentiniano III nel 425 (CT XVI, 5, 62), 428 (CT XVI, 5, 65) e 445 (*Novella* 18) sono alcuni degli esempi possibili, tra tanti altri, dell'onnipresenza del manicheismo nella legislazione imperiale di fine IV e prima metà del V secolo.

## IL MANICHEISMO NEL VI SECOLO

### La legislazione antimanichea

Il VI secolo significa, per il manicheismo, la sua ultima grande persecuzione in ambito mediterraneo orientale, e di conseguenza, la sua sostanziale estinzione nella regione. Sebbene il manicheismo fosse stato soggetto a fortissime punizioni sin dal tempo di Diocleziano, la promulgazione di leggi contro la religione si perde a partire dalla metà del V secolo. La riattivazione delle punizioni antimanichee avviene a fine V – inizio VI secolo: a partire da una data dibattuta (487 o 510)<sup>19</sup>, la prima legge antimanichea originale di quest'epoca (CJ I, 5, 11)<sup>20</sup> decreta il divieto per i manichei di vivere nell'Impero (*μηδεμίαν ἔχειν παρρησίαν ἢ ἄδειαν καθ' οἰονδήποτε τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας διάγειν τόπον*) e la pena capitale per quelli scoperti entro le frontiere imperiali (*εἰ δέ ποτε φανεῖεν*

---

<sup>18</sup> Su questo tema, si veda CT I, 1, 3.

<sup>19</sup> Entrambe le date sarebbero giustificate dalla menzione a un console di nome Boezio: in caso si trattasse del famoso filosofo Anicio Manilio Boezio, la legge sarebbe da datare al 510, all'epoca dell'imperatore Anastasio I.

<sup>20</sup> Ed. Frier.

ἤτοι εὐρεθεῖεν, ὑπάγεσθαι κεφαλικῆ τιμωρίᾳ). I manichei erano l'unico gruppo religioso del periodo per il quale una simile legge era prevista<sup>21</sup>.

Nonostante i precedenti, la grande articolazione della legislazione antimanichea inizia nei primi anni del regno di Giustiniano I, nella sua epoca di co-imperatore con Giustino I (aprile-agosto del 527). In questo periodo, la pena di morte per i manichei è nuovamente riconfermata (CJ I, 5, 12). La legge promulgata è severa: il manicheo, ovunque egli sia, deve essere soggetto alle punizioni più estreme (punto 3: ταῖς εἰς ἔσχατον τιμωρίας ὑπάγεσθαι τὸν ὅπουδῆ γῆς φαινόμενον Μανιχαῖον). Una delle questioni più interessanti di questa legge è il ruolo preminente dato ai manichei tra tutte le altre eresie o religioni. Le ragioni di questa preminenza sono specificate all'inizio della legge (1): i manichei si sono infiltrati nelle cariche di governo e di potere, riprendendo un motto ben conosciuto all'interno della polemica cristiana.

Una volta fissato questo precetto basilare antimanicheo, la legge procede con una lunga articolazione di punizioni più generiche indirizzate ai manichei e altri eretici (pagani, ebrei, samaritani, etc.). A loro viene vietato tanto l'esercizio di qualsiasi ufficio quanto l'occupazione di qualsiasi carica politica, militare o ecclesiastica, ed è ordinata la loro immediata espulsione se scoperti a occuparne una (6-12). Vengono stabilite sanzioni economiche (13-15) per chi infranga questa legge (30 libbre d'oro), per chiunque sappia delle credenze del reo (8 libbre) e anche per gli ufficiali che abbiano permesso l'occupazione del reo di una delle cariche vietate (50 libbre). Inoltre, viene anche regolato il rapporto tra un genitore eretico e un figlio ortodosso: è stabilito che se uno dei due genitori intende convertire il figlio all'ortodossia cristiana, questa opinione debba prevalere (18), ed è stabilito l'obbligo di un genitore eretico a mantenere i figli ortodossi (19). Per ultimo, esorta i *viri illustres* e i membri delle gerarchie ecclesiastiche a sorvegliare l'applicazione di queste misure (21-22).

Questa legge talmente estesa e molto compone, grosso modo, il *corpus* delle prime condanne antimanichee giustiniane. Ci sono altre due leggi che si aggiungono a questo primo gruppo di pene che riconfermano il ruolo preminente dei manichei come la più perseguitata tra tutte le religioni. La prima di esse (CJ I, 5, 15) è una legge che articola ulteriormente il diritto di eredità. I manichei, ai quali è vietato fare testamento, possono

---

<sup>21</sup> Su questo tema, si veda R. Matsangou, *Real and Imagined Manichaeans in Greek Patristic Antimanichaica (4<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> Centuries)*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 159-170 (p. 163).

lasciare eredità soltanto ai figli, e solamente in caso sia provato che il discendente sia libero dalla “follia” dei genitori (ἐλεύθεροι τῆς τοιουτοτρόπου μανίας). Inoltre, qualsiasi donazione da parte del manicheo fatta in vita a qualcuno che non sia suo discendente legittimo sarà requisita da parte del Tesoro imperiale. Un’altra legge (CJ I, 5, 16) riconferma la pena di morte per i manichei (punto 4: Ἐκείνους δὲ μάλιστα τῶν ἐσχάτων τιμωριῶν ἀξίους εἶναι κρίνομεν), e allo stesso tempo, esorta i convertiti all’ortodossia a denunciare i loro precedenti compagni (5). Il manicheo convertito che sia trovato a praticare o sia in contatto con membri della sua antica fede (e che non li denunci alle autorità) è condannato alla pena capitale (pr.), mentre l’intromissione manichea tra le cariche di governo viene menzionata di nuovo: si esortano i funzionari a ricercare attentamente gli infiltrati manichei tra di loro, con pene anche per i funzionari stessi in caso di infiltrati tra i loro subordinati (1). Inoltre, la legislazione fa menzione dei libri e delle opere manichee, esortando a che siano gettati al rogo e distrutti (3).

In seguito a queste misure, la legislazione rimarrà stabile fino al 529, anno nel quale ebbe inizio la seconda parte del *corpus* di sanzioni religiose, ad opera di Giustiniano. Questo secondo gruppo di leggi è per noi il più interessante, poiché la figura del manicheo, importante già nel 527, assume un ruolo ancor più preminente. E infatti, l’interesse per questo gruppo si nota già con la prima legge (CJ I 5, 18, del 529), giacché in essa inizia a profilarsi una divisione tra “religioni maggiori” e “minori” agli occhi del potere imperiale: manichei, samaritani e pagani formeranno un gruppo al di là del resto degli altri eretici (punto 10: Ἑλλήνων ἢ Μανιχαίων ἢ Σαμαρειτῶν ἢ τῶν τοῦτοις παραπλησίων αἰρετικῶν). In queste tre religioni in alto nella gerarchia saranno inclusi diversi soggetti ereticali minori: così, osserviamo che la legislazione applicata ai samaritani<sup>22</sup> prevale anche per i montanisti, i tascodrugiti e gli ofiti (3), mentre i borborigi vengono inseriti all’interno del manicheismo (punto 2: ... ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μανιχαίοις, ὧν εἰσι μέρος οἱ Βορβορίται), in una tendenza si accentua nelle leggi seguenti. Per gli altri gruppi, vediamo come viene approfondito il divieto militare e di lavoro degli eretici (4), il divieto alle diverse cariche pubbliche ed ecclesiastiche (5-7); ed è stabilito (ancora una volta) che nel caso in cui uno dei due genitori voglia convertire il figlio all’ortodossia cristiana, questa opinione deve prevalere (8), e che i figli eretici siano esclusi dal diritto d’eredità (9); sono confermate le sanzioni economiche per eretici, ufficiali e terze persone che apertamente o tacitamente abbiano lasciato accedere un eretico alle cariche e agli

---

<sup>22</sup> Si vedano CJ I, 5, 12, 13 e 17.



uffici vietati (10-11). In ultimo (12-13) si esorta i vescovi a vigilare all'applicazione delle leggi e a riportare i casi al *vir clarissimus*.

È questa la grande legge che (come la legge CJI, 5, 12 nel 527) articolerà le sanzioni contro i manichei negli anni seguenti. Così, possiamo osservare come con la legge CJI, 5, 19 (del 529) si riafferma il divieto di eredità, tranne che per i figli ortodossi (pr.), e vediamo nuovamente le assimilazioni menzionate in precedenza: i montanisti, i tascodrugiti e gli ofiti con i samaritani, i borboriti con i manichei (punto 4: *de poenis paganorum et Manichaeorum et Borboritarum et Samaritanum et Montanistarum et Tascodrogorum et Ophitarum ...*).

Un altro punto approfondito da questo secondo gruppo di leggi è quello della partecipazione dei manichei alla giustizia. Così, arriviamo alla legge CJI, 5, 21 (del 531), in cui osserviamo come manichei, pagani e samaritani si configurano (di nuovo) come i tre gruppi staccati dagli altri, e quelli con le pene più severe: mentre agli eretici e agli ebrei viene assicurato un *foedus permixtum* in caso ci sia litigio legale (punto 1: *concedimus foedus permixtum et dignos litigatoribus etiam testes introduci*), ai tre gruppi menzionati viene assolutamente vietata la possibilità di testimoniare: essi sono colpiti da una sorta d'*infamia*<sup>23</sup>, ed impossibilitati a partecipare a qualsiasi procedura legale.

Con questo secondo gruppo di leggi, si conclude la legislazione antimanichea dell'imperatore. Il manicheismo continuerà ad apparire in diversi scritti imperiali, ma questa volta in una maniera radicalmente diversa da quanto visto fino alle leggi del 527-532: il rapporto dei manichei con i borboriti e con altre religioni in alto della gerarchia legale (pagani, samaritani e i suoi associati) viene meno, e il manicheismo è inserito all'interno della "genealogia" monofisita. La linea seguita dai diversi documenti imperiali ed ecclesiastici che menzionano il manicheismo in epoche posteriori al 532 è la stessa: il manicheismo perde la propria personalità per venire pienamente integrato all'interno delle dispute cristologiche del regno di Giustiniano, divenendo così un vero e proprio "indicatore ereticale" per denotare le tendenze più estreme del monofisismo, in un processo che culmina con la condanna dei tre capitoli (543-544)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Si questo punto, si veda V. M. Minale, *Alcune riflessioni sulla ricezione della legislazione antimanichea in epoca bizantina e sulla sua applicazione, con un accenno a un'ipotesi di ricerca*, in "Revue Internationale des droits de l'Antiquité" 57 (2010), pp. 523-561 (p. 546); id., *Diritto bizantino ed eresia manichea: alcune riflessioni su sch. 3 ad Bas. 21.1.45*, in "IVRIS ANTIQVI HISTORIA", 7 (2015), pp. 129-152 (pp. 132ff).

<sup>24</sup> Su manicheismo e monofisismo, si veda *infra*.

## Le fonti cronistiche

Come si può immaginare, la rinascita del manicheismo nella legislazione del VI secolo trova riscontro tra le fonti cronistiche che, dopo più di mezzo secolo, riportano, con rinnovato vigore, informazioni su individui e comunità manichee sparse per l'Impero. L'uso del termine "manicheo" è infatti molto esteso, e applicato a individui e contesti che non hanno nulla a che fare con il manicheismo *stricto sensu*. Ciò non è affatto sorprendente, soprattutto se teniamo in conto la funzionalità di accusare un rivale di manicheismo: la categoria legale del "manicheo" è una delle più punite dalla legge in assoluto, come abbiamo visto, e la sua funzione denigratoria rimane efficace, ricorrendo nella documentazione del VI secolo (oltre al nome di *μανιχαῖος*, sorgono in quest'epoca diversi termini quali *μανιχαίωρον* o *μανιχαῖζων*<sup>25</sup>, anch'essi molto presenti nella documentazione dell'epoca).

Tra i singoli individui, l'accusa di manicheismo copre un ruolo particolarmente importante, per le ragioni menzionate sopra riguardo all'utilità di denigrare un rivale politico o teologico in tale modo: infatti, quest'accusa è utilizzata specialmente all'interno delle polemiche cristologiche, come vedremo<sup>26</sup>. Inoltre, è necessario ricordare che la legge CJ I, 5, 12 aveva già fatto allusione all'infiltrazione manichea tra le cariche amministrative dell'Impero. Visto il contesto generale nel quale s'inserisce l'accusa di manicheismo, non è sorprendente trovare diversi nomi di spicco tra le cariche imperiali accusate. Persino l'imperatore Anastasio I<sup>27</sup> è accusato di manicheismo: secondo le fonti cronistiche, i manichei godevano di grande libertà (*παρησία*) durante il suo regno; è riportata anche la curiosa storia del rapporto dell'imperatore con un pittore siro-persiano manicheo, i cui dipinti causarono una ribellione a Costantinopoli<sup>28</sup>. Anche Amanzio, il suo *praepositus sacri cubicularii*, è colpito dalla stessa accusa<sup>29</sup>. In tempi posteriori, è accusata di manicheismo un'altra figura di spicco nell'amministrazione imperiale: Pietro Barsime, prima *praefectus praetorio*, dopo *comes sacrarum largitionum*, uno dei

---

<sup>25</sup> Matsangou, *Real and Imagined*, pp. 161 ff.

<sup>26</sup> Sul rapporto tra il manicheismo e il dibattito cristologico del VI secolo e su alcuni esempi di monofisiti accusati di manicheismo si veda *infra*.

<sup>27</sup> Probabilmente in base alle sue simpatie per il monofisismo e al suo supporto all'*Henotikon* dell'imperatore Zenone; su questo tema, si veda Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 110.

<sup>28</sup> Teodoro Anagnostes, *Historia ecclesiastica* IV (ed. Hansen, fr. 467); la stessa accusa si trova in Teofane il Confessore, *Chronographia* AM 5999 (ed. de Boor, pp. 149,28ff).

<sup>29</sup> *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 (Collectio Sabbaitica 5, 27)* (ed. Schwartz, vol. III, p. 76,33-34).

maggiori fattori del successo finanziario dei primi anni del regno di Giustiniano, che è accusato di manicheismo negli *Anecdota* di Procopio<sup>30</sup>.

Altre fonti dell'epoca parlano invece di persone dell'alta società bizantina inserite all'interno di gruppi più ampi di manichei. Per esempio, Giovanni Malalas<sup>31</sup> racconta, a proposito delle pene inflitte a questi gruppi nei primi anni del regno di Giustiniano, che la moglie del senatore Eritreo faceva parte dei condannati<sup>32</sup>.

Informazioni come quella di Malalas non sono affatto isolate nelle fonti che parlano del regno di Giustiniano. Una fonte più tarda come Teofane il Confessore racconta che il patrizio Ippazio, essendo stato promosso al rango di *magister militum per orientem* per proteggere quelle parti dalle razzie, fece una grande persecuzione contro i manichei, punendone molti (ἐποίησε δὲ καὶ αὐτὸς διωγμὸν μέγαν κατὰ Μανιχαίων καὶ ἐτιμωρήσατο πολλούς)<sup>33</sup>. Una fonte interessante è conservata nella *Historia ecclesiastica* di Giovanni di Efeso, che riporta un incidente in data sconosciuta<sup>34</sup>: Giustiniano chiamò davanti sé alcuni manichei arrestati in quel tempo (tra di essi, alcuni di loro erano nobildonne e senatori). Una volta giunti alla sua presenza, lo stesso imperatore tentò di convertirli al cristianesimo attraverso una *disputatio*, e gli arrestati, che si rifiutarono ostinatamente di abbandonare la loro religione nonostante le minacce di martirio, furono allora condannati al fuoco e gettati nel mare per ordine dell'imperatore.<sup>35</sup>

Il manicheismo è presente anche nelle fonti sulle diverse rivolte accadute nel regno di Giustiniano, rivolte che non avevano esclusivamente a che fare con il manicheismo (a ulteriore dimostrazione dell'estensione che l'accusa di "manicheo" ebbe nel VI secolo). Buon esempio di ciò è il racconto di Procopio sulla rivolta samaritana o rivolta di Giuliano Ben Sabar (529-31), la prima delle rivolte di Samaria con cui Giustiniano dovette confrontarsi durante il suo regno<sup>36</sup>. Procopio riporta della conversione dalla fede

---

<sup>30</sup> Procopio, *Historia arcana* XII, 22,2-25,4.

<sup>31</sup> Giovanni Malalas, *Chronographia* XVII, 21,62-64.

<sup>32</sup> Eritreo è stato identificato da alcuni autori con 'Amārawrawus, comparso nella Cronaca di Giovanni di Nikiou, insieme a Atenāwos (identificato con il contemporaneo patrizio Ateneo), e a Māsīdis, identificato o con Mazdak, o con un nome collettivo che sta per "mazdakiti" o, in generale, con un personaggio in rapporto con il mazdakismo (su questo tema, si veda *infra*, a proposito del rapporto tra mazdakismo e manicheismo). Di conseguenza, questi autori individuano nel mazdakismo la credenza per la quale la moglie di Eritreo fu condannata. Sulla moglie di Eritreo, si veda Matsangou, *Real and Imagined*, pp. 166-167.

<sup>33</sup> Teofane il Confessore, *Chronographia* AM 6016 (ed. de Boor pp. 170,30-171,33).

<sup>34</sup> Sappiamo soltanto che il racconto precede a un'altra storia datata nel diciannovesimo anno del regno di Giustiniano, vale a dire il 546.

<sup>35</sup> Giovanni di Efeso, *Historia ecclesiastica* (ed. Nau, pp. 478-479).

<sup>36</sup> Procopio, *Historia arcana* XI, 14,1-29,7.

samaritana al manicheismo o al politeismo (αὐτίκα δὴ μάλα ἐπὶ τε Μανιχαίους καὶ τοὺς καλουμένους Πολυθέους ἀπέκλιναν) come modo di fuggire le leggi antisamaritane. Nonostante ciò, l'informazione riportata da Procopio non sembra attendibile: la conversione dal samaritanesimo al manicheismo come metodo per sfuggire alle condanne religiose è una strategia assurda, considerando le pene uguali o ancor più dure promulgate contro i manichei<sup>37</sup>.

Un'altra fonte dove vediamo i manichei inseriti in un avvenimento del VI secolo che non li riguarda esclusivamente è il famoso passo di Teofane il Confessore che, parlando della rivolta di Nika, riporta un dibattito tra il *mandator* imperiale e la *factio* dei verdi, dove i manichei compaiono ripetute volte (Μανδάτωρ· “ἡσυχάσατε, Ἰουδαῖοι, Μανιχαῖοι καὶ Σαμαρεῖται.”), e dove ai rivoltosi è chiesto di venire battezzati “nell'uno” (Μανδάτωρ· “ἐγὼ ὑμῖν λέγω, εἰς ἓνα βαπτίζεσθε.”). Come risposta, i verdi gridano di essere già stati battezzati “nell'uno”, facendo allusione a una figura di nome “Atlas” (ὡς ἐκέλευσεν Ἄντλας· “εἰς ἓνα βαπτίζομαι.”)<sup>38</sup>. Alla fine di questo dialogo troviamo diversi scambi di battute tra il *mandator* e i verdi riguardo al rapporto tra Dio e il male; in questo frangente i verdi si oppongono all'idea che gli eventi siano controllati da Dio (ἤθελον ἀντιβάλλαι τοῖς λέγουσιν ἐκ θεοῦ διοικεῖσθαι τὰ πράγματα), così come mettono in dubbio che Dio non possa venire tentato dal male (θεὸς κακῶν ἀπείραστος; καὶ τίς ἐστὶν ὁ ἀδικῶν με;)<sup>39</sup>.

Questo dialogo, che fa parte degli *Acta dia Kalopodion*, conservato in Teofane e, in modo meno esteso, nel *Chronicon Paschale*<sup>40</sup>, causa diversi problemi per l'identificazione della sua fonte originale. Sebbene sia accettato che il frammento del *Chronicon Paschale* sia stato ripreso (almeno parzialmente) dallo stesso Teofane<sup>41</sup>,

---

<sup>37</sup> M. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani, alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, vol. 1, Milano, Giuffrè, 1987, p. 244, ha ipotizzato che questa fonte nascondesse “un avvicinamento a una delle sette d'origine gnostico-samaritana affini alla dottrina manichea, che erano ben radicate nella zona e certamente consentivano ai Samaritani di continuare ad osservare i loro costumi aviti”. W. H. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, Cambridge university press, 1972, pp. 152-153 propone che il nome di “manicheo” sia un riferimento ai monofisiti.

<sup>38</sup> Teofane il Confessore, *Chronographia* AM 6024 (ed. de Boor, pp. 181,32-182,22).

<sup>39</sup> Teofane il Confessore, *Chronographia* AM 6024 (ed. de Boor, p. 183,20-26).

<sup>40</sup> *Chronicon Paschale* (ed. Dindorf, p. 620,4-13).

<sup>41</sup> Si veda Al. Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 323; Mich. Whitby, Ma. Whitby (a cura di), *Chronicon Paschale 284-628 AD* (Translated Texts for Historians 7), Liverpool, Liverpool University Press, 1989, p. 113; C. Mango, R. Scott (a cura di), *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 281, n. 8.

ancora non c'è unanimità rispetto alla fonte originale<sup>42</sup>. Un altro dibattito è quello sulla datazione dell'informazione contenuta nel documento. Malalas, quando parla dei precedenti che scatenarono la rivolta di Nika<sup>43</sup>, dedica un passaggio alla spiegazione del modo in cui le fazioni verde e blu proclamarono la loro alleanza all'ippodromo. Teofane invece, il cui racconto è conforme per lo più a quello di Malalas, omette questo passaggio, e inserisce invece la conversazione tra i verdi e Calopodio riportata sopra. In base a questa sovrapposizione, Alan Cameron ha sostenuto che Teofane confonda gli *Acta* con una trascrizione *verbatim* della scena dell'ippodromo menzionata da Malalas, e di conseguenza la inserisca al suo posto. Secondo Cameron, non è certo che la fonte avesse a che fare con i precedenti della Rivolta Nika, e viene fatta risalire all'inizio del regno di Giustiniano<sup>44</sup>. Altri studiosi hanno situato gli *Acta* nell'anno 532 (Patricia Karlin-Hayter<sup>45</sup>), oppure poco prima della rivolta (13 gennaio del 532) (John Bagnell Bury<sup>46</sup> o Ernest Stein<sup>47</sup>). Infine, altri studiosi quali Paul von Maas<sup>48</sup> sono inclini a datare la fonte degli *Acta* nell'epoca tarda del regno di Giustiniano.

Se incerta è la datazione precisa degli *Acta*, incerti sono i possibili riferimenti al manicheismo contenuti nel testo. Gli indizi presi in considerazione dalla storiografia per chiarire il rapporto tra le informazioni contenute negli *Acta* e il manicheismo sono i seguenti: 1) la menzione dei manichei insieme ad ebrei e samaritani (Μανδάτωρ· “ἡσυχάσατε, Ἰουδαῖοι, Μανιχαῖοι καὶ Σαμαρεῖται.”), 2) la menzione del battesimo, 3) il personaggio di nome Antlas menzionato dai verdi (Οἱ δὲ Πράσινοι ἀνεβόησαν ἐπάνω ἀλλήλων καὶ ἔκραζον, ὡς ἐκέλευσεν Ἄντλας), e 4) le battute finali sul rapporto tra Dio e il male. I pareri al riguardo sono molto diversi tra di loro, ma in linea generale la storiografia si mostra scettica. Bury considera che l'eresia soggiacente a queste righe sia il monofisismo<sup>49</sup>. Jacques Jarry, sebbene metta in rapporto il nome di Antlas con quello dell'Omoforo o Atlas (divinità manichea) segnala il problema concernente la menzione

---

<sup>42</sup> P. Maas, *Metrische Akklamationen der Byzantiner*, in “Byzantinische Zeitschrift”, 21/1 (1912), pp. 28-51 (p. 47, n. 2); Whitby, Whitby, *Chronicon*, p. 113, propongono Malalas; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II: *De la disparition de l' Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, publié par Jean-Remy Palanque, Paris – Bruxelles – Amsterdam, Desclée de Brouwer, 1949, p. 450, n. 1; Cameron, *Circus Factions*, p. 325 propongono Giovanni di Antiochia.

<sup>43</sup> Giovanni Malalas, *Chronographia* XVIII, 71,15-26

<sup>44</sup> Cameron, *Circus Factions*, pp. 326-327.

<sup>45</sup> P. Karlin-Hayter, *Les Akta dia Kalapodion. Le contexte religieux et politique*, in “Byzantion”, 43 (1973), pp. 84-107 (pp. 85ff).

<sup>46</sup> J. B. Bury, *The Nika Riot*, in “The Journal of Hellenic Studies”, 17 (1897), pp. 92-119 (p. 118).

<sup>47</sup> Stein, *Histoire*, p. 450, n. 1.

<sup>48</sup> Maas, *Metrische*, pp. 49-51.

<sup>49</sup> Bury, *The Nika Riot*, p. 118.

del battesimo (pratica aborrita dai manichei) e la Madre di Dio. Detto questo, Jarry si apre alla possibilità della penetrazione di idee dualistiche all'interno della fazione dei verdi<sup>50</sup>. Cameron considera il riferimento ai manichei insieme ad altri gruppi un semplice formato denigratorio, carente di qualsiasi valore teologico, mentre considera la figura di Ἄντλας lo *chef de la clique* della fazione verde<sup>51</sup>. Più complessa è la tesi di Patricia Karlin-Hayter, che in una digressione più articolata sostiene che il battesimo “εἰς ἕνα” sia di matrice monofisita, mentre la discussione intorno Dio e il male sia di matrice dualistica<sup>52</sup>. Inoltre, Karlin-Hayter propone di derivare il nome di Ἄντλας dal verbo ἀντλέω (aggottare, prosciugare, esaurire), identificandolo come un riferimento ironico allo stesso imperatore, cioè al disagio provocato dalla politica economica e dalle tassazioni dell'epoca<sup>53</sup>.

Ci sono pertanto molti dubbi riguardo a questa fonte. Alcune cose menzionate dai verdi, come il battesimo o l'appello alla figura della Vergine (Οἱ Πράσινοι· “Ἰουδαίους καὶ Σαμαρείτας ἀποκαλεῖς; ἢ θεοτόκος μετὰ ὄλων), sebbene possano venire interpretate in senso ironico, sono aborrite dalla dottrina manichea. L'identificazione della figura di Ἄντλας come divinità manichea è molto ambigua, e senza ulteriore supporto. Più interessanti sono invece le battute tra il *mandator* e i verdi su Dio e il male: nonostante le idee espresse sembrano aderire a una matrice dualistica, non c'è nulla di distintamente manicheo in esse. L'idea che Dio possa venir tentato dal male, e che sia colpevole delle sfortune (θεὸς κακῶν ἀπείραστος; καὶ τίς ἐστὶν ὁ ἀδικῶν με;) è molto ambigua, giacché, sebbene l'anima (considerata dal manicheismo come parte della sostanza divina) possa esser obbligata a peccare dal male, il Dio manicheo (identificato con il Principio del bene) rimane sempre, per essenza, buono<sup>54</sup>. L'origine e l'influsso del male è assegnato dai manichei a un altro principio (Principio del male, tenebre o materia), alieno al primo<sup>55</sup> (l'esistenza del male è spiegata in assoluta indipendenza da Dio). A questo dobbiamo aggiungere tutti i problemi sopra menzionati sull'origine e sulla datazione degli *Acta*, che non fanno altro che aumentare la precauzione con la quale la fonte deve esser trattata.

---

<sup>50</sup> J. Jarry, *Hérésies et factions à Constantinople du Ve au VIIe siècle*, in “Syria” 37/3-4 (1960), pp. 348-371 (pp. 366-368); id., *Hérésies et factions dans l'empire byzantin du IVe au VIIe Siècle*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1968, pp. 139ff.

<sup>51</sup> Cameron, *Circus Factions*, pp. 319, n. 5, 323.

<sup>52</sup> Karlin-Hayter *Les Akta*, p. 95.

<sup>53</sup> P. Karlin-Hayter, *Factions, Riots and Acclamations*, in P. Karlin-Hayter (a cura di), *Studies in Byzantine Political History*, London, Variorum Reprints, 1981, n° III, pp. 8-9.

<sup>54</sup> Su questo tema, si veda l'anatema VI dei *Capita VII*, e il primo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito del legame tra Dio e le esperienze sensoriali gradevoli nel manicheismo.

<sup>55</sup> Su questo tema, si veda il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano.

Rimane, nonostante tutto, come ulteriore prova dell'importanza che l'accusa di manicheismo comporta durante il regno di Giustiniano.

### **Le assimilazioni del manicheismo ad altri gruppi nel VI secolo**

Come abbiamo visto fino adesso, il VI secolo vede un ritorno dei termini “manicheismo” e “manicheo” tra le fonti legali e cronistiche, che è stato spiegato attraverso diverse ipotesi, ma senza raggiungere un'ipotesi interamente soddisfacente. A tutto questo si aggiunge la comparsa di diversi gruppi religiosi e correnti di pensiero che, sebbene non siano “vero” manicheismo, saranno considerati “manichei”: si deve tener conto che l'assimilazione di gruppi o dogmi eterodossi al manicheismo avesse una chiara funzionalità polemica, per via delle pesanti sanzioni legali sui manichei. È attraverso questi gruppi non manichei che il risorgere del “manicheismo” è stato spiegato da alcuni studiosi. Questo ha portato a diverse ricerche che tentano di spiegare il risorgere del manicheismo nelle fonti con l'attività di diversi gruppi parzialmente assimilabili a esso in ambito dottrinale<sup>56</sup>.

#### *Manichei e mazdakiti*

Una delle ipotesi che ha ricevuto attenzione dagli studiosi per spiegare il risorgere del manicheismo nel regno di Giustiniano è che dietro tale nome si trovasse il gruppo dei mazdakiti, movimento religioso e rivoluzionario guidato da Mazdak ai tempi dell'imperatore sasanide Kawād I (488-496, 499-531 d.C.), che predicava una sorta di egualitarismo sociale, la comunanza delle donne e dei beni, un'ontologia dualistica dove due principi erano identificati con il bene-luce e con il male-tenebre, e che produce una serie di rivolte sociali duramente represses dal potere imperiale, soprattutto nei primi anni del regno di Cosroe I (531-572 d. C.)<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Oltre ai gruppi menzionati in seguito, si noti anche il recente studio di I. Perczel sui rapporti tra l'origenismo e il manicheismo nel VI secolo: *A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century*, in Y. Schwartz, K. Volkhard (a cura di), *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 205-236; su questo tema, si veda anche A. Panaino, *Origenism and Manichaeism through the Lens of a Mazdakite Distortion*, in C. Barbati, V. Berti (a cura di), *Iranianate and Syriac Christianity in Late Antiquity and the Early Islamic Period*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 367-384.

<sup>57</sup> Sul mazdakismo, si rimanda a A. Christensen, *Le règne du roi Kawadh et le communisme Mazdakite*, Copenhagen, Host & Son, 1925; P. Crone, *Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt*, in “Iran”, 29 (1991), pp. 21-42; id., *Zoroastrian Communism*, in “Comparative Studies in Society and History”, 36/3 (1994), pp. 447-462; G. Gnoli, *Nuovi studi sul Mazdakismo*, in *La Persia e Bisanzio: atti del convegno sul tema*, in collaborazione

Secondo questa ipotesi, il risorgere del “manicheismo” sarebbe una reazione all’esplosione del mazdakismo in Persia<sup>58</sup> che, essendo stato espulso e perseguitato dall’Impero sasanide, sarebbe giunto a Bisanzio; di conseguenza si deve intendere il “manicheismo” come una categoria concettuale usata per definire un movimento dualista esogeno. Questa ipotesi è stata proposta in maniera più articolata da Jacques Jarry, che la mette in rapporto con un evento che nelle fonti è datato come contemporaneo alle condanne imperiali, ovvero il riferimento, nella *Cronaca* di Giovanni di Nikiou, a un certo mago di nome Māsīdis, interpretato come una deformazione dell’originale “mazdakita”. Māsīdis compare insieme a due patrizi di nomi Atenāwos e ‘Arnārawrawus, identificati con Ateneo ed Eritreo (la cui moglie, secondo Malalas, fu condannata per manicheismo nei primi anni del regno di Giustiniano<sup>59</sup>)<sup>60</sup>.

In tempi più recenti, Gianfranco Fiaccadori ha ulteriormente articolato l’ipotesi del “manicheismo” mazdakita, nel suo articolo *ad hoc* sulla figura di Māsīdis. A differenza di Jarry, Fiaccadori considera il nome “Māsīdis” una deformazione etiopica dall’arabo “m(‘)sds”, scambiabile a sua volta con la forma “frynws”, e identificata con il greco Φωτεινός (il “manicheo” Fotino, il quale sarebbe stato il rivale di Paolo il Persiano nella loro *Disputatio* – considerata autentica dall’autore – tenutasi sotto la sorveglianza del prefetto Teodoro Teganistes tra l’aprile e l’agosto del 527)<sup>61</sup>. Questa identificazione non toglie che Māsīdis-Fotino, pur non essendo Mazdak, non fosse un mazdakita, secondo Fiaccadori<sup>62</sup>: lo studioso tenta di fondare questa affermazione sulla base di fattori sia interni sia esterni al testo della *Disputatio*. Riguardo ai fattori interni, Fiaccadori osserva nelle esposizioni dogmatiche di Fotino una maggiore somiglianza con la dottrina mazdakita che con la manichea. Il racconto del primo scontro tra la luce e la tenebra, conservato nel primo giorno della *Disputatio* (in un intervento del cristiano che riassume

---

*con l’Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente (Roma, 14-18 ottobre 2002)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, pp. 439-456; J. Wiesehöfer, *Kawād, Khusrō I and the Mazdakites: A New Proposal*, in P. Gignoux, C. Jullien, F. Jullien (a cura di), *Trésors d’Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen* (Studia Iranica 42), Paris, Association pour les Études Iraniennes, 2009, pp. 391-409; A. Gariboldi, *La dottrina di Mazdak tra influssi “occidentali” e religioni orientali*, in A. Panaino, A. Piras, P. Ognibene (a cura di), *Studi Iranici Ravennati II* (Indoiranica et Orientalia 14), Milano, Mimesi, 2018, pp. 328-338.

<sup>58</sup> Su quest’ipotesi, si veda G. Fiaccadori, *Māsīdis (Giovanni di Nikiou, Chron. XC 54-60)*, in G. Fiaccadori (a cura di), *In partibus Cluis: Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, Napoli, Vivarium, 2006, pp. 113-135. Sull’assimilazione del mazdakismo al manicheismo, si veda anche E. S. Mainoldi, *Dietro ‘Dionigi l’Aeropagita. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum (Institutiones 6)*, Città Nuova, Roma, 2018, pp. 209-211.

<sup>59</sup> Giovanni Malalas, *Chronographia* XVII, 21,62-64; per obiezioni, si veda Matsangou, *Real and Imagined*, pp. 166-167.

<sup>60</sup> Jarry, *Hérésies et factions dans l’empire byzantin*, p. 143.

<sup>61</sup> Fiaccadori, *Māsīdis*, pp. 121-122.

<sup>62</sup> Fiaccadori, *Māsīdis*, p. 126.



la dottrina del suo rivale)<sup>63</sup> è, nella visione di Fiaccadori, più vicina alla dottrina mazdakita che alla manichea: questioni quali la guerra mossa al Principio del male, la sua volontà irrazionale e la sua sconfitta ad opera del Dio buono (che previene la sua azione), sono credenze assimilabili alla dottrina mazdakita. Riguardo ai fattori esterni, Fiaccadori interpreta diverse delle testimonianze cronistiche dell'epoca sul manicheismo in rapporto precisamente ai mazdakiti, e a una possibile "migrazione di mazdakiti dall'Iran sasanide alle contermini zone dell'Impero bizantino e di qui a Costantinopoli"<sup>64</sup>.

La teoria di Fiaccadori presenta alcuni problemi che, a mio avviso, non rendono il suo argomento persuasivo. Le tematiche della *Disputatio* di Paolo il Persiano saranno discusse in dettaglio più avanti; lascio da parte l'ipotetica ricostruzione del nome "Māsīdis" fatta dall'autore (sulla quale non ho possibilità di esprimermi); si possono però enumerare una serie di problemi dell'ipotesi:

- 1) La teoria di Fiaccadori considera la *Disputatio* di Paolo il Persiano e Fotino come veramente accaduta. Come si vedrà, l'analisi del testo della *Disputatio* non offre nessuna prova di rilievo per ritenere che sia la trascrizione di un vero dibattito. Invece, in virtù di forti parallelismi che presenta con testi precedenti e contemporanei, ci sono indizi molto più chiari per ritenere che la *Disputatio* sia un documento fittizio<sup>65</sup>.
- 2) Riguardo al passaggio della *Disputatio* riportato da Fiaccadori, esso è in perfetta sintonia con il racconto del mito primordiale manicheo, tanto nel lessico quanto nella narrazione degli avvenimenti mitologici<sup>66</sup>. Non solo nel passo citato, ma in tutti i giorni della *Disputatio* il testo presenta abbondanti paralleli tra le dottrine esposte da Fotino e le fonti manichee e antimanichee in lingua greca.
- 3) Quanto agli avvenimenti narrati su Māsīdis nella *Cronaca* di Giovanni di Nikiou, è stato notato che la *Cronaca* è spesso inaffidabile sugli avvenimenti precedenti a

---

<sup>63</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,536C-537A).

<sup>64</sup> Fiaccadori, *Māsīdis*, p. 128. Per alcuni esempi di fonti cronistiche prese in considerazione dall'autore, si vedano pp. 120-121, 126-128.

<sup>65</sup> Su questo tema, si rimanda al riassunto conclusivo dell'analisi della *Disputatio* di Paolo il Persiano.

<sup>66</sup> Su questo passo, si veda il primo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito del mito primordiale manicheo.

essa (prima metà del VII secolo), mentre è più accurata nel narrare eventi contemporanei<sup>67</sup>.

In ogni caso non è impossibile che tra i motivi del risorgere del manicheismo nelle fonti del VI secolo si possa annoverare l'arrivo di dottrine dualistiche dal mondo persiano, ma la polemica antimanichea di quest'epoca non può essere spiegata interamente in questo modo.

### *Manichei e borboriti*

Il manicheismo nel VI secolo riprende vitalità come “indicatore ereticale”. Come accennato precedentemente, ci sono diversi gruppi che, nelle fonti legali e cronistiche dell'epoca, vengono assimilati ai manichei. Il caso più chiaro è quello dei borboriti: essi vengono legalmente assimilati ai manichei precisamente nel VI secolo, in uno dei cambiamenti più notevoli della legislazione religiosa giustiniana. Le leggi passano dal considerare i borboriti un gruppo differenziato nel 527, al considerarli un subgruppo manicheo nel 529, concretamente in tre leggi: CJ I, 5, 18 (ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μανιχαίοις, ὧν εἰς μέρος οἱ Βορβορίται, ...), 19 (*de poenis paganorum et manichaeorum et borboritarum et samaritarum et montanistarum et tascodrogorum et ophitarum ...*) e 21 (*quos vel manichaeus furor – cuius partem et borboritas esse manifestissimum est – ...*).

Questo gruppo, di matrice gnostico-dualistica, stando alla rappresentazione data nelle fonti cristiane<sup>68</sup>, è coinvolto in una serie di accuse che sono assimilabili a quelle rivolte ai manichei. Sebbene i borboriti compaiano in diverse fonti, la più importante a

---

<sup>67</sup> Su questo tema, si veda D. Thomas, B. Roggema (a cura di), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 1 (History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 211-215.

<sup>68</sup> Sui borboriti, si rimanda a S. Benko, *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, in “*Vigiliae Christianae*”, 21 (1967), pp. 103-119 (p. 117); M. A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 179-184; S. Gero, *With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity*, in C.W. Hedrick, R. Hodgson (a cura di), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Massachusetts, Hendrickson, 1986, pp. 287-307 (pp. 292-301); E. Grypeou, „*Das vollkommene Pascha*“. *Gnostische Bibelexegese und Ethik* (Orientalia und Biblica 15), Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, pp. 115-136; R. van den Broek, *Borborites*, in W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden – Boston, Brill, 2006, pp. 194-196; id., *Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice (Second–Fourth Centuries)*, in W. J. Hanegraaff, J. J. Kripal (a cura di), *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* (Aries Book Series 7), Leiden – Boston, Brill, 2008, pp. 1-22 (p. 13).

noi pervenuta è la descrizione data da Epifanio, giacché la sua descrizione, sebbene inaffidabile, sembra avere fissato un modello per le polemiche posteriori contro gruppi simili<sup>69</sup>. Nel suo racconto, ai borborigi vengono assegnate credenze e pratiche quali l'esistenza di un mito della seduzione e pratiche liturgiche immorali dove vengono utilizzati flussi mestruali<sup>70</sup>, il rifiuto della procreazione<sup>71</sup>, il rifiuto del Dio dell'AT<sup>72</sup>, la concezione della carnalità e del corpo come malvagi<sup>73</sup>, etc.

Tutte le accuse menzionate in precedenza erano da lungo tempo associate al manicheismo, e tutte compaiono anche tra i testi del VI secolo<sup>74</sup>. Così, non desta stupore che in fonti contemporanee e posteriori sia rinvenibile il vigore di queste accuse contro gruppi dualisti<sup>75</sup>, come nella *Storia* di Barhadbesabba (rituali sacrileghi, contro i borborigi)<sup>76</sup>, l'anonima *Cronaca di Khuzestan* (rituali sacrileghi, contro i manichei)<sup>77</sup>, la digressione antimanichea di Teodoro bar Konay (pratiche sessuali impure, contro i manichei)<sup>78</sup>, nella *Formula Lunga* d'abiura contro il manicheismo (pratiche sessuali impure contro i pauliciani e i manichei)<sup>79</sup> o nell'opera di Gregorio bar Hebraeus (pratiche sessuali impure, contro borborigi e manichei)<sup>80</sup>, etc. Insomma, entrambi i gruppi condividono se non un legame diretto (agli occhi dei polemisti) quantomeno un modello di accuse che venivano loro imputate, e che contribuisce all'assimilazione di entrambi i gruppi nella stessa categoria.

---

<sup>69</sup> Si veda E. Grypeou, *Dualistic Heresies and Cults in Syriac Sources and the Construction of the Image of the Heretic*, in "The Harp", 23 (2008), pp. 255-267 (pp. 260ff).

<sup>70</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 4, 5-8 (ed. Holl, vol. I, p. 281,1-17); su questo tema, si veda D. M. Burns, *Gnosis Undomesticated: Archon-Seduction, Demon Sex, and Sodomites in the Paraphrase of Shem (NHC VII,1)*, in "Gnosis: Journal of Gnostic Studies", 1 (2016), pp. 132-156 (pp. 143, 145-147).

<sup>71</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 5, 2 (ed. Holl, vol. I, p. 281,21).

<sup>72</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 6, 1 (ed. Holl, vol. I, p. 282,25-26); curiosamente, secondo il rapporto di Epifanio, non sono invece rifiutate, o almeno non totalmente, le scritture dell'AT.

<sup>73</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 9, 3 (ed. Holl, vol. I, p. 285,22-23).

<sup>74</sup> Sul mito della seduzione degli arconti nel manicheismo, si veda l'anatema III dei *Capita VII*, a proposito delle figure del Custode dello Splendore, dell'Immagine della Gloria, dei giganti e degli aborti; sulle pratiche liturgiche con flussi mestruali e le pratiche sessuali "deviate", si veda l'anatema VII dei *Capita VII*, a proposito delle pratiche "dell'astensione" manichee e le accuse cristiane contro esse; sul rifiuto del Dio dell'AT, si veda l'anatema IV dei *Capita VII*, a proposito del rapporto tra il manicheismo e l'AT; sulla concezione del corpo come inerentemente malvagio si vedano il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito dell'approccio fisiologico al male.

<sup>75</sup> Per altri esempi di gruppi accusati dello stesso, si veda Grypeou, *Dualistic Heresies*, pp. 259-260.

<sup>76</sup> Barhadbesabba, *Storia* (ed. Nau, p. 190,2-10).

<sup>77</sup> *Cronaca di Khuzestan*, (ed. Guidi, pp. 33,14-34,12).

<sup>78</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 58 (ed. Scher, vol. II, p. 312,24-27).

<sup>79</sup> *Formula Lunga* V (PG 1,1469B-C).

<sup>80</sup> Gregorio bar Hebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* (ed. Abbeloos, Lamy, vol. I, coll. 219-222).

### *Manichei e monofisiti*

Un'altra delle cause che contribuiscono alla comparsa del termine “manicheo” nel VI secolo è la sua utilità all'interno delle polemiche cristologiche. L'utilità della categoria di “manicheo” all'interno dei conflitti del cristianesimo trova d'altronde riscontro sin dal IV secolo. Così, per esempio, possiamo vedere come Atanasio di Alessandria leghi il manicheismo all'arianesimo, sulla base della *subordinatio* del Figlio al Padre<sup>81</sup>; inversamente Ario accusa i difensori del termine ὁμοούσιος di aver introdotto, nella fede cristiana, le emanazioni manichee<sup>82</sup>. Accuse simili contro l'arianesimo o i suoi derivati si ritrovano anche tra i più importanti padri della chiesa, quali Basilio di Cesarea<sup>83</sup> o Gregorio di Nissa<sup>84</sup>.

Nonostante ciò, è con il passare del tempo e con l'entrata nell'era delle polemiche cristologiche che questa tendenza diviene onnipresente. Le accuse di manicheismo, tanto ai monofisiti quanto ai nestoriani, sono una costante nella letteratura religiosa dell'epoca: infatti, già nel Concilio di Efeso possiamo vedere come la fazione di Cirillo di Alessandria muova l'accusa di manicheismo contro la cristologia di Nestorio<sup>85</sup>. Ironicamente, è di solito il confronto con le tendenze più estreme del monofisismo a fornire il pretesto per l'accusa di manicheismo, che gioca un ruolo di primo piano lungo la fine del V e il VI secolo. In quanto il manicheismo – che propone una cristologia molto complessa – rifiuta la natura carnale di Cristo (la carne appartiene al Principio del male), l'accusa di manicheismo diviene perfettamente sovrapponibile a qualsiasi teologia che diminuisca il carattere umano del Figlio<sup>86</sup>. Il successo di questa figura polemica si deve eminentemente a due fattori: *in primis*, la categoria di “manicheo” è associata alle severe condanne emesse tra la fine V e l'inizio del VI secolo contro la religione, che ne fa uno

---

<sup>81</sup> Per esempio, Atanasio di Alessandria, *Oratio I contra Arianos*, 53,3-4.

<sup>82</sup> *Apud* Epifanio, *Pan.* LXIX, 7, 6 (ed. Holl, vol. III, p. 158,11-14).

<sup>83</sup> Basilio di Cesarea, *Adversus Eunomium* II, 34 (PG 29,652A-B).

<sup>84</sup> Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium* I,503-523.

<sup>85</sup> *Concilium universale Ephesenum anno 431*, (*Collectio Vaticana* 19,8; *Sermo Procli*) (ed. Schwartz, vol. I, 1, 1, pp. 106,17-19): ἡ γὰρ τῶν ἀνθρώπων φύσις τῆι ἀμαρτίαι δεδούλωτο. ἀλλ' οὐδὲ θεὸς γυμνὸς ἀνθρωπότητος· σῶμα γὰρ εἶχεν, ὃ Μανιχαῖε .... Sembra infatti che questa accusa sia stata introdotta nella polemica sulla natura di Cristo da parte dei monofisiti stessi; su questo tema, si veda B. Bennett, *The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue*, in B. Roggema, Y. Papadogiannakis (a cura di), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antiquity and Early Islam*, Routledge, *in press*. Sono grato al prof. Bennett per avermi mandato il suo articolo non ancora pubblicato.

<sup>86</sup> Su questo tema, si veda Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 109-111; id., *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2<sup>a</sup> ed. riv., Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, pp. 207-209; A. Le Boulluec, *Mani déguisé en monophysite*, in A. van den Kerchove, L. G. Soares Santoprete (a cura di), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 176), Turnhout, Brepols, pp. 333-348.

strumento della lotta sociopolitica tra le diverse fazioni imperiali; inoltre, non solo a livello legale, anche a livello ideologico, la categoria del “manicheo” gioca un ruolo importante: dal IV secolo in poi è un’accusa che permette di qualificare il rivale come difensore di una deviazione ideologica inaccettabile.

Infatti, vediamo che le accuse di manicheismo da parte dei calcedoniani e dei monofisiti moderati diventano una costante dell’epoca: non è infatti casuale che autori quali Zaccaria di Mitilene (avvocato imperiale e convertito dal monofisismo all’ortodossia), Giovanni il Grammatico (neocalcedoniano) o Severo di Antiochia (monofisita moderato) abbiano scritto opere antimanichee, o che sia fiorito un genere di letteratura spuria e polemistica consistente in lettere attribuite allo stesso Mani, in cui la sua cristologia viene assimilata alle tendenze monofisite<sup>87</sup>, che possiamo ritrovare persino nelle opere dell’imperatore Giustiniano (il *Contra Monophysitas*)<sup>88</sup>.

Allo stesso tempo, il termine “manicheo” è associato ai principali capi monofisiti, quali Timoteo Eluro<sup>89</sup>, Pietro Fullo<sup>90</sup>, Severo di Antiochia<sup>91</sup> o Filosseno di Mabbug<sup>92</sup>, tra gli altri, e anche a importanti funzionari dell’amministrazione imperiale legati al monofisismo, com’è il caso del *praepositus sacri cubicularii*, Amanzio<sup>93</sup>, Pietro Barsime (prima *praefectus praetorio* e dopo *comes sacrarum largitionum*)<sup>94</sup> o persino lo stesso imperatore Anastasio I<sup>95</sup>.

---

<sup>87</sup> La *Lettera ad Adda*, la *Lettera a Koundaros*, la *Lettera a Sciziano* o la *Lettera a Zabinas*, tra le altre. Su questi documenti, si veda Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 110-112; I. Gardner, S. N. C. Lieu (a cura di), *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 174-175; e soprattutto Le Boulluec, *Mani déguisé*, pp. 333-338.

<sup>88</sup> Qualche esempio in Giustiniano I, *Contra Monophysitas*, 89,5-92,6, dove vengono citati estratti della *Lettera ad Adda*, la *Lettera a Koundaros* e la *Lettera a Sciziano*.

<sup>89</sup> Giustiniano I, *Contra Monophysitas*, 100,2-3, 107,11-14, 121,2-3, 200,12-13.

<sup>90</sup> *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 (Collectio Sabbaitica 4, VIII; Epistula Acacii)* (ed. Schwartz, vol. III, p. 18,14-18).

<sup>91</sup> *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 (Collectio Sabbaitica 5,27,32,35,129)* (ed. Schwartz, vol. III, pp. 72,5, 72,17-18, 89,11, 89,27-28, 103,19-20, 181,29-30)

<sup>92</sup> Teodoro Anagnostes, *Historia ecclesiastica IV* (ed. Hansen, fr. 470).

<sup>93</sup> *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 (Collectio Sabbaitica 5, 27)* (ed. Schwartz, vol. III, p. 75,33).

<sup>94</sup> Teodoro Anagnostes, *Historia ecclesiastica IV* (ed. Hansen, fr. 467); la stessa accusa si trova in Teofane il Confessore, *Chronographia*, AM 5999 (ed. de Boor, pp. 149,28ff).

<sup>95</sup> Procopio, *Historia arcana*, XII, 22,2-25,4.

### *Manicheismo e neoplatonismo: il problema del male*

Infine, c'è un altro fattore che deve essere tenuto in conto. Occorre menzionare, seppur in maniera generale, il rapporto che il manicheismo e il neoplatonismo stabiliscono riguardo a uno dei problemi filosofici più importanti della tarda antichità: l'origine e il carattere del male. Riguardo a questo tema, all'interno del neoplatonismo si sviluppano linee di pensiero molto variegata e talvolta antitetica<sup>96</sup>. La prima teoria fondamentale del neoplatonismo è quella di Plotino: il filosofo, in contrasto con la sua concezione dell'Uno o del bene, lega il male alla materia. Essa, nelle sue opere, è definita come "sostanza del male" (κακοῦ δὴ οὐσίαν), "male in sé" (καθ' αὐτὸ κακόν)<sup>97</sup>, "malvagità in sé" (κακὴ αὐτή) o "primo male" (πρῶτον κακόν)<sup>98</sup>. La materia, per Plotino, è la mancanza assoluta della forma; essa è priva di qualità, è il prodotto esistente più lontano dal bene. La logica del filosofo potrebbe riassumersi nella maniera seguente: il bene, in quanto tale, è produttore, ma in un modo tale che i suoi prodotti sono progressivamente sempre più lontani dal bene in sé; alla fine, l'ultimo prodotto del bene sarà del tutto privo di bene, e per ciò sarà male (la materia)<sup>99</sup>. Di conseguenza, anche il male umano è un prodotto causato dalla debolezza della nostra parte migliore (l'anima) per via del contatto con la materia (il corpo)<sup>100</sup>.

Contro questa concezione, alcuni pensatori neoplatonici tentano di sistematizzare una nuova ontologia del male. Sebbene i concetti chiave del rifiuto della concezione di Plotino fossero stati già delineati da Giamblico e Siriano<sup>101</sup>, fu Proclo a elaborare l'argomento più completo contro il pensiero plotiniano. Attraverso la ripresa di una serie

---

<sup>96</sup> Per una introduzione generale al tema, si veda D. J. O'Meara, *The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions*, in M. Disxaut, J. Dillon (a cura di), *Agonistes. Essays on Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 179-185; J. Opsomer, *Some Problems with Plotinus' Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued*, in "Quaestio", 7/1 (2007), pp. 165-189; L.R. Cardullo, *Evil as alogon in the Post-Plotinian Neoplatonism: Again on the Uniqueness of the Principle, between Alexandria and Athens*, in L. R. Cardullo, F. Coniglione, Francesco (a cura di), *Reason and No-reason: from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives*, Sank Augustin, Academia, 2007, pp. 47-63; K. Corrigan, *Neoplatonism*, in T. Angier (a cura di), *The History of Evil in Antiquity: 200BCE-450CE*, Abingdon, Routledge, 2019.

<sup>97</sup> Plotino, *Enneades* I, 8, 3,38-40.

<sup>98</sup> Plotino, *Enneades* I, 8, 14,50-51.

<sup>99</sup> Sul concetto di male in Plotino si veda, oltre ai titoli già citati, D. O'Brien, *Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*, in "The Downside Review", 87 (1969), pp. 68-110; J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7)*, in "Phronesis", 46/2 (2001), pp. 154-188 (pp. 156-158); J. Opsomer, C. Steel, *Proclus: On the Existence of Evils*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, pp. 13-15; L. R. Cardullo, *Il male come „privazione". Simplicio e Filopono in difesa della materia*, in "Peitho/Examina Antiqua" 1 (2017), pp. 391-408 (pp. 392-395).

<sup>100</sup> Plotino, *Enneades* I, 8, 4,17-19, 14,49-50.

<sup>101</sup> Su questo tema, si veda Cardullo, *Evil as alogon*.

di nozioni aristoteliche<sup>102</sup>, Proclo distingue i concetti di materia (ὕλη) e privazione (στέρησις): sarà quest'ultima, non la materia, a contrapporsi alla forma<sup>103</sup>. Il bene, per definizione, non può produrre il male, che è semplicemente la privazione del primo. Così, il male è raffigurato come un'esistenza deficitaria, una *παρυστάσις* del bene, che non possiede le caratteristiche per essere definito come una sostanza<sup>104</sup>. Come si può notare, l'ontologia manichea, che garantisce una sostanza propria al male, presuppone una serie di problemi filosofici simili a quelli di alcune tendenze neoplatoniche precedenti, in opposizione alle quali era sorta l'idea proclea del male (che ha un ruolo di primo piano nell'ultima fase del neoplatonismo, per via del discepolo di Proclo, Ammonio di Ermia, e dei suoi allievi, quali Filopono, Simplicio, Zaccaria, Asclepio, Olimpodoro, etc.). Il manicheismo costituisce un'antitesi rispetto alle tendenze filosofiche che il neoplatonismo sviluppa nella sua ultima fase, e conseguentemente si configura come il “perfetto rivale” contro il quale difendere la non sostanzialità del male.

Occorre menzionare anche una delle caratteristiche più importanti che presentano alcuni *antimanichaica* del VI secolo, e che sono legate alle correnti filosofiche della tarda antichità: il loro carattere filosofico e (soprattutto) pedagogico. Come notato da Byard Bennett nei suoi recenti studi<sup>105</sup>, alcune delle opere polemiche contro il manicheismo sembrano essere adattate al *curriculum* di studi filosofici delle accademie dell'epoca. Il *curriculum* neoplatonico, ai tempi di Proclo, sembra essere suddiviso in due parti: una prima dedicata allo studio della filosofia aristotelica (come chiave ermeneutica per il mondo sensibile), e una seconda allo studio del platonismo (come chiave ermeneutica del mondo intellegibile)<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Sulla ripresa aristotelica di Proclo, si veda Opsomer, *Proclus vs Plotinus*, pp. 161-164; Cardullo, *Il male come „privazione”*, p. 395; Corrigan, *Neoplatonism*.

<sup>103</sup> Sul rapporto tra i tre concetti in Aristotele, si veda *Physica* I, 9, 192a3-34.

<sup>104</sup> Su questo tema, si veda Opsomer, *Proclus vs Plotinus*, pp. 161-162; Cardullo, *Il male come „privazione”*, pp. 394-396; Corrigan, *Neoplatonism*.

<sup>105</sup> Si veda B. Bennett, *The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's First Homily against the Manichaeans: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 19-33; id., *The Afterlife of Manichaeism in Neoplatonic Education*, in J. van Oort (a cura di), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99), Leiden – Boston, Brill, 2021, pp. 401-431; id., *The Invention*.

<sup>106</sup> J. M. Dillon, L. P. Gerson, *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2004, p. xvii; L. P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2005, p. 18.

Gli studi aristotelici, che duravano tre anni, iniziavano con una introduzione alla logica (basata sull'*Isagoge* di Porfirio), per poi passare alle seguenti opere: *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora* e *Analytica posteriora*. Una volta ricevuti i fondamenti di logica, lo studente poteva iniziare con lo studio delle opere “pratiche” di Aristotele: *Ethica Nichomachea*, *Ethica Eudemia* e *Politica*, per poi passare alle opere fisiche: *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*, *De anima*. Infine, il percorso veniva concluso con lo studio della teologia attraverso la *Metaphysica*, allo scopo di insegnare una difesa ragionata del Principio unico, identificato con il bene<sup>107</sup>. Finita la prima parte, si poteva iniziare con il percorso platonico, consistente nel canone di opere stabilito da Giamblico. Il *curriculum* era diviso in due parti. La prima riguardava lo studio di dieci dialoghi, ordinati in accordo alla gerarchia delle virtù del neoplatonismo (politiche, catarchiche, teoretiche)<sup>108</sup>, nel seguente ordine: *Alcibiades I*, *Gorgias*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politica*, *Phaedrus*, *Symposium* e *Philebus*. La seconda parte riguardava lo studio di due dialoghi: il *Timaeus* (visto come un dialogo “fisico”, sulla costituzione del mondo sensibile) e il *Parmenides* (visto dal neoplatonismo come un trattato teologico)<sup>109</sup>.

Come vedremo, una parte importante dei principali *antimanichaica* greci di questo secolo mostrano un carattere pedagogico, volto a spiegare una serie di nozioni aristoteliche attraverso la (erronea) concezione manichea: il racconto della Religione della luce, che presuppone un'ontologia nella quale i suoi due Principi (Dio e la materia, identificata con il male) sono definiti come contrari e sono trattati come sostanze sensibili, è un ottimo esercizio attraverso il quale sviluppare una (corretta) interpretazione della realtà. L'esercizio veniva articolato nel seguente modo: 1) descrizione dell'ontologia manichea, 2) confutazione dell'ontologia manichea a partire dalle sue incoerenze interne, 3) descrizione dell'opposta ontologia aristotelica e infine 4) digressione sui concetti aristotelici menzionati in precedenza, allo scopo di fornire una spiegazione ragionata e

<sup>107</sup> Sul *curriculum* aristotelico, si veda A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 4-5; D. J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 61-62; P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 10-14; Bennett, *The Physics*, pp. 24-25; M. Griffin, *Ammonius and the Alexandrian School*, in A. Falcon (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston, Brill, 2016, pp. 393-406 (pp. 396-398).

<sup>108</sup> Su questo tema, O'Meara, *Platonopolis*, p. 63; Golitsis, *Les Commentaires*, pp. 14-15.

<sup>109</sup> Sul *curriculum* platonico, si vedano A.-J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, in “Museum Helveticum”, 26/4 (1969), pp. 281-296; O'Meara, *Platonopolis*, pp. 62-55; R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD. A Sourcebook*, vol. 1: *Psychology (with Ethics and Religion)*, London, Duckworth, 2004, pp. 319-328; Golitsis, *Les Commentaires*, pp. 14-15; Griffin, *Ammonius and the Alexandrian School*, p. 398.



superiore a quella che il dualismo può offrire. Così, i due Principi manichei servono come pretesto per spiegare le regole della retta ontologia aristotelica; il modo manicheo di concepire i due Principi come se si trattasse di sostanze corporee, capaci di subire processi quali la divisione e la mescolanza, è utilizzato per spiegare le caratteristiche dei corpi in accordo con gli scritti di Aristotele; la materia come un Principio ingenerato serve come base per iniziare la spiegazione dei concetti di eternità, parti, tutto, generazione e corruzione; la contrapposizione tra un Principio del bene e un Principio del male serve per dimostrare come, in verità, il male non abbia un'esistenza sostanziale, e per affrontare i concetti di potenzialità, attività, etc.

Se gli *antimanichaica* del VI secolo sono profondamente legati alla filosofia è probabilmente dovuto all'unione di tutti i punti sopra menzionati, e – in alcuni casi – è quest'ultimo fattore a spiegare la logica delle fonti a nostra disposizione: in tal caso l'intenzione polemica antimanichea passa in secondo piano rispetto alle necessità di tipo filosofico.

## **GLIANTIMANICHAICA GRECI DEL VI SECOLO**

### **Motivi e importanza dello studio**

Come abbiamo visto finora, il contesto sviluppato in questi anni contiene in sé tutte le premesse necessarie per il fiorire di un'abbondante letteratura antimanichea. Durante la prima metà del VI secolo, c'è un rinnovato interesse per il manicheismo tra gli autori di lingua greca nelle province orientali dell'Impero romano: la letteratura di questi anni reinterpreta l'ampia tradizione antimanichea precedente, e la rinnova, presentando concetti e dogmi manichei non attestati in precedenza, e sviluppando i propri contro argomenti a scopo di confronto.

Gli *antimanichaica* del VI secolo non solo forniscono un grande numero di informazioni, ma presentano una grande varietà di modelli letterari. Tra questi, possiamo annoverare la *disputatio*, modello che era stato relativamente poco utilizzato nella polemica antimanichea (sebbene gli *Acta Archelai* includano *disputationes* con estese esposizioni dottrinali di Mani e Archelao, possiedono alcune caratteristiche che li allontanano del formato classico del genere<sup>110</sup>); del VI secolo conserviamo invece due

---

<sup>110</sup> Su questo tema, si veda J. K. Coyle, *A Clash of Portraits: Contrasts Between Archelaus and Mani in the Acta Archelai*, in J. K. Coyle (a cura di), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean

*disputationes* antimanichee. Il formato dell'*homilia* trova diversi riscontri tra le fonti dell'epoca, così come la formula d'abiura. Al contempo ci sono pervenute lunghe digressioni antimanichee all'interno di opere non incentrate sul manicheismo.

Nonostante la varietà, la qualità e la novità delle fonti antimanichee del VI secolo, esse sono state, in linea generale, ignorate dalla storiografia. Ci sono, nonostante tutto, alcune eccezioni: Samuel Lieu ha dedicato parte delle sue ricerche alla situazione del manicheismo dell'epoca<sup>111</sup>, oltre ad avere fatto l'unica analisi completa dei *Capita VII contra Manichaeos*<sup>112</sup> e, più recentemente, l'analisi (con traduzione in inglese) dell'*excursus* antimanicheo di Simplicio, insieme a John Sheldon<sup>113</sup>. Wassilios Klein, nella sua analisi sugli *antimanichaica* greci fa uso di alcuni testi del VI secolo, quali le *disputationes* di Paolo il Persiano e Giovanni l'Ortodosso<sup>114</sup>. In tempi più recenti, la situazione del manicheismo nelle fonti greche del VI secolo ha ricevuto attenzione da Rea Matsangou<sup>115</sup> e soprattutto da Byard Bennett, la cui analisi e il cui commento di diversi documenti dell'epoca (come la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>116</sup>, l'*Homilia* I di Giovanni il Grammatico<sup>117</sup> o la *Propositio* del manicheo Fotino<sup>118</sup>) sono l'unico tentativo di analizzare la totalità delle fonti polemiche in greco del VI secolo disponibili. Come si evince, gli studi su questi *antimanichaica* sono scarsi, sporadici, e in nessun modo

---

Studies 69), Leiden – Boston, Brill, pp. 37-47 (p. 45); Scopello, *Hégémonius*. Sulle *disputationes* in epoca tardoantica, si vedano R. Lim, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1995; Av. Cameron, *Dialoguing in Late Antiquity* (Hellenic Studies 65), Washington DC – Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press, 2014; id., *Flights of Fancy: Some Imaginary Debates in Late Antiquity*, in G. Dunn, W. Mayer (a cura di), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium*, Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 385-406; A. Rigoglio, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2019, pp. 1-38. Sul rapporto tra la *disputatio* e il manicheismo, si vedano Lim, *Public disputation*, pp. 70-108 (in speciale pp. 103-108), in riferimento ai secoli V e VI; Bennett, *The Invention*.

<sup>111</sup> Si veda, Lieu, *Manichaeism in the Later*, pp. 207-218.

<sup>112</sup> S. N. C. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, text, translation and commentary*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 26 (1983), pp. 152-218; anche in id., *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 203-296.

<sup>113</sup> S. N. C. Lieu, J. Sheldon, *Simplicius on Manichaean Cosmogony*, in J. van der Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 217-228.

<sup>114</sup> W. Klein, *Die Argumentation in den griechischchristlichen Antimanichaica* (Studies in Oriental Religions 19), Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.

<sup>115</sup> Matsangou, *Real and Imagined*.

<sup>116</sup> B. Bennett, *The Conversation of John the Orthodox with a Manichaean: An Analysis of Its Sources and Its Significance for Manichaean Studies*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 29-44; id., *The Invention*.

<sup>117</sup> Bennett, *The Physics*.

<sup>118</sup> Bennett, *The Afterlife*.

riescono ad articolare un'analisi sistematica sulle fonti. Prova di quanto detto è la situazione attuale dei testi: di alcuni di essi non vi sono edizioni critiche aggiornate, mentre altri ancora non sono stati tradotti in lingua moderna. Altri non sono stati mai analizzati in profondità, mentre altri sono stati studiati decenni fa per poi venire dimenticati, e pertanto, non hanno ricevuto un'analisi aggiornata in riferimento alle nuove scoperte sul manicheismo.

### **Contenuto, limitazioni e obiettivi dello studio**

Il progetto si è proposto di offrire un'analisi di quelle che – per estensione, qualità dei loro contenuti e innovazioni che presentano – sono le principali opere antimanichee del VI secolo preservate in lingua greca:

I *Capita VII contra Manichaeos* (CPG 6997): la formula d'abiura contro il manicheismo più interessante tra quelle pervenuteci in greco. La conoscenza che quest'opera dimostra sulle diverse credenze manichee trattate rappresenta la *summa* in lingua greca della polemistica antimanichea; una *summa* che non solo attinge dalla tradizione eresiologicala che l'ha preceduta, ma che contiene anche temi che si trovano soltanto tra le fonti manichee. La densità e qualità dei dettagli forniti dai *Capita* è impressionante, riportando informazioni sul mito primordiale manicheo, l'organizzazione ecclesiastica, il canone delle opere, l'*entourage* di Mani, la cosmologia, l'antropogonia, l'esegesi delle scritture bibliche, la cristologia, il rapporto anima-corpo e i regimi disciplinari e rituali del manicheismo. Nonostante ciò, la formula è stata analizzata nella sua totalità solamente una volta, negli anni '80, per poi venire parzialmente dimenticata dalla storiografia. Per questi motivi, si offre uno studio aggiornato dei suoi contenuti, in base alle nuove scoperte degli ultimi anni sul manicheismo, e data la sua importanza, si offre anche una traduzione completa del testo in italiano.

La *Disputatio* di Paolo il Persiano (*Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano*; CPG 7010): questo documento è il testo antimanicheo più complesso del VI secolo. Stando alle notizie che ci dà la fonte, si tratterebbe della trascrizione di un vero dibattito imperiale, contemporaneo alla prima parte delle leggi antimanichee di Giustiniano (527) e presieduto dal *praefectus urbis* Teodoro Teganistes, tra Paolo il Persiano (figura di spicco a Costantinopoli in quegli anni) e un manicheo di nome Fotino. Sebbene diversi autori abbiano accettato (in maniera un po' acritica) l'autenticità del

dibattito, la questione non è per nulla chiara: a questo proposito, il documento presenta una serie di incongruenze tanto nelle informazioni contestuali che fornisce quanto nei suoi contenuti, che gettano dubbi su quest'ipotesi. Inoltre, l'edizione critica del testo, della metà del XIX secolo, è stata fatta sulla base di un unico manoscritto, e presenta alcuni passaggi di difficile comprensione. Per questo motivo, si è confrontata l'edizione del testo con gli altri due manoscritti dove esso si trova, al fine di corroborare l'affidabilità del testo edito. L'analisi del testo si propone di determinare se l'opera è una finzione letteraria o se invece ci sono tracce d'autenticità. Allo stesso tempo, si è svolta un'analisi aggiornata delle informazioni sul manicheismo che essa contiene.

Le *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico (*Adversus Manichaeos homiliae I-II*; CPG 6859-6860): sebbene vi sia un'edizione critica del testo greco, non è stata ancora tradotta in lingua moderna, e gli studi su questo documento sono praticamente inesistenti. Le *Homiliae* sono forse il migliore esempio di rifiuto filosofico del manicheismo conservatici tra le fonti del VI secolo. Inoltre, il testo presenta una serie di argomenti molto particolari, in alcuni casi senza rapporto con la polemica antimanichea precedente. Per questi motivi, si è cercato di fornire la prima analisi completa dell'intero documento, allo scopo di identificare l'origine delle digressioni mancanti negli *antimanichaica* precedenti, e di trovare il motivo della sua inclusione in un documento antimanicheo. Allo stesso tempo, si è analizzato il rapporto di questa fonte con la letteratura antimanichea contemporanea, e in particolare, con la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

La *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (*Disputatio cum Manichaeo*; CPG 6872): a differenza del caso della *Disputatio* di Paolo, in questo caso non ci sono dubbi che il testo sia una composizione fittizia. Sebbene ci sia un'edizione critica del testo greco, la *Disputatio* non ha suscitato quasi nessun interesse tra gli studiosi: non esiste ancora oggi una traduzione in lingua moderna, e gli studi sul contenuto del documento sono quasi inesistenti. Inoltre, il testo presenta un secondo problema: l'autore. Ancora oggi non sappiamo chi sia "Giovanni l'Ortodosso"; ad ogni modo la discussione accademica si è incentrata sull'identificazione di Giovanni l'Ortodosso con Giovanni il Grammatico, autore neocalcedoniano del primo terzo del VI secolo. Per questi motivi, si offre in seguito la prima analisi completa dell'intero documento, che ha lo scopo di identificare 1) le tradizioni antimanichee dalle quali ha attinto il testo, 2) le novità che presenta, 3) il suo

rapporto con la letteratura antimanichea contemporanea (in particolare con le *Homiliae I-II*).

L'*excursus* antimanicheo nel *Commentarius in Epicteti Enchiridion* di Simplicio di Cilicia: il racconto antimanicheo di Simplicio è un'eccezione rispetto alla situazione generale degli studi sugli *antimanichaica* del VI secolo, avendo ricevuto considerevole attenzione da parte della storiografia (in particolare le fonti che permettono di ricostruire la vita di Simplicio, e soprattutto il suo viaggio nell'Impero sasanide). Le informazioni fornite da Simplicio sono molto dettagliate, con preziosi dettagli sulla mitologia e la cosmologia manichea che non si ritrovano in nessuna altra fonte antimanichea in lingua greca, e che a volte sono difficili da ritrovare persino tra le stesse fonti della religione manichea a noi pervenute. L'analisi intende inserirsi nella tradizione degli studi precedenti, e fornire un'interpretazione aggiornata delle informazioni contenute nella fonte, contestualizzate attraverso il confronto con le altre fonti greche dello stesso periodo.

Ci sono altre opere minori di quest'epoca che meritano di essere brevemente menzionate: l'*Antirresis* di Zaccaria di Mitilene, le opere minori attribuite a Paolo il Persiano o al manicheo Fotino, o le varie digressioni antimanichee sparse nelle opere di Giovanni Filopono. Queste opere non riceveranno un'analisi *ad hoc* in questo lavoro, sebbene alcune di esse siano integrate nell'analisi di alcune delle fonti "maggiori". Le ragioni di questa esclusione sono molteplici: la scarsa intenzione polemica di alcuni dei documenti, il loro minore interesse contenutistico e, soprattutto, la mancanza di edizioni critiche per alcuni di questi documenti. Quest'ultimo punto fa sì che alcuni di questi testi siano, ad oggi, inutili per la ricerca storica. Per esempio, la prima edizione dell'*Antirresis* di Zaccaria, pubblicata nel 1866 da Andronikos K. Demetrakopoulos<sup>119</sup>, è manchevole sotto diversi aspetti: il vero testo dell'*Antirresis* finisce a pagina 4, linea 18 dell'edizione di Demetrakopoulos, e nelle pagine seguenti il contenuto è lo stesso che compare dopo la *Responsio* di Paolo il Persiano alla *Propositio* del manicheo Fotino<sup>120</sup>. Demetrakopoulos presenta la sua edizione come se fosse basata sul manoscritto di Mosca, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, *Sinod. gr.* 394 (X secolo) ma è stato notato che questa, in realtà, è basata sul manoscritto di Monaco, Bayerische Staatsbibliothek *gr.* 066 (XVI secolo)<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> A. Demetrakopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη*, vol. 1, Leipzig, Otto Wiegand, 1866, pp. 2-18.

<sup>120</sup> in PG 88,557A-573D.

<sup>121</sup> Su questo tema, si veda Bennett, *The Afterlife*, p. 402, n. 5.

Una seconda edizione dell'*Antirresis* è curata, nel 1888, da Jean-Baptiste Pitra<sup>122</sup>, sulla base del manoscritto di Genova, Biblioteca Franzoniana, *Urbani 27* (XI secolo), e su quello della Bayerische Staatsbibliothek gr. 066. Come Demetrakopoulos, Pitra integra nella sua edizione anche il testo trovato tra le opere attribuite a Paolo il Persiano<sup>123</sup>. In base a queste problematiche, ho deciso di non dedicare un'analisi specifica ai documenti, giacché avrebbero bisogno, innanzitutto, di un lavoro editoriale. Nonostante ciò, i documenti con una edizione affidabile, come la *Propositio* attribuita a Fotino o le digressioni antimanichee di Filopono saranno integrate nell'analisi degli *antimanichaica* presi in considerazione per questo lavoro<sup>124</sup>.

Una menzione speciale merita l'*Homilia Cathedralis CXXIII* di Severo di Antiochia, interamente dedicata al manicheismo e in cui compaiono citazioni di testi manichei comparabili con quelle di Tito di Bostra e Teodoreto di Cirro. L'*Homilia*, originariamente composta in greco, ma sopravvissuta soltanto in due traduzioni siriane, è forse il testo antimanicheo del VI secolo più ampiamente studiato: allo studio di Franz Cumont e Marc-Antoine Kugener nel 1912 sulle citazioni manichee di Severo<sup>125</sup>, in tempi più recenti si sono aggiunti le analisi di John C. Reeves<sup>126</sup> o Byard Bennett<sup>127</sup> (per citare alcuni storici che in una maniera o nell'altra hanno studiato le informazioni severiane)<sup>128</sup>. È ancora oggi incerto se alcuni dei traduttori in siriano abbiano incluso un'autentica terminologia manichea nelle loro traduzioni dal greco<sup>129</sup>. In ogni caso, le condizioni e le metodologie particolari che esige la fonte, insieme alle analisi svolte in passato su di essa,

<sup>122</sup> J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, vol. V, Paris, Roger and Chernowitz, 1888, pp. 67-70.

<sup>123</sup> Pitra, *Analecta Sacra*, vol. V, pp. 70-71.

<sup>124</sup> Sulla *Propositio* attribuita a Fotino, si veda l'introduzione e il riassunto conclusivo della *Disputatio* di Paolo il Persiano; sulle digressioni di Filopono, si veda l'analisi delle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico.

<sup>125</sup> M.-A. Kugener, F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, vol. II: *Extract de la CXXIIIe Homélie de Sévère d'Antioche*, Bruxelles, Lamertin, 1912, pp. 83-172.

<sup>126</sup> J. C. Reeves, *Jewish Lore in Manichean Cosmogony: Studies in the "Book of Giants" Traditions* (Monographs of the Hebrew Union College 14), Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1992, pp. 170-174; id., *Further Textual Evidence Pertaining to the Enigmatic 'Mani-Citations' of Severus of Antioch*, in "Open Theology", 1 (2015), pp. 436-444.

<sup>127</sup> B. Bennett, *Iuxta Unum Latus Erat Terra Tenebrarum: The Division of Primordial Space in Anti-Manichaean Writers' Descriptions of the Manichaean Cosmogony*, in P. A. Mirecki, J. BeDuhn (a cura di), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 68-78, a proposito della divisione primordiale dello spazio nel manicheismo.

<sup>128</sup> Sull'omelia e sulle conoscenze di Severo sul manicheismo, si veda anche Alpi, F., *Les manichéens et le manichéisme dans les Homélie cathédrales de Sévère d'Antioche (512-518): Observations sur l'HC 123 et sur quelques passages négligés*, in "ARAM Periodical", 16 (2004), pp. 233-243.

<sup>129</sup> Soprattutto se abbiamo in conto i dubbi che esistono su quanto tempo rimasero le opere canoniche del manicheismo disponibili in aramaico, la lingua di Mani; su questo tema, si veda J. C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Sheffield – Oakville, Equinox, 2011, pp. 85-90 e bibliografia citata.

fanno sì che non rientri nel nostro lavoro con un'analisi specifica. Il lettore troverà, nonostante tutto, abbondanti menzioni dell'*Homilia* di Severo lungo tutto lo scritto, essendo integrata nelle analisi di ognuno degli *antimanichaica* del VI secolo preservati in lingua greca.

L'analisi si è concentrata principalmente sui concetti e sui dogmi manichei presenti nelle fonti, con l'obiettivo di evidenziare i nuovi apporti della letteratura greca sulla Religione della luce. Si è anche analizzato l'influsso esercitato dalla tradizione antimanichea precedente, cercando di comprendere quali informazioni interessarono di più agli autori del VI secolo, e come queste stesse informazioni vennero da essi riformulate. Infine, si auspica che il lavoro svolto abbia anche un valore compilatorio, nell'intento di colmare il "vuoto" negli studi sulla letteratura antimanichea del VI secolo conservata in greco, e di presentare una prospettiva generale delle particolarità e delle caratteristiche comuni delle fonti dell'epoca, offrendo una monografia utile per successive ricerche sul manicheismo nell'Impero romano orientale e nell'epoca tardoantica.

# ***I CAPITA VII CONTRA MANICHAEOS***



## INTRODUZIONE GENERALE

I *Capita VII* costituiscono il documento antimanicheo del VI secolo più interessante tra quelli preservati in greco. Composto nella forma di una formula d'abiura<sup>130</sup>, il testo presenta alcune particolarità proprie dei testi polemici e non particolarmente comuni all'interno del genere della formula (come sono le digressioni filosofiche e le riduzioni all'assurdo delle credenze manichee contenute in alcuni anatemi), cosa che rende i *Capita* un testo ancora più complesso rispetto ad altre raccolte antimanichee di anatemi. Possediamo altre due formule d'abiura in greco, chiamate *Formula Breve*<sup>131</sup>, del V secolo<sup>132</sup>, e *Formula Lunga*<sup>133</sup>, della fine del IX secolo. Sul piano contenutistico, la conoscenza che i *Capita* dimostrano sulla mitologia, sull'organizzazione ecclesiastica, sul canone di opere, sulla cristologia e su diverse pratiche e rituali del manicheismo rappresenta la *summa* della polemistica greca; una *summa* che non solo attinge alla tradizione eresiologicala che l'ha preceduta, ma che raccoglie anche nuove informazioni riscontrabili soltanto nelle fonti manichee.

I *Capita VII*, conservati in un unico manoscritto, l'Athous, *Vatopedinus* 236 (XI-XII secolo), 127v-129v, sono stati pubblicati in forma postuma da Marcel Richard in 1977<sup>134</sup>. Nonostante la sua importanza, la formula è stata studiata in dettaglio solamente una volta, in un articolo di Samuel Lieu del 1983<sup>135</sup>. Sebbene l'articolo sia stato ripubblicato con alcune aggiunte nel 1994<sup>136</sup> (e vi siano stati aggiunti dei piccoli dettagli

---

<sup>130</sup> Ovvero una raccolta dei punti dottrinali di una religione o eresia ritenuti i più intollerabili per l'ortodossia cristiana, avente una precisa funzione all'interno della liturgia: queste dottrine sono ripetute nel corso di una cerimonia pubblica, parallela alla rinuncia a Satana e preliminare all'adesione a Cristo, in cui la persona che voglia entrare nella Chiesa deve rigettare le credenze precedentemente sostenute. Oltre a ciò, le formule d'abiura possono avere anche altri usi: la lettura di anatemi può fare parte del calendario liturgico delle chiese, con l'obiettivo di dare ai credenti una definizione concreta di un'eresia, e così mettere in guardia i fedeli contro di essa. Sul formato della formula d'abiura, si veda P. Eleuteri, A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia, Il Cardo, 1993, pp. 15-20; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 203-207.

<sup>131</sup> Ed. S. Parenti, E. Velkovska, § 148.

<sup>132</sup> Si veda Ficker, *Sammlung*, p. 445; J. Gouillard, *Les formules d'abjuration*, in "Travaux et mémoires", 4 (1970), pp. 185-207 (p. 187, n. 10); Klein, *Die Argumentation*, p. 16. A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin, De Gruyter, 1954, p. 93, la data al VI secolo.

<sup>133</sup> Ed. in PG 1,1461-1472. Su queste due formule, si veda Eleuteri, Rigo, *Eretici, dissidenti*, pp. 39-42; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 210-219.

<sup>134</sup> M. Richard (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. xxxiii-xxxix.

<sup>135</sup> Lieu, *An early Byzantine formula*.

<sup>136</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 203-296.

in un altro contributo del 2010<sup>137</sup>), negli ultimi 40 anni non sono stati fatti progressi sostanziali per quanto riguarda l'analisi del testo. A questi lavori dobbiamo aggiungere la traduzione in lingua spagnola fatta da Fernando Bermejo, e inserita nell'antologia di testi manichei curata insieme a José Montserrat<sup>138</sup>: la traduzione, tuttavia, sebbene presenti alcuni interessanti commenti in nota, non sviluppa un'analisi sistematica del testo e non aggiunge nulla di sostanziale all'analisi di Lieu.

Per quanto riguarda la questione dell'autore dei *Capita*, vi sono degli indizi che collegano la formula a Zaccaria Retore, vescovo di Mitilene e importante figura nel panorama intellettuale del primo terzo del VI secolo. Nato a Maiuma (Gaza) negli anni '60 del V secolo, Zaccaria svolse la sua formazione filosofica ad Alessandria, sotto la tutela di Ammonio di Ermia (484-487/488 circa), per studiare poi legge a Beirut (487/488-492 circa). Successivamente, esercitò l'avvocatura a Costantinopoli, tra i ranghi della burocrazia imperiale<sup>139</sup>. Sebbene monofisita per parte della sua vita, sembra che Zaccaria avesse accettato la politica procalcedoniana dell'imperatore Giustiniano I. Si sa inoltre che egli occupò, a partire dagli anni '30 del V secolo (535-536 circa) la carica episcopale di Mitilene. La data della morte di Zaccaria non è ancora chiara, ma nel 553 troviamo un nuovo vescovo nella posizione precedentemente occupata da lui<sup>140</sup>. Zaccaria ha composto una grande varietà di opere, tra le quali è possibile annoverare ad esempio una *Historia ecclesiastica*, una biografia di Severo di Antiochia, una *Disputatio* fittizia (*De mundi opificio*), e una piccola confutazione del manicheismo dal punto di vista filosofico (*Antirresis*)<sup>141</sup>. È proprio quest'ultima opera a fornire la prova che Zaccaria sia l'autore dei *Capita*: nel manoscritto di Mosca, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, *Sinod. gr.* 394 (X secolo), vengono infatti esposti in una nota, a modo d'introduzione all'*Antirresis*, i motivi che hanno spinto Zaccaria a scrivere tale confutazione. Tutto

---

<sup>137</sup> G. Fox, J. Sheldon, S. N. C. Lieu (a cura di), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 116-124 con piccolo commento alla p. 194.

<sup>138</sup> F. Bermejo in F. Bermejo, J. Montserrat (a cura di), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 493-502.

<sup>139</sup> Da quanto riportato nella nota introduttiva alla sua *Antirresis* contro i manichei, Zaccaria occupò le cariche di "avvocato della corte suprema" dei prefetti e "assistente del *comes patrimonii*". Su questa nota introduttiva, si veda *infra*.

<sup>140</sup> Per un riassunto generale della sua biografia, si veda P. Allen, *Zachariah Scholasticus and the Historia Ecclesiastica of Evagrius Scholasticus*, in "The Journal of Theological Studies", 31/2 (1980), pp. 471-478; ma soprattutto G. Greatrex (a cura di), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*. Translated by R. R. Phenix and C. B. Horn (with introductory material by S. P. Brock, and W. Witakowski (Translated Texts for Historians 55), Liverpool, Liverpool University Press, 2011, pp. 3-12.

<sup>141</sup> Il testo non ha ancora un'edizione critica. Su questo tema, si veda l'introduzione, a proposito degli *antimanichaica* del VI secolo.

sarebbe iniziato con un piccolo *pamphlet* manicheo lasciato davanti alla biblioteca del palazzo di Costantinopoli, al tempo della promulgazione del decreto di Giustiniano contro il manicheismo<sup>142</sup>. Secondo questa introduzione, il venditore di libri (ὁ βιβλιοπράτης) della biblioteca avrebbe chiesto a Zaccaria di scrivere un'opera contro i manichei, dato che l'autore aveva già scritto sette capitoli contro di loro:

*ἐζήτηει οὖν ὁ βιβλιοπράτης τὸν ὀφείλοντα ἀνατρέψαι τὴν Μανιχαϊκὴν πρότασιν καὶ εὐρῶν Ζαχαρίαν, τὸν μετὰ ταῦτα γενόμενον ἐπίσκοπον Μιτυλήνης, ταύτην αὐτῷ δέδωκεν, αἰτήσας αὐτὸν τὴν ἀντίρρησιν ταύτης ποιήσασθαι. ἦδει γὰρ αὐτὸν ἐκ τῶν ἑπτὰ κεφαλαίων τῶν παρ' αὐτοῦ κατ' αὐτῶν συντεθέντων εἶτ' οὖν ἀναθεματισμῶν ἐπιτηδεῖως ἔχειν πρὸς ἀνατροπὴν τῶν τοιούτων παραλογισμῶν.*

*Cercava dunque il bibliotecario chi sarebbe stato adatto a confutare la questione manichea e, avendo trovato Zaccaria, che in seguito divenne vescovo di Mitilene, la offrì a lui, dopo avergli chiesto di comporre la confutazione di questa. Sapeva infatti che egli, per i sette capitoli composti da lui (Zaccaria) contro di loro (i manichei), ossia anatemi, era la persona adeguata a confutare simili false argomentazioni.<sup>143</sup>*

Sebbene la storia del libello trovato davanti la biblioteca sia un *leitmotiv* letterario<sup>144</sup>, la nota menzione esplicitamente un'opera di sette κεφάλαια<sup>145</sup> o ἀναθεματισμοί contro i manichei composta dallo stesso Zaccaria. Alla luce di questo, sarebbe naturale rivolgersi all'analisi dell'altra opera antimanichea di Zaccaria, l'*Antirresis*, con la speranza di trovare somiglianze tra entrambi i lavori, ma il risultato di tale paragone sarebbe deludente: tra i due testi, infatti, non si trovano parallelismi. Questo tuttavia non deve sorprenderci, tenendo in conto le profonde differenze tra le due opere: l'*Antirresis* è un brevissimo testo interamente dedicato a rifiutare, in maniera totalmente astratta, le basi metafisiche del dualismo, e che non mostra nessun interesse per gli aspetti dottrinali della religione manichea (al di là di alcune idee molto generiche su di essi). Invece, i *Capita* sono un testo incomparabilmente più ricco, e che mostra un grande interesse a rappresentare in dettaglio i dogmi della dottrina manichea. Inoltre, non si deve dimenticare l'influenza esercitata dalla forma letteraria dei *Capita*: essi sono una formula

<sup>142</sup> Riferimento a CJ I, 5, 12, databile ai primi mesi dell'anno 527.

<sup>143</sup> Testo ripreso da Bennett, *The Afterlife*, p. 414; anche C. F. von Matthäi, *Accurata codicum graecorum mss. bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio*, vol. 1, Leipzig, Joachim, 1805, pp. 294-295; A. Demetropoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη*, pp. γ'-δ'; S. Brock, B. Fitzgerald, *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch* (Translated Texts for Historians 59), Liverpool, Liverpool University Press, 2013, p. 16 attribuiscono la nota ad Areta di Cesarea.

<sup>144</sup> Il *topos* del bibliotecario del *pamphlet* si ritrova anche nella sua *Vita Severis*. Su questo tema, si veda Bennett, *The Afterlife*, pp. 416-417.

<sup>145</sup> Così infatti sono intitolati i *Capita* nella sua introduzione.

d'abiura, formato particolarmente adatto alla ricerca di dettagli dottrinali concreti. Non è dunque strano che negli stessi *Capita* si precisi che siano stati compilati “a partire da diversi loro libri” (συνηγμένα ἐκ διαφόρων αὐτῶν βιβλίων), mettendo in evidenza il loro carattere compilatorio. Persino nelle piccole digressioni filosofiche che la formula presenta in alcuni anatemi si vede come essa operi a partire dai concetti mitologici manichei esposti precedentemente, e non si discosti mai della credenza manichea concreta, evitando l'*excursus* filosofico astratto. Per le ragioni appena esposte, quindi, Zaccaria è stato accettato come l'autore dei *Capita* da gran parte degli studiosi: lo stesso Richard, nella sua edizione<sup>146</sup>, assegna la paternità dell'opera al vescovo di Mitilene. Lieu, sebbene non confermi tassativamente la paternità del testo, espone una serie di argomenti a favore dell'identificazione dell'autore con Zaccaria, notando anche che “Since Zacharias is known to have composed an anti-Manichaean work in the form of seven chapters of Anathemas in the early part of the sixth century, the coincidence in dating cannot easily be ignored”<sup>147</sup>. L'identificazione è stata accettata da diversi studiosi dell'opera di Zaccaria, come Sebastian Gertz, nella sua traduzione del *De mundo opificio*<sup>148</sup>, Sebastian Brock e Witold Witakowski nella loro introduzione alla traduzione e analisi alla *Cronaca* di Ps. Zaccaria (dove i *Capita* sono ricordati tra le opere del vescovo<sup>149</sup>) o Geoffrey Greatrex<sup>150</sup>. Attualmente nella *Clavis Patrum Graecorum*, il testo è contato tra le opere di Zaccaria (CPG 6997).

Come è stato già menzionato, i *Capita VII* sono il testo antimanicheo più ricco del VI secolo. Nonostante la loro piccola estensione, la densità e qualità dei dettagli forniti è impressionante. All'interno di questa ricchezza di informazioni, si osserva un'organizzazione dei dati che struttura visibilmente la formula, e che consiste nei punti seguenti:

1. Anatema I. Introduzione al manicheismo: la figura di Mani e il mito primordiale manicheo.

---

<sup>146</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesaiensis*, p. xxxii.

<sup>147</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 222-223 (si vedano anche pp. 61-62, 118, 124).

<sup>148</sup> S. Gertz, J. Dillon, D. Russell, *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius* (Ancient Commentators of Aristotle 99), London, Bristol Classical Press, 2012, p. 94.

<sup>149</sup> Greatrex (a c.), *The Chronicle*, p. 18.

<sup>150</sup> G. Greatrex, *Zacharias, bishop of Mytilene, c. 465–c. 536 CE*, in *Oxford Classical Dictionary*, edizione in linea: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8568> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).

2. Anatema II. Organizzazione e struttura del manicheismo: figure storiche della religione, canone delle scritture e organizzazione ecclesiastica della chiesa manichea.
3. Anatema III. Mitologia manichea: il *pantheon*, la cosmologia e l'antropogonia.
4. Anatemi IV-V. Il manicheismo e le scritture: l'Antico e il Nuovo Testamento nel manicheismo, cristologia manichea e il ruolo di Mani come paraclito di Gesù.
5. Anatemi VI e VII. Antropologia manichea: l'anima, il corpo e i regimi disciplinari.

Molte di queste informazioni non sono paragonabili con le testimonianze antimanichee precedenti, com'è il caso della gerarchia manichea dei ranghi ecclesiastici, o delle diverse persone dell'*entourage* di Mani. Inoltre, le informazioni sulla mitologia non hanno precedenti in lingua greca, e la ricchezza del contenuto mitologico del testo è paragonabile solo alle testimonianze agostiniane e al racconto in siriano di Teodoro bar Konay. I racconti cristologici del battesimo e della crocifissione non sono rintracciabili nella polemica precedente o posteriore, e persino tra le fonti manichee ci sono delle difficoltà a identificare tutti i dettagli raccolti dalla formula.

Per tutti i punti sopra enumerati, si offre in quanto segue un'analisi aggiornata della formula, insieme a una traduzione integrale in lingua italiana, basata sull'edizione di Richard<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> Richard (a. c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xxxiii-xxxix.

# ANATEMA I: MANI E LE BASI DEL MANICHEISMO

## INTRODUZIONE

Κεφάλαια<sup>152</sup> ἑπτὰ σὺν ἀναθεματισμοῖς προσφόροις κατὰ τῶν ἀθεωτάτων Μανιχαίων καὶ τῆς μιαρᾶς αὐτῶν καὶ θεοστυγοῦς αἰρέσεως, συνηγμένα ἐκ διαφόρων αὐτῶν βιβλίων καὶ ἐξ ὧν κατ' αὐτῶν συνεγράψαντο οἱ τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι, καὶ παριστῶντα πῶς δεῖ τούτους ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης καρδίας μετανοεῖν βουλομένους ἀναθεματίζειν τὴν γενομένην αὐτῶν αἴρεσιν καὶ ἡμᾶς τοὺς Χριστιανοὺς πληροφορεῖν.

I. Ἀναθεματίζω Μάνην τὸν καὶ Μανιχαῖον σὺν αὐτῇ ψυχῇ καὶ σώματι, τὸν ἐκ τῆς μανίας ἧς ἐμάνη κατὰ τοῦ θεοῦ δικαίως ὀνομαζόμενον, τὸ σκευδὸς τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πάσης ὄργανον ἀθεΐας, τὸν τῆς κακίας συνήγορον, δι' ὧν οὐσίαν αὐτῆ καὶ βασιλείαν χαρίζεται καὶ ἀρχὴν δίδωσιν ἣν κατὰ τοῦ θεοῦ, τῆς μιᾶς καὶ μόνης οὐσίας ἀρχῆς, ἐπανίστησι, σκότος καὶ ὕλην ταύτην ἀποκαλῶν. Καὶ τοσοῦτον φιλοτιμεῖται κράτος πλουτῶν ἐν αὐτῇ, ὥστε καὶ μοῖραν αὐτὴν λέγειν καταπιεῖν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ εἰς μακροὺς αἰῶνας μὴ ἀπολύειν. Ὅθεν καὶ δύο ἀρχὰς ἤγουν<sup>153</sup> δύο φύσεις τερατεύεται, βαρβαρικὸν μῦθον εἰσάγων καὶ ἀσεβείας ἀνάμεστον καὶ ἑαυτῶ περιπίπτων ὁ ἄθεος, εἴ γε εἰς ἓν συνάγει τὰ τῆ φύσει, κατ' αὐτόν, ἀλλήλοισ ἐναντία, φῶς καὶ σκότος, καὶ ἀλλήλων εἶναι φησι δεκτικά, μαχόμενος αὐτὸς ἑαυτῶ, ὥστε καὶ συγκραθῆναι καὶ διὰ τῆς καταπόσεως εἰς κοινωνίαν ἐλθεῖν. Ἐρασθείσης οὖν, ὡς φησι, τοῦ ἀγαθοῦ τῆς κακίας, [ἦν] οὐδὲ κακίαν εἶναι συγχωρεῖ, ἀνατρέπων αὐτὸς τὸ οἰκεῖον ἀνάπλασμα, εἴ γε καὶ ἐρᾷ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τῆς καταπόσεως ἀπολαύει τοῦ ποθουμένου.

---

<sup>152</sup> Come notato da Bermejo, nella sua traduzione in Bermejo, Montserrat (a c.), *El maniqueísmo*, p. 494, n. 1, la parola *Kephalaia* potrebbe costituire un riferimento ironico all'omonima opera manichea. I *Kephalaia* o capitoli sono diversi commentari didattici dell'insegnamento di Mani, usati come catechesi all'interno della comunità manichea. I *Kephalaia* copti costituiscono l'unica informazione a noi disponibile su diversi punti dottrinali del manicheismo; su questo tema, si veda Gardner, *The Kephalaia*, pp. xi-xxxiii.

<sup>153</sup> John Sheldon, nella sua recente revisione del testo in Fox, Sheldon, Lieu (a c.), *Greek and Latin Sources*, p. 194, legge ἡ γούν.

Sette capitoli con relativi anatemi contro gli empissimi<sup>154</sup> manichei e la loro abominevole eresia in odio a Dio, compilati a partire da diversi loro libri e da quelli che contro di essi composero i maestri della santa chiesa universale di Dio, e che mostrano in che modo essi debbano condannare con tutta l'anima e con tutto il cuore la loro precedente eresia e noi dobbiamo confermarli nella fede cristiana.

1. Anatematizzo Mani o (anche chiamato) Manicheo insieme alla sua stessa anima e corpo, così giustamente chiamato a causa della follia con cui infuriò contro Dio, lui vaso del Diavolo e strumento di assoluta empietà, avvocato del male, perché conferisce ad esso sostanza e potere sovrano e stabilisce un Principio che solleva contro Dio, unico e solo Principio esistente, dandogli il nome di tenebra e materia. E tanto ambisce a possedere il potere che è in Esso, al punto da inghiottire – dice – parte del bene e di non liberarlo per l'eternità. Per questo lo scellerato va anche vaneggiando l'esistenza di due Principi, ovvero di due nature, introducendo un mito barbaro pieno d'empietà (ἀσεβείας) e cadendo nella sua stessa trappola, l'empio (ἄθεος), se invero conduce a unità cose che, proprio secondo lui, sono contrarie per natura, luce e tenebre, e contraddicendosi afferma che sono ricettive l'una dell'altra al punto di mescolarsi e giungere alla comunione attraverso l'inghiottimento. Dunque, essendosi il male innamorato del bene, come egli dice, nemmeno riconosce che il male esista, confutando la sua stessa rappresentazione, se invero esso (il male) ama il bene e tramite l'inghiottimento gode dell'oggetto del suo desiderio.

Questo primo anatema non presenta, in linea generale, nessuna particolarità rispetto ad altre fonti. Gli stessi temi si ritrovano infatti nelle introduzioni alle opere antimanichee composte da svariati autori della tradizione cristiana, e presentano spesso un vocabolario simile tra loro. In queste righe vengono esposti il mito della creazione manicheo e il mito della lotta tra il Principio della luce e il Principio delle tenebre; tuttavia, vi sono alcuni punti che vale la pena mettere in risalto.

---

<sup>154</sup> Traduco così il termine ἀθεία, sebbene coincida con la traduzione del termine ἀσεβεία.

## LA FIGURA DI MANI

In questo anatema, osserviamo che vi sono due varianti del nome di Mani: *Manes* e *Manichaios*. Il primo di essi, Μάνης, è uno dei più comuni tra quelli utilizzati dagli eresiologi cristiani, ed è spesso usato allo scopo di ottenere un gioco di parole tra il nome e il sostantivo “follia” (μανία), o il suo corrispettivo verbale μάινομαι, seguendo una tradizione già radicata a partire dalle anonime *Odi di Salomone*. L’*Ode* 38, ritenuta il testo antimanicheo più antico a noi pervenuto<sup>155</sup>, contiene questo gioco di parole tra il nome di Mani e la “follia”, individuato da Jan Willem Drijvers come il primo ricorso a questo espediente da parte della polemica antimanichea<sup>156</sup>. In lingua greca, lo stesso concetto si ritrova in Eusebio di Cesarea<sup>157</sup>, in Epifanio di Salamina<sup>158</sup>, Tito di Bostra<sup>159</sup> e anche nella formula, che lo raccoglie in seguito (τὸν ἐκ τῆς μανίας ἧς ἐμάνη κατὰ τοῦ θεοῦ δικαίως ὀνομαζόμενον).

La seconda forma del nome, Μανιχαῖος, è a sua volta molto comune tra gli eresiografi cristiani, e tra le fonti manichee greco-copte<sup>160</sup> si ritrova anche una versione ampliata con doppia “v”, Μαννιχαῖος. Un tentativo di spiegazione di questa forma del nome è offerto da Agostino nel *Contra Faustum* XIX: secondo l’Ipponate, infatti, il suffisso finale “-χαῖος” (così come la doppia “v”) sono un tentativo di collegare semanticamente il nome di Mani al concetto di “versatore di manna” (μάννα χέω):

*...; et per dominum vestrum Manichaeum, qui Manes in lingua patria vocabatur; sed vos, ut apud graecos nomen insaniae vitaretis, velut declinato et prolongato nomine, quasi fusionem addidistis, ubi aplius laberemini. Sic enim mihi quidam vestrum exposuit, cur appellatus sit Manichaeus, ut scilicet in graeca lingua tamquam manna fundere videretur; quia Graece fundit χεῖ dicitur: ...*

*...; e giurate anche che per il vostro signore Manicheo, che era chiamato Mani nella lingua originaria. Ma voi, per evitare sostantivo greco di “follia”, come se il nome venisse declinato e allungato, avete aggiunto una specie di suffisso, con cui scivolote in un errore maggiore. Infatti uno di voi mi ha spiegato perché sia stato*

---

<sup>155</sup> J. W. Drijvers, *Odes of Solomon and Psalms of Mani: Christians and Manichaeans in Third-Century Syria*, in R. van den Broek, M. J. Vermaseren (a cura di), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, Leiden, Brill, 1981, pp. 117-130 (p. 129), lo data verso il 275 d. C.

<sup>156</sup> Drijvers, *Odes of Solomon*, p. 128.

<sup>157</sup> Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* VII, 31, 1 (ed. Bardy, vol. 2, p. 211).

<sup>158</sup> Ad esempio, Epifanio, *Pan.* LXVI, 1, 4 (ed. Holl, vol. III, p. 15,1-2).

<sup>159</sup> Ad esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 10,3.

<sup>160</sup> Alcuni esempi in CMC 66,4; 2Ke. 334 (385,26,386,15), 337 (395,15-23).



*chiamato Manicheo: cosicché sembri in greco quasi un "infondere la manna", perché in greco "infondere" si dice χεῖν.<sup>161</sup>*

Nonostante quanto detto da Agostino, rimane più che dubbio che l'etimologia del nome di Mani sia stata cambiata per evitare la scomoda somiglianza con il termine greco per follia. Infatti, la storiografia moderna tende generalmente a vedere nel nome Μανιχαῖος una derivazione dal titolo "Mani vivente"<sup>162</sup>. Questa spiegazione, a sua volta, si ricollega a un altro gioco di parole tramandato dalle fonti antiche sul nome: Mani come equivalente aramaico di recipiente o vaso, come abbiamo visto per altro proprio nell'anatema (τὸ σκεῦος τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πάσης ὄργανον ἀθεΐας). Questo gioco di parole è attestato in ambito occidentale già negli *Acta Archelai (Vas es Antichristi et neque bonum vas, sed sordidum et indignum)*<sup>163</sup>. Epifanio, oltre a riportare la somiglianza già citata, tenta di offrire una spiegazione etimologica dell'associazione, tra i due termini:

*καὶ ὡς μὲν αὐτὸς ᾔετο, κατὰ τὴν τῶν Βαβυλωνίων γλῶτταν δῆθεν σκεῦος ἑαυτῷ τὸ ὄνομα ἐπέθετο· τὸ γὰρ Μάνη ἀπὸ τῆς Βαβυλωνίας εἰς τὴν Ἑλληνίδα μεταφερόμενον σκεῦος ὑποφαίνει τοῦνομα· ...*

*Egli se l'era voluto dare (il nome) perché la parola in lingua babilonese significa vaso (σκεῦος), e infatti traducendo dal babilonese in greco, il nome significa questo.<sup>164</sup>*

Naturalmente, in virtù della sua supposta etimologia, l'associazione tra il nome di Mani e il recipiente compare frequentemente in ambito siriano, ad esempio negli scritti di Efrem il Siro<sup>165</sup>, o di Teodoro bar Konay<sup>166</sup>. Infatti, il nome di Mani in siriano, ܡܢܝ, è simile a ܡܢܝܐ (manna, strumento, utensile, recipiente), ed è proprio la somiglianza tra queste due parole ad aver dato piede all'ipotesi che il nome di Mani fosse piuttosto un appellativo invece che un nome proprio. Per questa ragione, Alfred Adam ha ipotizzato che il nome Mani (e Manicheo) derivi dal titolo "lo strumento (ܡܢܝ / ܡܢܝܐ) di vita (ܡܢܝܐ)"

<sup>161</sup> Agostino, c. *Faust.* XIX, 22 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 376-377). Su questo tema, si veda anche Agostino, *Haer.* XLVI, 1 (ed. Falcioni, p. 98).

<sup>162</sup> Critiche alla teoria in J. Tubach, M. Zakeri, *Mani's Name*, in J. van Oort, O. Wemeling, G. Wurst (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 272-286 (pp. 281-286).

<sup>163</sup> [Egemonio], *Arch.* XL, 2 (ed. Beeson, p. 59,3-4).

<sup>164</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 1, 5 (ed. Holl, vol. III, p. 15,2-4), trad. Riggi, *Epifanio*, p. 5.

<sup>165</sup> Efrem, *Hymni* II, 1 (ed. Beck, vol. 1, p. 4,21).

<sup>166</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 58 (ed. Scher, vol. II, p. 311,17-19).

o “lo strumento vivente (ܡܢܐ)”<sup>167</sup>, mentre Desmond Durkin-Meisterernst, espandendo la teoria di Adam, propone identificare “Mani” con la parola ܡܢܐ (manna) alla quale è stato aggiunto un pronome possessivo suffisso, ottenendo “il mio strumento vivente”<sup>168</sup>. Un’altra spiegazione è stata fornita da Jürgen Tubach e Mohsen Zakeri, i quali, nel loro importante articolo specificamente dedicato al nome di Mani, rifiutano le proposte precedenti e, sulla base dell’uso del termine ܡܢܐ in mandaico, lo fanno derivare piuttosto dal titolo “il manna nascosto”<sup>169</sup>.

Infine, i *Capita* fanno ricorso ad un altro degli aggettivi più usati per riferirsi alla figura del profeta: attraverso l’analisi del suo mito, infatti, Mani viene indirettamente tacciato di essere un barbaro (βαρβαρικὸν μῦθον εἰσάγων). Sebbene l’accusa di “barbaro” sia un vero e proprio *topos* patristico contro gli eresiarchi<sup>170</sup>, bisogna notare che già in un’opera tanto antica come la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea<sup>171</sup> compare l’associazione tra Mani e “barbaro”. In seguito, questo epiteto viene largamente adottato dagli *antimanichaica* greci, tra i quali gli *Acta Archelai*<sup>172</sup>, il *Panarion* di Epifanio<sup>173</sup> o il *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra<sup>174</sup>, tra gli altri.<sup>175</sup>

<sup>167</sup> Su questa identificazione, si veda Adam, *Texte*, p. 76, n. 4; D. Shapira, *Manichaios, Jywndg Gryw and Other Manichaean Terms and Titles*, in S. Shaked, A. Netzer (a cura di), *Irano-Judaica IV: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1999, pp. 122-150 (p. 128).

<sup>168</sup> D. Durkin-Meisterernst, *Eznik on Manichaeism*, in “Iran and the Caucasus”, 16/1 (2012), pp. 1-11, (pp. 2-3); più recentemente, anche Gardner, *The Founder*, p. 33-36, ha difeso l’ipotesi.

<sup>169</sup> Tubach, Zakeri, *Mani’s Name*, p. 283. Si noti che, stando a quest’ipotesi, la parola è interpretata come un termine tecnico mandaico, con il quale ci si riferisce agli esseri celestiali, e non con il significato di “strumento, utensile”. Per una critica a questa teoria, si veda Gardner, *The Founder*, pp. 33-36.

<sup>170</sup> W. Speyer, L. Opelt, ‘Barbar’ (*Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum [RAC]*), in “Jahrbuch für Antike und Christentum”, 10 (1967), pp. 251-291 (p. 282).

<sup>171</sup> Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* VII, 31, 1-2 (ed. Bardy, vol. 2, p. 211).

<sup>172</sup> [Egemonio], *Arch.* XIV, 3, XL, 5 (ed. Beeson, pp. 22,24-23,1,59,19-22). Sulle descrizioni di Mani negli *Acta Archelai*, si veda M. Scopello, *Simon le Mage prototype de Mani selon les Acta Archelai*, in “Revue de la Société Ernest Renan”, 37 (1989), pp. 67-79 (pp. 73-76).

<sup>173</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 7, 2, 14, 6, 35, 2, 62, 11 (ed. Holl, vol. III, pp. 28,6, 36,19,74,6-7, 101,5).

<sup>174</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 1,9, 2,1, 11,6 ... L’accusa è parecchio ricorrente nell’opera di Tito. Su questo tema, si veda, N. A. Pedersen, *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra’s Contra Manichaeos: The Work’s Sources, Aims, and Relation to its Contemporary Theology* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 56), Leiden – Boston, Brill, 2004, pp. 166-171.

<sup>175</sup> Per un riassunto generale del concetto di “barbaro” nella tarda antichità, si veda M. Maas, *Barbarians: Problems and Approaches*, in S. Fitzgerald Johnson (a cura di), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 60-90 (pp. 60-68). Sulle prime rappresentazioni nel mondo mediterraneo della figura di Mani e gli stereotipi associati, si veda Scopello, *Persica adversaria*; A. Piras, *Persiano, mago e guerriero. Note sulla caratterizzazione di Mani e dei manichei nelle fonti greco-latine del IV secolo*, in “Electrum”, 24 (2017), pp. 223-235.

## IL MITO PRIMORDIALE: IL BENE E IL MALE, LA LUCE E LE TENEBRE

... καὶ ἀρχὴν δίδωσιν ἣν κατὰ τοῦ θεοῦ, τῆς μιᾶς καὶ μόνης οὔσης ἀρχῆς, ἐπανίστησι, **σκότος καὶ ὕλην ταύτην ἀποκαλῶν**. Καὶ τοσοῦτον φιλοτιμεῖται κράτος πλουτῶν ἐν αὐτῇ, ὥστε καὶ μοῖραν αὐτὴν λέγειν **καταπιεῖν** τοῦ ἀγαθοῦ καὶ εἰς μακροὺς αἰῶνας μὴ ἀπολύειν. ... καὶ ἀλλήλων εἶναί φησι δεκτικά, μαχόμενος αὐτὸς ἑαυτῷ, ὥστε καὶ **συγκραθῆναι** καὶ διὰ τῆς **καταπόσεως** εἰς κοινωνίαν ἐλθεῖν. Ἐρασθείσης οὖν, ὥς φησι, τοῦ ἀγαθοῦ τῆς κακίας, [ἦν] οὐδὲ κακίαν εἶναι συγχωρεῖ, ἀνατρέπων αὐτὸς τὸ οἰκεῖον ἀνάπλασμα, εἴ γε καὶ ἐρᾷ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τῆς **καταπόσεως** ἀπολαύει τοῦ ποθουμένου.

... e stabilisce un Principio che solleva contro Dio, unico e solo Principio esistente, **dandogli il nome di tenebra e materia**. E tanto ambisce a possedere il potere che è in Esso, al punto da **inghiottire** – dice – parte del bene e di non liberarlo per l'eternità. ... e contraddicendosi afferma che sono ricettive l'una dell'altra al punto di mescolarsi e giungere alla comunione attraverso l'**inghiottimento**. Dunque, **essendosi il male innamorato del bene**, come egli dice, nemmeno riconosce che il male esista, confutando la sua stessa rappresentazione, se invero esso (il male) ama il bene e tramite l'**inghiottimento** gode dell'oggetto del suo desiderio.

Tale mito riportato dalla formula rappresenta, nel manicheismo, l'inizio della loro cosmogonia e della soteriologia. Secondo questo racconto, infatti, il Principio delle tenebre o del male, avendo osservato il Regno della luce ed essendosene innamorato, muove guerra contro di esso. Il Principio del bene, vedendo le tenebre pronte all'attacco, prende una parte della sua stessa luce e la invia contro il Principio del male, il quale la divora e la unisce a sé, dando inizio così ai ripetuti tentativi soteriologici presenti nel racconto manicheo<sup>176</sup>.

A questo punto, è interessante notare che, nonostante l'importanza capitale di questo mito, rimangono ancora delle questioni non chiarite all'interno del racconto: come arriva il Principio delle tenebre al Regno della luce? E ancora: il movimento che spinge le tenebre fino la frontiera del Regno della luce è una mossa deliberata, o si tratta invece di un accidente? Sebbene sembri che all'interno delle comunità manichee ci fossero divergenze su questo punto specifico<sup>177</sup>, appare più probabile che la prima mossa della

---

<sup>176</sup> Per un riassunto della mitologia manichea, si vedano Tardieu, *Manichaeism*, pp. 75-90; Bermejo, *El maniqueísmo*, pp. 101-126. Si veda anche il commento all'anatema III, dedicato in gran parte alla mitologia manichea.

<sup>177</sup> Shahrastānī, *Kitāb al-mīl wa 'l-nihāl*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 203: *Moreover, the Manichaeans differ over the mixture and its cause, as well as over the 'refining' and its means. Some of them say that the Light and the Darkness became mixed haphazardly and by accident, not by design or by choice*. Sulle somiglianze di questo passo con quanto riportato dai dossologi musulmani sui mazdakiti, si veda Reeves, *Prolegomena*, p. 203, n. 392.

delle tenebre o materia avesse proprio un carattere accidentale. Così sembra indicare la fonte dalla quale attinge Severo di Antiochia, dove leggiamo quanto segue:

*Mais, c'est d'ici, c'est de (leur) révolte qu'ils ont eu une occasion pour monter même jusqu'aux mondes de la Lumière. En effet ces membres de l'Arbre de la Mort ne se connaissaient pas les uns les autres ou ils ne se remarquaient pas les uns les autres; car chacun d'eux ne connaissait rien de plus, si ce n'est sa voix, et ils voyaient ce qui (était) devant leurs yeux, et, lorsque quelque chose criait, ils (l') entendaient et ils percevaient cela et ils sortaient avec impétuosité vers la voix; mais ils ne connaissaient rien d'autre. Et ils furent ainsi excités et poussés les uns par les autres à sortir même jusqu'aux frontières de la terre glorieuse de la Lumière.*<sup>178</sup>

Stando alla testimonianza di Severo, l'arrivo delle tenebre alla frontiera del Regno della luce è conseguenza del movimento disordinato dei membri del Regno delle tenebre e delle lotte interne tra loro. Il carattere accidentale di questo primo movimento delle tenebre sembra riconfermato da quanto riportato in alcune fonti greche, dove il concetto di ἀταξία (disordine) viene affiancato dall'esposizione del concetto di materia secondo il dogma manicheo. Si veda, per esempio, Alessandro di Licopoli, che riporta la definizione manichea di materia:

*τὴν γὰρ ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὄλην καλεῖ.*

*Infatti, ciò che in ciascuno degli esseri è il “movimento disordinato”, questa la chiama materia.*<sup>179</sup>

Sebbene la terminologia usata da Alessandro sembri dimostrare una certa contaminazione con elementi e vocabolario neoplatonici, è pur vero che il concetto di ἀταξία si adatta perfettamente alla concezione manichea della materia<sup>180</sup>. In ambito

---

<sup>178</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 164,10-18, trad. p. 165); anche l'inizio del racconto di Tito di Bostra in *c. Man.* I, 17,1-2: Ἦν γὰρ ποτε, φησίν, ὅτε ἡ ὄλη ἠτάκτει, καὶ ἐγέννα καὶ ἠῦξάνετο καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις.

<sup>179</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 5,7-8), trad. Piras in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. II, pp. 142-143.

<sup>180</sup> A proposito della veridicità della testimonianza di Alessandro circa questa credenza manichea, si veda J. van Oort, *Was Julian Right? A Re-Evaluation of Augustine's and Mani's Doctrines of Sexual Concupiscence and the Transmission of Sin: Part 1*, in “Journal of Early Christian History”, 6/3 (2016), pp. 111-125 (pp. 120-122); id., *The Platonist Philosopher Alexander of Lycopolis on Manichaeism*, in “Journal of Early Christian History”, 2/1 (2012), pp. 86-94 (pp. 88-89). La linea argomentale manichea trova echi anche in alcuni racconti gnostici sulla creazione del mondo. Si veda, per esempio, il trattato *Sull'Origine del Mondo*, NHC II, 5 (99,19-22), dove la materia è emessa dalle tenebre, trovandosi inizialmente in mezzo al Caos (ed. e trad. Layton): *matter came into being out of shadow and was projected apart. And it (viz., matter) did not depart from chaos; rather, matter was in chaos, being in a part of it.*

cristiano, l'ἄταξία occupa un ruolo di primo piano nell'opera di Tito di Bostra<sup>181</sup>. Sorprendentemente, il concetto applicato al manicheismo non trova riscontro in altre fonti cristiane, tranne che in diverse opere del VI secolo, come le *Homiliae I-II*<sup>182</sup> di Giovanni il Grammatico e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>183</sup>, in cui l'ἄταξία è un tratto fondamentale della materia.

Una volta arrivato nel Regno della luce, le tenebre, avendo osservato la bellezza del Principio del bene, sono in grado di decidere e, mosse dal desiderio nei confronti del bene, muovono contro di esso. In questa seconda parte del mito, la formula raccoglie due concetti chiave della terminologia manichea che meritano un breve commento: l'inghiottimento (κατάποσις) e la mescolanza (σύγκρασις).

Per quanto concerne la parte della luce “inghiottita” dal male, questo processo è ben noto alle fonti manichee. Tra le fonti manichee copte, troviamo il concetto di “inghiottire” (con il verbo copto *ōmk*), il quale è molto spesso associato alle entità malvagie. Riproducendo lo stesso mito riportato dai *Capita*, possiamo leggere diverse descrizioni come quella riportata nell'esempio seguente:

*... whe[n] the Father of Life and [the] Mother of [Li]fe constructed [the ...] and [w]orlds [ ... wo]rlds, the earths and their [rulers; im]measurable light was saved f[r]om them [ ... the First] Man, who w[a]s devoured [ ... ] lig[ht ...].*<sup>184</sup>

Parlando invece dei Cinque Figli del Primo Uomo consumati dalle tenebre, osserviamo che nuovamente viene usato il concetto di “inghiottire”:

*In contrast, the ones named 'rag': the rags are the **devoured enlightening power**. It is compounded and entangled in [the bo]dy of the universe in the rulers ... However, the 'great worn and torn apart garments', which we have proclaimed, is this **entangled living power**. It is reaped, cut, and **devoured**.*<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Si veda, per esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 18,1: Ἠτάκται γάρ, φησίν, ἡ ὕλη ποτέ, ο I, 40,9-10: Εὔδηλον ὡς αἴθις ἡ ὕλη, πρὸς τὴν φυσικὴν ἀταξίαν ἐπανήξει.

<sup>182</sup> Giovanni il Grammatico. *Adv. Man. hom.* I, 17,268-269, II, 7,93-95.

<sup>183</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,9-12.

<sup>184</sup> *IKe.* 19 (60,27-32), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 64.

<sup>185</sup> *IKe.* 72 (177,6-17), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 186-187. Per altri riferimenti allo stesso verbo nelle fonti copte, si veda S. Clackson, E. Hunter, S. N. C. Lieu, *Dictionary of Manichaean Texts I: Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subdisia 2), Turnhout, Brepols, 1998, p. 153.

Nelle fonti cristiane in greco, il termine usato è κατάποσις (v. καταπίνω), già comparso nella formula<sup>186</sup>. È attraverso l'inghiottimento della luce che si arriva al secondo dei termini tecnici usati dalla formula: la mescolanza (σύγκρασις, v. συγκεράννυμι). In questo caso, troviamo riscontri della stessa parola nelle fonti manichee in lingua greca, nientemeno che in opere attribuite allo stesso Mani. Infatti, nel *Codex Manichaicus Coloniensis* (CMC), riportando un frammento della *Lettera a Edessa* scritta dal profeta, la stessa parola viene usata facendo riferimento all'origine del cosmo:

*ἔξέφηγε δέ μοι καθ' ὃν ὑπῆρχον τρόπον πρὶν καταβολῆς κόσμου καὶ ὃν τρόπον ἐτέθη ἡ κρηπίς τῶν ἔργων πάντων ἀγαθῶν τε καὶ φαύλων καὶ ποίωι τρόπωι ἐτεκτο[νε]ύσαντο τὰ [ἐκ] τῆς συγκράσε[ως κατὰ] τούτους τ[οὺς ...] ροὺς καὶ κ[... ...].*

*Egli mi mostrò com'ero io prima della creazione del mondo e come fu posto il fondamento di tutte le opere, buone e cattive, e come tutte le cose ebbero origine dal conglomerato in questi tempi (?) e ...*<sup>187</sup>

A rinforzare l'importanza che questo concetto aveva nella narrazione del mito manicheo, troviamo che la narrazione greca degli *Acta Archelai* (conservata in Epifanio) ospita lo stesso termine per riferirsi all'unione di entrambi i Principi:

*μῖζιν δὲ ἦτοι σύγκρασιν τούτων <τοῦτον> λέγει γεγονέναι τὸν τρόπον, ἀπεικάζων τοὺς δύο <θεοὺς> τῶδε τῷ παραδείγματι · ...*

*Dice poi che è avvenuta una mescolanza o una fusione di questi dei nella maniera seguente, ...*<sup>188</sup>

I tre concetti della formula, innamoramento, inghiottimento e mescolanza, sono attestati in diverse fonti greche che trattano il suddetto mito: tra le fonti precedenti ai *Capita*, sono di speciale importanza il racconto di Teodoreto di Cirro e, soprattutto, l'esposizione di Tito di Bostra. È interessante notare le somiglianze che ci sono in questi testi nel racconto del mito manicheo:

<sup>186</sup> In siriano, Efrem, *Hyp.* II (ed. Mitchell, p. 11,25, 31 etc. = Reeves, fr. 45) e Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,13, 17 etc. attestano l'uso del verbo حَلَسَ.

<sup>187</sup> CMC 65,12-21. Nelle fonti copte, troviamo diverse parole per rendere il termine; si veda Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, pp. 115, 142, 144.

<sup>188</sup> [Egemonio], *Arch.* VII, 2 (ed. Beeson, p. 9,16-17) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 4 (ed. Holl, vol. III, p. 54,4-6), trad. Riggi, *Epifanio*, p. 111.

ἔϊτα τὸ Φῶς θεασαμένους, ἡσθῆναί τε ἐπ' αὐτῶ, καὶ θαυμάσαι, καὶ βουληθῆναι πασσυδεὶ κατ' αὐτοῦ στρατεῦσαι, καὶ ἀρπάσαι, καὶ κερᾶσαι τῷ Φωτὶ τὸ ἴδιον σκότος. ... Μοῖραν τινα τοῦ Φωτὸς λαβὼν, οἷόν τι δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον τῆ ὕλη προσέπεμψε· προσκειμένη δὲ ἐκείνη, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ στρωθεῖσα, κατέπιε τὸ πεμφθὲν, ...

Allora, avendo contemplato la luce, sia **gioirone** di essa, sia ne furono meravigliati, sia vollero con tutte le forze marciare contro di essa, e rapirla e **unire** alla luce la propria tenebra. ... Avendo preso (Dio) una parte della luce, come un'esca e un amo la inviò alla materia: e quella, trovandosi vicino, ed estendendosi sopra di essa, **inghiottì** ciò che le era stato inviato, ...<sup>189</sup>

Ἦν γὰρ ποτε, φησὶν, ὅτε ἡ ὕλη **ἠτάκτει**, καὶ ἐγέννα καὶ ἠύζανετο καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις. ... Ὁ δὲ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινά<sup>190</sup>, ἧ καὶ ὄνομα τὸ δόξαν αὐτῶ ἐπιτίθησι, φυλάζουσαν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους· τὸ δ' ἀληθές, δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῆ ὕλη σωφρονισμόν. Ὁ δὲ καὶ γέγονε· θεασαμένη γὰρ ἡ ὕλη τὴν ἀποσταλεῖσαν δύναμιν, προσεκίσσησε μὲν ὡς δὴ ἐρασθεῖσα, ὁρμῆ δὲ πλείονι λαβοῦσα ταύτην κατέπιε, καὶ ἐδέθη τρόπον τινὰ ὡσπερ θηρίον. Κέχρηται γὰρ καὶ τῶδε τῷ ὑποδείγματι, ὡς δι' ἐπιδῆς τῆς ἀποσταλείσης δυνάμεως ἐκοιμίσθη. Γέγονε τοίνυν μίξις καὶ κρᾶσις<sup>191</sup> τοῦτον, φησί, τὸν τρόπον τῆς τε καταποθείσης δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς καταπιούσης ὕλης, καὶ οὕτως ἐξ ἀμφοῖν ἐδημιουργήθη τόδε <τὸ> πᾶν, ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δηλαδὴ· ...

Dice infatti che c'era (un tempo) quando la materia era **disordinata**, generava, aumentava e sviluppava molte potenze emanandole. ... Il buono invia una potenza, alla quale attribuisce anche il nome di "gloria a Lui", la quale custodisce i limiti: la quale, in verità, sarà esca per un forzato castigo per la materia, cosa che è appunto avvenuta: avendo, infatti, la materia visto la potenza inviata, la desiderò, **come innamorata**, e dopo averla afferrata con maggiore impeto, **la inghiottì** e ne fu avvinta alla stessa maniera di un animale selvatico. E infatti (i manichei) fanno ricorso a questo esempio, ovvero che essa fu ammansita per l'incanto della potenza inviata.<sup>192</sup> Di conseguenza avvennero così la commistione e la **fusione**, dicono, della potenza **inghiottita del bene** e della materia **che la inghiottì**, e così da entrambe fu creato questo tutto, ovvero per (opera del) bene.<sup>193</sup>

Come ipotizzato da Marc-Antoine Kugener e Franz Cumont<sup>194</sup> nel loro studio sull'*Homilia Cathedralis* CXXIII di Severo di Antiochia, Tito, Teodoreto e Severo fanno uso di termini molto simili, e raccontano il mito in maniera praticamente analoga: è molto

<sup>189</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C-D).

<sup>190</sup> Cioè il Primo Uomo.

<sup>191</sup> Anche in Tito possiamo osservare l'uso del verbo συγκεράννυμι, ad. es. in *c. Man.* I, 21,5-7: κατὰ τοῦ φωτὸς ἐβουλεύσαντο τί δὴ ποιήσαντες δύναιντο ἂν αὐτοὺς τῷ κρείττονι συγκεράσαι. In siriano, lo stesso termine usato da Tito (ܣܘܟܥܪܐܢܢܘܡܝ / ܣܘܟܥܪܐܢܢܘܡܝ) è attestato in Efrem, per esempio in *Hyp.* II, IV (ed. Mitchell, pp. 11,23, 112,22 = Reeves, fr. 32, 45) o in Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, pp. 164,21, 166,5, 9).

<sup>192</sup> Nella sua traduzione, Bermejo in Bermejo, Montserrat (a. c.), *El maniqueísmo*, p. 456, traduce questo passo come "Aducen también este símil, según se halla en el poema de la potencia enviada".

<sup>193</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,1-19.

<sup>194</sup> Kugener e Cumont, *Recherches*, vol. II, pp. 83-172.

probabile, quindi, che i tre autori abbiano attinto alla stessa fonte<sup>195</sup>. Inoltre, sembra che questo vocabolario si sia espanso agli *antimanichaica* greci del VI secolo, i quali presentano molti paralleli con Tito di Bostra (quasi sicuramente la fonte, diretta o indiretta, di questi documenti)<sup>196</sup>. Oltre che nei *Capita VII*, gli stessi concetti sono pervenuti in altri testi dell'epoca, come le *Homiliae I-II* o la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso:

*Εἰ δὲ τὴν ὕλην διὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν συγκράσεώς τε καὶ καταπόσεως, ὡς αὐτοῖς φίλον ἐστὶ μυθοποιεῖν, σῶμα γενέσθαι φασίν, ...*

*Se sostengono che la materia divenne corpo attraverso la mescolanza con Dio e anche attraverso l'inghiottimento, come a loro è caro raccontare nei loro miti, ...*<sup>197</sup>

2. *MANIXAIOS*. Ὁ ἀγαθὸς θεός, ἀτάκτως κινουμένης τῆς ὕλης, λαβὼν μοῖρὰν τινα τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως τῇ ὕλῃ προσέπεμψε, δελεάσαι αὐτὴν βουλόμενος· ἡ δὲ λαβοῦσα κατέπιε. Καὶ οὕτως ἐκ τῆς κράσεως ἀμφοτέρων τὰ σύνθετα γέγονεν.

2. *MANICHEO*: Il Dio buono, mentre la materia si muoveva disordinatamente, prendendo una parte della sua propria potenza, la inviò alla materia con l'intento di adescarla: ed essa (la materia), dopo averla afferrata, la **inghiottì**. E così dalla fusione di entrambe nacquero i composti.<sup>198</sup>

...

3. ὉΡΘ. Ταῦτα μῦθοί τινές εἰσιν, πλέον τῆς ἀσεβείας τὸ ἀπίθανον ἔχοντες· πρῶτον μὲν ὅτι οὐδεὶς ἑαυτὸν συντίθησι πρὸς ἑτέρου γένεσιν· πρὸς τούτοις δὲ παθητὸς καὶ μεριστὸς ὁ θεὸς ἐντεῦθεν εὐρίσκειται, εἴ γε μέρος αὐτοῦ λαβὼν τῇ ὕλῃ προσέρριψεν· ἀλλὰ καὶ ἡ ὕλη τοῦ εἶναι κακὴ ἐλευθερωθήσεται, ἐρασθεῖσα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς καταπιοῦσα. Ἄλλως τε δὲ ἀπόκριναί μοι ἐρωτῶντι· ἀσώματος ὁ θεός;

<sup>195</sup> I. de Beausobre, *Histoire critique de maniché et du manichéisme*, vol. I, Amsterdam, J. Frederic Bernard, 1734, pp. 221-223, 427-428; G. Flügel, *Mani: Seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, Brockhouse, 1862 (rist. Osnabrück, Biblio Verlag, 1969), pp. 355-356; K. Kessler, *Mani: Forschungen über die Manichäische Religion: ein Beitrag zur vergleichenden religionsgeschichte des Orients. I. Bd., Voruntersuchungen und Quellen*, Berlin, Reimer – de Gruyter, 1889, pp. 197-198, avevano proposto come fonte il *Libro dei Misteri*. Con le pubblicazioni dei frammenti conservati in Severo di Antiochia, Kugener, Cumont, *Recherches*, vol. II, p. 161 avevano pensato come candidata a contenere queste dottrine il *Libro dei Giganti*. Invece, le scoperte di diversi passaggi di quest'opera da circa la metà del XX secolo in poi scartano questa ipotesi (si veda Reeves, *Jewish Lore*, pp. 170-174). Successivamente, Tardieu, *Manichaeism*, p. 94, aveva identificato le citazioni di Severo come appartenenti al misterioso libro della *Pragmateia*. Più recentemente, Bennett, *Iuxta Unum*, pp. 75-78, discutendo i frammenti sulla divisione primordiale dello spazio e i suoi legami con altre cosmologie formulate in ambito persiano, propone di ricondurre la fonte ultima dell'informazione al *Vangelo Vivente*. L'ipotesi di Bennett ha ricevuto il supporto di Reeves, *Further Textual Evidence*, pp. 439-443, dopo un approfondimento del lavoro di Bennett intomo alle citazioni arabe sulla divisione primordiale dello spazio.

<sup>196</sup> Su questo tema, si vedano le conclusioni del commento alle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico e le conclusioni del commento alla *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>197</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. I*, 4,55-57.

<sup>198</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,9-12.



3. *Ort: Queste cose sono dei miti, più inverosimili che empi: innanzitutto perché nessuno combina sé stesso per la genesi di un altro: in aggiunta a questi fatti, Dio si rivela in conseguenza di ciò come soggetto a mutamento e divisibile, se appunto, prendendo parte di Sé, la gettò verso la materia. Ma anche la materia si libererà dall'essere malvagia, **innamorandosi** del bene e inghiottendo la luce (che proviene) da Lui. Inoltre, rispondi alla mia domanda: è Dio incorporato?*<sup>199</sup>

...

13. *ὈΡΘ. ... ἡ ὕλη καθ' ἑαυτήν, ἄνευ τῆς πρὸς θεὸν συγκράσεως, ἀπλῆ ἐστὶν ἡ σύνθετος;*

13. *Ort. ... La materia per sé stessa, senza la **mescolanza** con Dio, è semplice o composta?*<sup>200</sup>

Sembra pertanto che i *Capita*, nella loro esposizione del mito manicheo, abbiano attinto a terminologie e racconti ben conosciuti nella tradizione greca. Lo stesso si può dire del contro argomento che l'anatema contrappone alla narrazione mitologica: dal momento che il bene e il male sono principi opposti l'uno all'altro, com'è possibile che il male desideri il bene e rimanga malvagio allo stesso tempo? L'anatema esprime il suddetto paradosso nella maniera seguente:

*... βαρβαρικὸν μῦθον εἰσάγων καὶ ἀσεβείας ἀνάμεστον καὶ ἑαυτῷ περιπίπτων ὁ ἄθεος, εἴ γε εἰς ἓν συνάγει τὰ τῆ φύσει, κατ' αὐτόν, ἀλλήλοις ἐναντία, φῶς καὶ σκότος, ... Ἐρασθείσης οὖν, ὡς φησι, τοῦ ἀγαθοῦ τῆς κακίας, [ἦν] οὐδὲ κακίαν εἶναι συγχωρεῖ, ἀνατρέπων αὐτὸς τὸ οἰκεῖον ἀνάπλασμα, εἴ γε καὶ ἐρᾷ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τῆς καταπόσεως ἀπολαύει τοῦ ποθομένου.*

*... introducendo un mito barbaro pieno d'empietà e cadendo nella sua stessa trappola, l'empio, se invero conduce a unità cose che, proprio secondo lui, sono contrarie per natura, luce e tenebre, ... Dunque, essendosi il male innamorato del bene, come egli dice, nemmeno riconosce che il male esista, confutando la sua stessa rappresentazione, se invero esso (il male) ama il bene e tramite l'inghiottimento gode dell'oggetto del suo desiderio.*

Così, la formula rifiuta l'unione tra i Principi manichei del male e del bene incentrandosi sull'impossibilità della sintesi tra contrari: è impossibile che nell'οὐσία del male, in quanto malvagia, ci sia il desiderio del bene, dato che ciò spingerebbe la sua natura verso il buono, e non si caratterizzerebbe più come malvagio. Inoltre, sarebbe impossibile per il male rimanere tale se, come detto nel mito manicheo, esso ha assorbito una parte della sostanza del suo Principio antitetico, cioè il bene. Per tanto, il male e il bene, essendo due Principi autonomi e del tutto contrari (secondo i manichei), non

---

<sup>199</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,13-19.

<sup>200</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 13,75-76.

potrebbero mai sentirsi attratti l'un dall'altro, e ancor meno unirsi tra di loro. Questo ragionamento, trova riscontro nella polemistica antimanichea sin dai primi tempi, a partire da Alessandro di Licopoli, che propone l'argomento già in termini molto simili a quelli che saranno utilizzati nella letteratura cristiana:

..., *κατὰ φύσιν* μὲν γὰρ αὐτῇ τὸ κάτω καὶ τὸ σκότος, ὡς φασιν, *παρὰ φύσιν* δὲ τὸ ἄνω καὶ τὸ φῶς· ὥστε παρὰ φύσιν τότε γέγονεν αὐτῇ ἡ κίνησις ....

Infatti, da un lato il basso e l'oscurità, come dicono, (sono) **in concordanza con la sua natura** (della materia), dall'altro, l'alto e la luce **sono contrari alla (sua) natura**. Così, **il movimento** che fece (la materia avvicinandosi al Regno della luce) fu contrario alla sua natura, ...<sup>201</sup>

...

Καὶ μὴν εἰ κακὸν ἡ ὕλη, πάντως πού εἰσιν αὐτῆς καὶ ὀρέξεις τοιαύται· ἔστι δὲ ἡ μὲν τοῦ κακοῦ ὄρεξις φαύλη, ἡ δὲ τοῦ καλοῦ πάνυ σπουδαία. **Εἰ δὲ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ φωτὸς ἐπεθύμησεν ἡ ὕλη, οὐ φαύλη ἡ ἐπιθυμία**· ...

E allora davvero se la materia (è) male, tali sono certamente anche le inclinazioni verso di essa. L'inclinazione verso il male è spregevole, mentre quella per il bene è eccellente. **Se la materia bramò lo splendore e la luce, la sua bramosia non (fu) spregevole, ...**<sup>202</sup>

Successivamente, altri autori come Epifanio<sup>203</sup>, Efrem<sup>204</sup> e Tito di Bostra<sup>205</sup> ricorrono a ragionamenti analoghi per smentire il mito cosmogonico manicheo. Inoltre, nelle fonti contemporanee o successive ai *Capita*, si osserva che i testi antimanichei presentano confutazioni del manicheismo fortemente demitologizzate e astratte, e sono incentrati piuttosto sul rifiuto dei principi filosofici che sulla condanna di miti, credenze e rituali concreti manichei<sup>206</sup>. In virtù di questo, non è strano che lo stesso argomento esposto negli esempi menzionati sopra e nella formula d'abiura compaia più volte nelle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico<sup>207</sup>, nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>208</sup>, nel *Commentarius in Epicteti Enchiridion* di Simplicio<sup>209</sup>, o nell'*Homilia Cathedralis CXXIII* di Severo di Antiochia<sup>210</sup>.

<sup>201</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IX (ed. Brinkmann, p. 14,19-22).

<sup>202</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IX (ed. Brinkmann, p. 15,9-13).

<sup>203</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 7, 58, 9 (ed. Holl, vol. III, pp. 36,27-37,3, 95,17-21).

<sup>204</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, pp. 55,10-13 = Reeves, fr. 23).

<sup>205</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 7,1-2.

<sup>206</sup> Questa formula, insieme al commento della dottrina manichea di Simplicio nel *Commentarius in Epicteti Enchiridion* e alcuni estratti di Severo di Antiochia rappresentano le uniche eccezioni al riguardo.

<sup>207</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 14,227-237.

<sup>208</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,17-18 e 59,254-259.

<sup>209</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,69-72.

<sup>210</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 160,8-13).

## CONCLUSIONI

Le informazioni fornite da questo anatema corrispondono alla tradizione eresiologicala in lingua greca, e tutte si riconducono ai classici della polemistica cristiana antimanichea (gli *Acta Archelai*, Epifanio, Tito di Bostra, etc.). Infatti, la *Formula Lunga* (basata in alcuni punti quasi testualmente sui *Capita*) ha eliminato completamente questo primo anatema.

Quanto ai nomi di Mani, è interessante notare il riferimento al τὸ σκεῦος τοῦ διαβόλου: infatti, l'epiteto attribuito a Mani dall'eresiologicala ha delle risonanze bibliche. La parola σκεῦος, oltre a comparire nel suo senso letterale di vaso o strumento, compare anche usata in senso metaforico, come riferimento al corpo<sup>211</sup> o ancora a figure religiose. Nello specifico, Paolo<sup>212</sup> è così chiamato da Gesù in At. 9:15 (σκεῦος ἐκλογῆς o “vaso dell'elezione”)<sup>213</sup>. Invece, l'aggiunta di τοῦ διαβόλου non è sorprendente, e porta certamente un carattere polemico, facendo ricorso a un *topos* letterario (l'associazione di Mani con il Diavolo) comune negli scritti antimanichei. L'epiteto compare negli *Acta Archelai*, mostrando che la formula ha attinto alla tradizione che parte da questa fonte. Il gioco tra i termini Μάνης e μανία è invece molto diffuso in quasi tutta la tradizione greca, ragione per la quale non sorprende che la formula lo abbia a sua volta raccolto.

L'esposizione del mito manicheo e il contro argomento dato dalla formula è perfettamente riconducibile alla tradizione precedente. L'esistenza di questa esegesi e della confutazione del mito manicheo nel VI secolo è dimostrata dalla frequenza con la quale viene riproposta la stessa argomentazione in autori contemporanei alla formula, come nel caso di Severo di Antiochia, Simplicio o Giovanni il Grammatico, tra gli altri.

Infine, è necessario mettere in evidenza la funzione introduttiva di questo anatema, nel quale sono presenti degli elementi necessari per spiegare, agli occhi dei cristiani, le basi del manicheismo. L'anatema si collega a un sapere comune sul manicheismo che si è sviluppato all'interno della comunità cristiana grecofona e che consiste nei principali elementi che identificano la religione manichea (il fondatore e la dottrina dei due Principi), conosciuti e attaccati da più di tre secoli.

---

<sup>211</sup> Ad esempio, Rm. 9:21 o 1 Ts. 4:4.

<sup>212</sup> Figura grandemente ammirata da Mani, sulla quale fonda parte della sua opera scritta. Su questo tema, si veda l'introduzione del commento al terzo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano.

<sup>213</sup> Il titolo di Paolo è infatti menzionato nell'anatema V.

# ANATEMA II: CANONE DI OPERE, *ENTOURAGE* DI MANI E STRUTTURA ECCLESIASTICA DEL MANICHEISMO

## INTRODUZIONE

2. Αναθεματίζω Μάνην τὸν καὶ Μανιχαῖον, τὸν παράκλητον ἑαυτὸν ὀνομάσαι τολμήσαντα καὶ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τοὺς αὐτῷ περιπίπτοντας ἀπατήσῃ. Αναθεματίζω Σκυθιανὸν καὶ Βούδδαν, τοὺς αὐτοῦ διδασκάλους, καὶ Ζαραδὴν, ὃν θεὸν εἶναί φησι φανέντα πρὸ αὐτοῦ ἐν ὁμοιώσει χωρὶς σώματος παρὰ Ἰνδοῖς τε καὶ Πέρσαις, ὃν καὶ ἥλιον ἀποκαλεῖ, ὥστε καὶ Ζαραδίας εὐχὰς συνθεῖναι τοῖς διαδόχοις τῆς αὐτοῦ πλάνης, καὶ τὸν Σισίνιον, ὃν μετὰ σώματός φησι φανῆναι κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον πρὸ αὐτοῦ παρὰ Πέρσαις. Αναθεματίζω τοὺς Μανιχαίου μαθητάς, Ἀδδὰν καὶ Ἀδείμαντον, Θωμᾶν, Ζαροῦαν καὶ Γαβριάβιον καὶ Πάαπιν, Βαραῖην καὶ Σαλμαῖον καὶ Ἰνναῖον καὶ τοὺς λοιπούς, καὶ Παττίκιον τὸν πατέρα τοῦ Μανιχαίου, οἷα ψεύστην καὶ τοῦ ψεύδους πατέρα (cfr. Gn. 8:44), καὶ Καρῶσαν τὴν αὐτοῦ μητέρα καὶ τὸν συγγραφέα τῆς μανιχαϊκῆς ἀθεΐας Ἰέρακα. Αναθεματίζω πάσας τὰς μανιχαϊκὰς βίβλους, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς Θησαυρὸν καὶ τὸ νεκρὸν καὶ θανατηφόρον αὐτῶν Εὐαγγέλιον, ὃ ἐκεῖνοι πλανώμενοι Ζῶν εὐαγγέλιον ἀποκαλοῦσι, νεκρωθέντες ἐντεῦθεν ἤδη ἀπὸ θεοῦ, καὶ τὴν παρ' αὐτοῖς ὀνομαζομένην βίβλον τῶν Ἀποκρύφων καὶ τὴν τῶν Μυστηρίων καὶ τὴν τῶν Ἀπομνημονευμάτων καὶ τὴν κατὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ ἁγίου Μωϋσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν Ἀδδᾶ καὶ Ἀδειμάντου συγγραφὴν, καὶ τὴν λεγομένην Ἐπτάλογον Ἀγαπίου καὶ αὐτὸν Ἀγάπιον καὶ πᾶσαν αὐτῶν βίβλον μετὰ καὶ τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἀθεωτάτου Μανιχαίου καὶ πᾶσαν εὐχὴν αὐτῶν λεγομένην, οἷα γοητείας οὔσαν ἀνάπλεω καὶ τὸν διάβολον, τὸν αὐτῶν πατέρα, θεραπεύουσιν. Ἄπαντας τούτους ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω σὺν ἀρχηγοῖς αὐτῶν καὶ διδασκάλοις καὶ ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ ἐκλεκτοῖς αὐτῶν καὶ ἀκροαταῖς μετὰ τῶν ψυχῶν αὐτῶν καὶ σωμάτων καὶ τῆς ἀθέου αὐτῶν παραδόσεως.

2. Anatematizzo Mani o Manicheo, che ha l'ardire di chiamarsi il Paraclito e Apostolo di Gesù Cristo, per ingannare chi si imbatte in lui. Anatematizzo Sciziano e Buddha, i suoi maestri, e Zarades, del quale dice che è Dio e che è apparso prima di lui in sembianza (di un uomo) ma separatamente dal corpo presso gli indiani e i persiani, e che denomina "sole", tanto che compilò (Mani) le *Pregchiere Zaradee* per i successori del suo errore (i manichei). E (anatematizzo) Sisinnio, che apparve con corpo – dice – nello stesso modo e prima di lui (Mani) presso i persiani. Anatematizzo i discepoli di Mani: Adda e Adimanto, Tommaso, Zarouas, Gabriabios, Paapis, Baraies, Salmaios e Innaios e gli altri, e (anatematizzo) Pattikios, il padre di Mani, in quanto "menzognero e padre della menzogna", e Karosa, sua madre, e (anatematizzo) lo scrittore dell'empietà manichea, Ierace. Anatematizzo tutti i libri manichei, quello detto presso di loro *Tesoro*, e il loro *Vangelo*, morto e mortifero, che essi, errando, denominano *Vangelo Vivente*, morti ormai da questo momento per Dio, e quello chiamato da loro Libro degli *Apocrifi*, e quello dei *Misteri*, e quello delle *Memorie*, e lo scritto di Adda e Adimanto contro la legge e il santo Mosè e gli altri profeti. E quello detto *Eptalogo* di Agapio e lo stesso Agapio, e qualsiasi libro loro e anche le *Epistole* del molto empio Manicheo e qualsiasi preghiera detta da loro, poiché sono piene di magia e venerano il Diavolo, loro padre. Anatematizzo tutti costoro e maledico insieme i loro capi, i maestri, i vescovi, i presbiteri, gli eletti e gli uditori, con le loro anime e corpi e loro empia dottrina.

## **L'ENTOURAGE DI MANI**

### **Mani e i suoi predecessori**

L'anatema riportato sopra introduce Mani attraverso due epiteti, Paraclito e Apostolo di Gesù Cristo, entrambi ben noti dall'eresiologia sin dagli albori. Che Mani fosse il Paraclito promesso da Gesù in Gv. 15:16 e 16:13 si ritrova dappertutto nelle fonti manichee occidentali<sup>214</sup>, e trova riscontro anche nelle fonti eresologiche in diverse

---

<sup>214</sup> Per esempio, CMC 17,4; *IKe*. 1 (16,19).

lingue<sup>215</sup>. Allo stesso modo, il titolo di “Apostolo di Gesù Cristo”, è largamente attestato sia nelle fonti manichee<sup>216</sup> sia nelle antimanichee<sup>217</sup>.

Per quanto concerne invece l’elenco dei predecessori di Mani proposto dalla formula, il primo a comparire è Sciziano, personaggio fittizio all’origine della tradizione manichea sin dagli *Acta Archelai*<sup>218</sup>. La formula rimanda alla tradizione degli *Acta* e alla genealogia eresiologicala del manicheismo, la quale ebbe un grande successo nella polemistica cristiana, che riporta infatti l’informazione a più riprese e senza apportarvi modifiche. Secondo gli *Acta*, Sciziano, arabo d’origine<sup>219</sup>, era vissuto in epoca apostolica<sup>220</sup>, ed Epifanio sostiene che fosse un mercante che si era sposato con una prostituta in Egitto<sup>221</sup>. Sciziano ebbe un discepolo di nome Terebinto, che in seguito prese il nome di Buddha e proclamò di essere nato da una vergine e allevato da un angelo tra le montagne<sup>222</sup>. Questa associazione della figura di Terebinto con il nome di Buddha potrebbe spiegare l’apparizione di quest’ultimo nella formula d’abiura, dato che Buddha è indicato ovunque, anche negli scritti manichei, come predecessore dello stesso Mani<sup>223</sup>.

---

<sup>215</sup> In siriano, si veda Efrem, *Mani* (ed. Mitchell, p. 209,9-11 = Reeves, fr. 103); in latino, si veda Agostino, *Haer.* XLVI, 16 (ed. Falcioni, p. 108); in greco, si veda [Egemonio], *Arch.* XI, 3 (ed. Beeson, p. 19,2-4) = Epifanio, *Pan.* XLVI, 30, 2 (ed. Holl, vol. III, p. 6,7-9); Tito di Bostra, *c. Man.* III, 1,27; Teodoro di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG. 83,381A). Sulle radici e l’importanza del titolo per Mani, si veda L. Koenen, *Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex*, in “Illinois Classical Studies”, 3 (1978), pp. 154-195 (pp. 167-176); J. van Oort, *The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Church*, in A. Hilhorst (a cura di), *The Apostolic Age in Patristic Thought* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 70), Leiden – Boston, Brill, 2004, pp. 139-157.

<sup>216</sup> Si vedano, per esempio, CMC 66,4-7; Agostino, *Fund.* 5, 6 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 306).

<sup>217</sup> Alcuni esempi in [Egemonio], *Arch.* V, 1 (ed. Beeson, p. 5,22) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 2, 9-3, 14 (ed. Holl, vol. III, pp. 18,10-21,4); Tito di Bostra, *c. Man.* III, 1,31-32. In latino si veda, per esempio, Agostino, *c. Faust.* XIII, 4 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 192): *Omnes tamen eius epistolae ita exordiantur “Manichaeus apostolus Iesu Christi”*. Sulle radici e il significato di questo titolo, si veda la bibliografia riportata *supra*.

<sup>218</sup> [Egemonio], *Arch.* LXII, 1-LXIII, 6 (ed. Beeson, pp. 90,8-92,15); Epifanio *Pan.* LXVI, 2,9-3,14 (ed. Holl, vol. III, pp. 18,10-21,4).

<sup>219</sup> [Egemonio], *Arch.* LXII, 4 (ed. Beeson, p. 90,22-23).

<sup>220</sup> [Egemonio], *Arch.* LXII, 2 (ed. Beeson, p. 90,12-13).

<sup>221</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 2, 3 (ed. Holl, vol. III, pp. 17,16-17).

<sup>222</sup> [Egemonio], *Arch.* LXIII, 2 (ed. Beeson, p. 91,17-19). Epifanio omette l’informazione sulla vergine e l’angelo, in *Pan.* LXVI, 1, 6 (ed. Holl, vol. III, p. 16,11-12).

<sup>223</sup> Su Sciziano e Terebinto, si rimanda a O. Klíma, *Manis Zeit und Leben*, Prague, Wissenschaften, 1962, pp. 226-227; W. Sundermann, *Manichaeen Traditions on the Date of the Historical Buddha*, in H. Bechert (a c.), *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha I*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 426-438 (pp. 426-427); W. Klein, *The Epic Buddhacarita by Āśvaghosa and Its Significance for the ‘Life of Mani’*, in A. van Tongerloo, L. Cirillo (a cura di), *Il Manicheismo. Nuove Prospettive della Ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Atti: Dipartimento di studi asiatici, Università degli studi di Napoli ‘L’Orientale’, Napoli, 2-8 Settembre 2001* (Manichaeen Studies 5), Turnhout, Brepols, 2005, pp. 223-232 (p. 224); T. Pettipiece, *The Buddha in Early Christian Literature*, in “Millenium”, 6 (2009), pp. 133-143.

Tra i predecessori di Mani compare, poi, anche il nome di Zarades, identificato come Zarathustra da gran parte della storiografia moderna<sup>224</sup>. Come notato da molti studiosi, la forma “Zarades” sembra essere la forma greca derivata dall’originale persiano *Zar(a)du(x)št* (forse attraverso una lingua semitica)<sup>225</sup>, diversa però da quella dall’altro nome greco Zoroastro (*Zωροάστρης*)<sup>226</sup>. La stessa figura si ritrova nella *Formula Breve*<sup>227</sup> e in seguito comparirà anche nella *Formula Lunga*<sup>228</sup> come Zarades, e in Fozio<sup>229</sup> e Pietro Siculo<sup>230</sup> come Zaranes.

L’informazione su Zarades fornitaci dalla formula è degna di nota: essa riprende la narrativa relativa all’apparizione indiana di Zarathustra, raccolta anche dalla tradizione greco-romana precedente alla formula<sup>231</sup>. Invece, per quanto riguarda l’affermazione secondo la quale Zarades è divinizzato, che apparve prima di Mani nella sembianza di (ma senza corpo) uomo in India e Persia, e che egli è identificato con il sole, non se ne trovano riscontri nella dottrina manichea. La formula aggiunge pertanto tre attributi a Zoroastro non registrati precedentemente: che è una divinità, che è il sole stesso e che compare con aspetto corporeo.

Riguardo alle due prime asserzioni, è possibile trattarle insieme, poiché le due vanno di pari passo. Così, infatti, si legge nell’anatema V, a proposito della divinizzazione del sole e della sua associazione con Gesù:

... καὶ τοὺς τὸν ἥλιον λέγοντας εἶναι αὐτὸν καὶ τῷ ἡλίῳ εὐχομένους ἢ τῇ σελήνῃ ἢ τοῖς ἄστροις ...

*E (anatematizzo) quelli che dicono che Egli è il sole rivolendo la loro preghiera al sole, alla luna o agli astri, ...*

<sup>224</sup> Si veda anche l’identificazione specifica che fece un contemporaneo dei *Capita* come Agazia, *Historiae*, II, 24 (ed. Keydell, p. 72,14-15): οὗτος δὲ ὁ Ζωροάστρος, ἦτοι Ζαράδης, διττὴ γὰρ ἐπ’ αὐτῷ ἢ ἐπωνθμία, ... anche in J. Bidez, F. Cumont, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d’après la tradition grecque*, vol. II, Paris, Les Belles Lettres, 1938 (rist. 2007), pp. 83-85, fr. D11.

<sup>225</sup> Bidez, Cumont, *Les mages*, vol. II, pp. 112, 156; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 259; P. Dilley, *Also Schrieb Zarathustra?* in Gardner, BeDuhn, Dilley (a. c.), *Mani at the Court*, pp. 101-135 (pp. 108-109).

<sup>226</sup> Con il significato di “Stella vivente”.

<sup>227</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>228</sup> *Formula Lunga I* (PG 1,1461C)

<sup>229</sup> Fozio, c. *Man.* 49 (ed. Wolska-Conus, p. 137,9).

<sup>230</sup> Pietro Siculo, *Hist. ref. Man.* 66 (ed. Papachryssanthou, p. 31,22-23).

<sup>231</sup> Si veda il passaggio di Ammiano Marcellino al riguardo con il suo commento in Bidez, Cumont, *Les mages*, vol. II, pp. 32-33, fr. B21.

Nell'anatema VI, invece, i destinatari sono i profeti manichei:

6. *Ἀναθεματίζω οὖν καὶ καταθεματίζω τοὺς εἰρημένους Μανιχαίους καὶ τοὺς τὸν Ζαραδῆν καὶ τὸν <Βούδδαν καὶ τὸν> Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.*

*Anatematizzo dunque e maledico i detti manichei, e chi dice che Zarades, Buddha, Cristo, Manicheo e il sole sono lo stesso.*

Vista la presenza di Gesù nell'elenco sopracitato, si potrebbe ipotizzare che l'autore della formula o le sue fonti abbiano assegnato caratteristiche cristologiche a tutta la catena dei profeti manichei<sup>232</sup>, come ipotizza Samuel Lieu nella sua edizione dei *Capita VII*<sup>233</sup>. Infatti, nell'anatema VII, parlando di un certo Aristocrito e di un suo libro intitolato *Teosofia*, la formula traccia un parallelismo esclusivo tra Zarathustra e Gesù:

*Πρὸς τούτοις ἅπασιν ἀναθεματίζω κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τὴν ἀθεωτάτην βίβλον Ἀριστοκρίτου, ἣν ἐκεῖνος Θεοσοφίαν ἐπέγραψεν, .... Καὶ αὐτὸς γὰρ ἐν αὐτῇ κατὰ τὸν Μανιχαῖον τὸν Ζαραδῆ θεοποιεῖ, φανέντα, ὡς καὶ αὐτὸς φησι, παρὰ Πέρσαις, καὶ τοῦτον εἶναι λέγει τὸν ἥλιον καὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ...*

*Oltre a tutti questi, anatematizzo nello stesso modo anche il libro assai empio di Aristocrito, che quello intitolò Teosofia, .... E infatti egli in quella, secondo Manicheo, divinizza Zarades, che apparve presso i persiani – come anche lui afferma – e dice che costui è il sole e nostro signore Gesù Cristo, ...*

Bisogna notare, però, che non possediamo altra informazione su Aristocrito al di fuori di quanto riportato dalla formula<sup>234</sup>, e che il racconto su Zarathustra esposto da questi anatemi non trova riscontro nelle fonti precedenti.

Il terzo attributo di Zarades, cioè quello secondo il quale egli compare in sembianza d'uomo, è forse la dichiarazione più sorprendente. Indicativo della perplessità che il passo suscitava nei lettori è il fatto che la *Formula Lunga*, che si basa quasi letteralmente su questo parte dei *Capita*, abbia eliminato questa parte, probabilmente considerandola erronea:

---

<sup>232</sup> Sulla catena dei profeti si veda, per esempio, *IKe*. 1 (12,19-20), e il commento in Gardner, Lieu (a c.), *Manichaeism Texts*, p. 263.

<sup>233</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 260.

<sup>234</sup> Commento apposito nell'anatema VII.



*Ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ' Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις καὶ Ἥλιον ἀπεκάλει· σὺν αὐτῷ δὲ καὶ τὰς Ζαραδεῖους ὀνομαζομένας εὐχάς.*  
*Anatematizzo Zarades, che Mani diceva Dio apparso prima di lui presso gli Indiani e Persiani e denominava sole: insieme a lui anche (anatematizzo) le Preghiere dette Zaradee.*<sup>235</sup>

Di nuovo, i *Capita VII* sembrano applicare a Zarathustra caratteristiche divine. A proposito di questa apparizione in sembianza apparentemente corporea di Zarathustra, è possibile trovare un confronto tanto nelle fonti manichee quanto nell'eresiologia cristiana con il corpo “visibile” di Gesù<sup>236</sup>: in particolare, gli eresiologi del V e VI secolo associavano il manicheismo a quei gruppi cristiani fautori di una visione doceta di Cristo, essendo l'accusa di manicheismo un *topos* ricorrente all'interno delle dispute cristologiche. Vista la frequenza con cui compare questa idea sul “Gesù manicheo”, si potrebbe pensare che le sue caratteristiche siano state estese anche a Zarades, parallelamente agli altri attributi divini sopra riportati<sup>237</sup>.

L'ultima delle informazioni che la formula riporta su Zarades è un'opera scritta: il suo nome viene unito a quello delle *Preghiere Zaradee*. Innanzitutto, è opportuno notare che queste preghiere sono menzionate insieme alla figura dello stesso Zarades, e non nella sezione del testo dedicata all'anatematizzazione del canone delle opere manichee. Si aggiunga, poi, che nei diversi elenchi a noi pervenuti relativi a questo canone, non si ritrova nessun'opera identificabile con il nome di “Preghiere Zaradee”. Nonostante ciò, l'informazione che vuole queste preghiere compilate dopo lo stesso Zarathustra mostra parallelismi con una delle idee principali sulla quale i manichei difendevano la superiorità della loro religione:

*The apostle of] light, the splendidous enlightener, [ ... he came to] Persia, up to Hystaspes the king [ ... he chose d]isciples, righteous men of trut[h ... he proclaimed hi] s hope in Persia; but [ ... ] Zarathustra did not write books. Rather, hi[s] disciples who came a]fter him, they remembered; they wrote [ ... ] that they read today [ ... ]*<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> *Formula Lunga I* (PG 1,1461C).

<sup>236</sup> Su questo tema, si veda l'introduzione generale, a proposito di manicheismo e monofisismo.

<sup>237</sup> Su questo tema, si veda l'anatema VI dei *Capita VII*, a proposito del sole e la catena dei profeti manichea.

<sup>238</sup> *IKe. intro.* (7,27-33), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 13.

Tanto il paragrafo precedente a questo appena riportato quanto il successivo sono rispettivamente dedicati a Gesù e Buddha, rimarcando nei tre casi che nessuno di loro scrisse i propri testi sacri, compilate invece successivamente. Questo punto, come già detto, è fondamentale per il manicheismo nel rivendicare la propria superiorità rispetto alle rivelazioni precedenti: mentre Mani scrisse e fissò lui stesso il canone delle sue opere, i libri sacri delle tre religioni che lo avevano preceduto non erano stati scritti dagli apostoli della luce, ma dai successori, che ne avrebbero così corrotto il messaggio. Da questa pretesa di superiorità nasce un altro punto fondamentale della dottrina manichea: il ruolo di Mani come rinnovatore e interprete delle rivelazioni anteriori. Sono numerose infatti le fonti che menzionano l'uso e l'interesse per l'esegesi biblica da parte dei manichei, così com'è noto il rifiuto di alcuni dei passaggi ritenuti canonici per il cristianesimo<sup>239</sup>.

Per quanto concerne il mazdeismo invece, ci sono pervenuti diversi *Kephalaia* nei quali viene raccontata la disputa che ha per protagonista Mani alla corte sasanide, a proposito dell'interpretazione della "Legge di Zarades"<sup>240</sup> (disputa che sarà per altro uno degli argomenti fondamentali che sanciranno la condanna a morte di Mani)<sup>241</sup>. Visto il ruolo di Mani come interprete di Zarades, Paul Dilley ha mosso l'ipotesi che dietro alle *Preghiere Zaradee* ci fosse una traduzione e reinterpretazione manichea di testi mazdei precedenti e a noi sconosciuti<sup>242</sup>.

Infine, tra i nomi dei predecessori vi è quello di Sisinnio, che sarebbe apparso prima di Mani a predicare in terra persiana. Questa affermazione non può essere corretta, visto che invece Sisinnio va individuato come uno dei più famosi discepoli di Mani, nonché suo diretto successore<sup>243</sup>. L'errore commesso dalla formula è sorprendente e in contraddizione con le scarse informazioni raccolte su di lui dall'eresiologia, tanto negli

---

<sup>239</sup> Su questo tema, si veda l'anatema V a proposito di Mani come il Paraclito e il terzo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano a proposito dell'esegesi paolina.

<sup>240</sup> Sebbene il carattere dell'opera non sia chiaro, sembra derivare da un testo che circolava alla corte sasanide. Nel *2Ke.* 341 (415,25–420,28), vengono riportati diversi detti di Zarades che sembrano riformulazioni manichee, presumibilmente in rapporto all'opera. Su questo tema, Dilley, *Also Schrieb Zarathustra?*; A. Panaino, *The End of Time and the 'Laws of Zoroaster': A Zoroastrian Doctrine in the Manichaean Reception*, in F. Calzolaio, E. Petrocchi, M. Valisano, A. Zuban (a cura), *In limine: esplorazioni attorno all'idea di confine* (Studi e Ricerche 9), Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2017, pp. 61-68.

<sup>241</sup> Si veda in special modo il *2Ke.* 341 (415,25–420,28) al riguardo, si veda l'analisi di I. Gardner, *The Ten Final Chapters*, in Dilley, BeDuhn, Gardner (a c.), *Mani at the Court*, pp. 75-97.

<sup>242</sup> Dilley, *Also Schrieb Zarathustra?*, p. 134, n. 158. Riguardo al ruolo manicheo nel passaggio dei testi tra il mondo iranico e mediterraneo, si veda anche J. BeDuhn, *Iranian Epic in the Chester Beatty Kephalaia*, in Gardner, BeDuhn, Dilley (a c.), *Mani at the Court*, pp. 136-158.

<sup>243</sup> *Hom.* (79,1-83,20, 83,13-15); *Salt. Bema* 235 (34,10), 241 (44,10).

*Acta Archelai*<sup>244</sup> quanto nella *Formula Breve*, che presentano invece questa figura come successore:

*Ἔτι ἀναθεματίζω καὶ τὸν Σισίννιον τὸν διάδοχον τοῦ αὐτοῦ Μάνεντος καὶ Ἀδδάν, τὸν καὶ Ἀδ[ε]ρίμαντον, ὃν ἀπέστειλεν ὁ αὐτὸς ὁ δυσσεβῆς Μάνης εἰς διάφορα κλίματα.*

*Ancora anatematizzo anche Sisinnio, il successore dello stesso Mani e Adda o Adimanto, che lo stesso empio Mani inviò in diverse regioni della terra.*<sup>245</sup>

Allo stesso tempo, la *Formula Lunga* corregge i *Capita* in merito alla figura di Sisinnio, dicendo:

*... καὶ τοὺς λοιποὺς αὐτοῦ μαθητὰς ἅπαντας, Σισίννιον τὸν διάδοχον τῆς τούτου μανίας, ...*

*.... e (anatematizzo) tutti gli altri suoi discepoli: Sisinnio, il successore della sua follia, ...*<sup>246</sup>

I *Capita VII* pertanto rappresentano l'unica fonte sul manicheismo a noi nota che identifichi Sisinnio come predecessore di Mani. L'errore risulta molto difficile da spiegare, considerata la generale accuratezza della formula su altri aspetti, come vedremo nei capitoli seguenti.

### **I discepoli di Mani**

I *Capita VII* forniscono anche un elenco dei discepoli di Mani, che consta di nove nomi (Adda, Adimanto, Tommaso, Zarouas, Gabriabrios, Paapis, Baraies, Salmaios, e Innaios): si tratta del più lungo elenco che abbiamo conservato nelle fonti antimanichee fino quel momento<sup>247</sup>. Infatti, tra i precedenti cronologici della formula, è possibile distinguere due tipi d'elenchi: quello degli *Acta Archelai*, ripreso più volte dall'eresiologia cristiana, e quello della *Formula Breve*:

---

<sup>244</sup> Passo completo in [Egemonio], *Arch.* LXI, 3 (ed. Beeson, p. 89,14-18).

<sup>245</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>246</sup> *Formula Lunga* III (PG 1,1468B); anche in Pietro Siculo. *Hist. ref. Man.* 67 (ed. Papachryssanthou, p. 41,28-9) e Fozio, *c. Man.* 50 (ed. Wolska-Conus, p. 137,11-12).

<sup>247</sup> Successivamente, la *Formula Lunga* espande l'elenco dei nomi dei *Capita* fino ad arrivare a sedici (inclusi gli eresiarchi pauliciani), in cui Sisinnio viene incluso nei successori.

<i>Acta Archelai</i> <sup>248</sup>	<i>Formula Breve</i> <sup>249</sup>	<i>Capita VII</i>
-	1) Σισίννιος	*1) (Come predecessore: Σισίννιος)
1) Thomas	4) Θῶμας	4) Θῶμας
2) Addas	2) Ἀδδᾶς	2) Ἀδδᾶς
3) Hermas	-	-
-	5) Ζαροῦας	5) Ζαροῦας
-	6) Γαβριάβιος	6) Γαβριάβιος
-	-	7) Πάαπισ
-	-	8) Βαραίης
-	-	9) Σαλμαῖος
-	-	10) Ἰνναῖος

Pertanto, c'è un gruppo 1) di discepoli che compare nell'eresiologia precedente (Adda, Adimanto, Tommaso, Zarouas, Gabriabios) e un altro 2) che compare solamente nei *Capita* (Paapis, Baraies, Salmaios e Innaios).

Per quanto concerne invece i nomi presenti nel gruppo 1), quelli di Adda/Adimanto meritano una discussione a parte: infatti, entrambi vengono considerati generalmente come la stessa persona. L'origine di questa identificazione proviene dall'informazione dataci da Agostino nel *Contra adversarium legis et prophetarum*, in cui il vescovo sostiene che Adimanto era conosciuto anche con il *praenomen* Adda<sup>250</sup>. Questo, unito al fatto che Adimanto non è menzionato nelle fonti manichee, fa sì che oggi gran parte degli

<sup>248</sup> [Egemonio], *Arch.* LXIV, 4-5 (ed. Beeson, p. 93,7-8).

<sup>249</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>250</sup> Agostino, *c. adv. leg.* II, 12, 42 (ed. Falcioni, p. 388): ... *Adimanti opus est, illius discipuli Manichaei, qui proprio nomine Addas dictus est.*

studi concordino sull'identificazione di entrambi i nomi con la stessa persona<sup>251</sup>. Nonostante ciò, i *Capita* sembrano considerare Adda e Adimanto come due discepoli diversi, come si evince nell' anatema IV:

... *κὰν διαρρήγνυνται ὁ Μανιχαῖος καὶ οἱ τούτου μαθηταί, Ἀδδᾶς καὶ Ἀδείμαντος, σὺν Ἑλλήσι καὶ Ἰουδαίοις ἀπιστοῦντες τῷ μυστηρίῳ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, ...*  
... *anche se si adirano Manicheo e i discepoli di costui, Adda e Adimanto, che insieme a pagani e giudei non credono nel mistero della santa incarnazione.*

Invece, la *Formula Breve* sembra riconoscere entrambi i nomi come appartenenti alla stessa persona:

*Ἔτι ἀναθεματίζω καὶ Ἀδδὰν τὸν καὶ Ἀδείμαντον ὃν ἀπέστειλεν ὁ αὐτὸς δυσσεβῆς Μάνης εἰς διάφορα κλίματα.*  
*E ancora, anatematizzo ... e Adda o Adimanto, che lo stesso empio Mani inviò in diverse regioni della terra.*<sup>252</sup>

I nomi di Adda e Adimanto sembrano essere apposizionali, data la struttura della frase, e ciò spiega la ragione dell'utilizzo del pronome ὃν (al singolare) nella frase che segue<sup>253</sup>.

Il nome di Adda è ben attestato tanto nelle fonti manichee quanto in quelle antimanichee, ed è legato normalmente a una feconda attività missionaria di costui nel mediterraneo orientale<sup>254</sup>. La sua attività missionaria è presente sia nella tradizione manichea<sup>255</sup>, sia nella tradizione greca antimanichea<sup>256</sup>, sia in un gran numero di scritti manichei e antimanichei di diversi ambiti culturali e linguistici<sup>257</sup>. Queste fonti

---

<sup>251</sup> Su questo tema, si veda lo studio di G. Sfameni Gasparro, *Addas-Adimantus unus ex discipuli Manichaei: For the History of Manichaeism in the West*, in Emmerich, Sundermann, Zieme (a c.), *Studia Manichaica IV*, pp. 546-559; anche J. van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 70), Leiden – Boston, Brill, 2010, pp. 11-47 (soprattutto pp. 12-16, dove analizza i nomi di Adda e Adimanto nelle formule d'abiura greche).

<sup>252</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>253</sup> Su questo tema, si veda R. Merkelbach, *Manichaica 1-3*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 56 (1984), pp. 45-53 (soprattutto pp. 51-53); id., *Manichaica 5-6*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 58 (1985), pp. 55-58; J. Tubach, *Nochmals Addas-Adeimantos*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 106 (1995), pp. 170-174 (soprattutto p. 171); van den Berg, *Biblical Argument*, p. 16.

<sup>254</sup> Sezione apposita in van den Berg, *Biblical Argument*, pp. 27-41.

<sup>255</sup> Ad esempio, *Salt. Bema 235* (34,13).

<sup>256</sup> Ad esempio, [Egemonio], *Arch. IV*, 3 (come maestro di Turbo), XIII, 4, e LXIV, 4-6 (ed. Beeson, pp. 5,4-5, 22,11-15, 93,7-17).

<sup>257</sup> Per un'analisi approfondito delle fonti sull'attività missionaria di Adda e un paragone con altre fonti orientali, Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 26-29; Sfameni Gasparro, *Addas-Adimantus*, pp. 546-548; van den Berg, *Biblical Argument*, pp. 27-41.

rappresentano Adda come una importante autorità manichea nella parte orientale dell'Impero romano, essendo stato egli attivo in Egitto e avendo sostenuto vari dibattiti religiosi<sup>258</sup>, nonostante non ci sia pervenuto nessun riassunto contenutistico di essi. Più tardi, riportando un'informazione di Eracliano di Calcedonia<sup>259</sup>, Fozio ci informa che Adda sarebbe stato un prolifico autore e alcune delle sue opere sarebbero state confutate da Tito di Bostra e Diodoro di Tarso. Adda è stato identificato anche con il missionario manicheo di nome Papos (Πάπος) che compare in Alessandro di Licopoli<sup>260</sup> e che sarebbe stato il primo missionario manicheo in Egitto, ma il dibattito in merito è ancora oggi aperto<sup>261</sup>.

Adimanto è invece il nome con cui viene ricordato l'autore d'un trattato (*Disputationes*) in forma di antitesi contro l'AT che circolava in latino ai tempi di Agostino, il quale a sua volta produsse un'opera per confutarne i punti principali<sup>262</sup>. Secondo l'Ipponate, Fausto di Milevi<sup>263</sup> considerava Adimanto come l'unico maestro degno di menzione dopo Mani<sup>264</sup>. L'importanza della sua figura può intravedersi in uno degli anatemi dei *Prosperi anathematismi*<sup>265</sup>, che condanna quelli che intendano vedere in Mani o in Adimanto<sup>266</sup> il Paraclito.

---

<sup>258</sup> So. 13, 941 e So. 14, 285, trad. H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic texts from Central Asia*, San Francisco, Harper, 1993, p. 203.

<sup>259</sup> Fozio, *Bibl.* 85 (65b,11-16). Sugli scritti di Adda, si rimanda al lavoro Sfameni Gasparro, citato prima, e a Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 178-186.

<sup>260</sup> Per la figura di Papos e le sue possibili identificazioni, si veda il paragrafo riservato al nome di Paapis che compare nell'anatema.

<sup>261</sup> Il primo a identificare entrambi i nomi fu W. Seston, *L'Égypte manichéenne*, in "Chronique d'Égypte", 14 (1939), pp. 362-372 (p. 365). È stato rifiutato da G. Stroumsa, *Monachisme et Marranisme chez les Manichéens d'Égypte*, in "Numen", 29/2 (1982), pp. 184-201 (p. 188); A. Villey, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Paris, Éditions du Cerf, p. 58. Più recentemente, van den Berg, *Biblical Argument*, pp. 21-3 (al quale si rimanda per un'analisi più approfondita) ha messo in dubbio gli argomenti dei detrattori dell'ipotesi di Seston. Gardner, *The Founder*, p. 100, pur ammettendo la verosimiglianza dell'identificazione con Adda, non concorda.

<sup>262</sup> Il suo *Crontra Adimantum* (ed. Magazzù, Cosentino).

<sup>263</sup> Manicheo di origine africana che nel periodo in cui Agostino aveva aderito alla religione, godeva di grande prestigio. La delusione di Agostino dopo l'incontro con Fausto a Cartagine è stata fondamentale per l'abbandono del manicheismo da parte di Agostino. Per la bibliografia sulla sua figura, si rimanda a G. J. van Gaans, *The Manichaean Bishop Faustus: The State of Research After a Century of Scholarship*, in J. van Oort (a cura di), *Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83), Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 199-227.

<sup>264</sup> Agostino, *c. Faust.* I, 2 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 6-8).

<sup>265</sup> Formula d'abiura in latino, riferita così perché attaccata ad essa è conservata la dichiarazione di rifiuto al manicheismo di un certo Prospero, nell'anno consolare di Olibrio (526). La formula presenta dei chiari legami con il documento conosciuto come *Commonitorium sancti Augustini*. Su questo tema, si veda Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 210; Fox, Sheldon, Lieu (a c.), *Greek and Latin Sources*, p. 192.

<sup>266</sup> *Prosperi Anathematismi* X (PL 65,25C-D).

Per quanto riguarda il discepolo che segue Adda nella lista, cioè Tommaso, Alessandro di Licopoli, che peraltro è il primo ad attestarne il nome, lo qualifica come uno dei pionieri tra i missionari manichei in Egitto:

... πρῶτός γέ τις Πάπος τοῦνομα πρὸς ἡμᾶς ἐγένετο τῆς τοῦ ἀνδρὸς δόξης ἐξηγητῆς καὶ μετὰ τοῦτον Θωμᾶς καὶ τινες ἕτεροι μετ' αὐτούς ...

*Il primo esegeta della dottrina di quest'uomo (Mani) di cui abbiamo notizia fu appunto un tale Papos, e dopo questo Tommaso, e dopo di essi certi altri, ...*<sup>267</sup>

Tommaso è presentato come uno dei tre discepoli di Mani anche all'interno dell'eresiologia cristiana degli *Acta Archelai* e nella tradizione derivata. Questa informazione coincide con quella data da Alessandro (*Thomas quidem partes Aegypti voluit occupare, ...*)<sup>268</sup>. Anche tra gli autori cristiani c'è una tradizione che vuole Tommaso allievo di Mani e autore del vangelo gnostico omonimo<sup>269</sup>. Torgny Sävve-Soderbergh, a metà del secolo scorso, ha sollevato la possibilità che questo Tommaso fosse l'autore del gruppo di salmi manichei copti conosciuti come *Salmi di Tommaso*<sup>270</sup>. L'ipotesi è stata rifiutata più recentemente tanto da Forrester Church e Guy Stroumsa<sup>271</sup>, quanto da Jürgen Tubach<sup>272</sup>, che ha persino negato la storicità di Tommaso stesso. Va però detto che, indipendentemente dalla sua associazione incerta con i *Salmi* e dalle contraddizioni tra le fonti sulla sua figura, l'esistenza di Tommaso è dichiarata da un pagano come Alessandro di Licopoli; in base a ciò, Samuel Lieu ha espresso una visione meno scettica sul suo conto<sup>273</sup>.

---

<sup>267</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 4,17-19).

<sup>268</sup> [Egemonio], *Arch.* LXV, 6 (ed. Beeson, p. 93,8-9); in XIII, 4 (ed. Beeson, p. 22,5-6), invece dice che Tommaso predicò in Siria. Per una compilazione delle localizzazioni geografiche nelle fonti greche, copte e siriane, si veda F. F. Church, G. Stroumsa, *Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas*, in "Vigiliae Christianae", 34 (1980), pp. 47-55 (p. 49).

<sup>269</sup> La stessa *Formula Lunga*, III (PG 1,1468B). Lo stesso in Fozio, *c. Man.* 50 (ed. Wolska-Conus, p. 31,25) e Pietro Siculo, *Hist. ref. Man.* 36 (ed. Papachryssanthou, p. 31,25). Per un elenco e analisi delle fonti disponibili sul *Vangelo di Tommaso*, si veda S. Gathercole, *Named Testimonia to the 'Gospel of Thomas': An Expanded Inventory and Analysis*, in "The Harvard Theological Review", 105/1 (2011), pp. 53-89. Sul rapporto tra il *Vangelo di Tommaso* e il manicheismo, R. Falkenberg, *A Manichaean Reading of the Gospel of Thomas*, in van Oort (a c.), *Manichaeism and Early Christianity*, pp. 98-127.

<sup>270</sup> Ed. Allberry, pp. 203-227; si veda T. Sävve-Soderbergh, *Studies in the Manichaean Psalm-Book: Prosody and Mandaean Parallels*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1949, p. 156.

<sup>271</sup> Church, Stroumsa, *Mani's Disciple Thomas*.

<sup>272</sup> Tubach, *Nochmals Addas-Adeimantos*, pp. 401, 409.

<sup>273</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 264.

La figura di Gabriabios è una delle più sfuggenti tra quelle dei missionari del primo manicheismo. L'informazione più lunga su di lui proviene da fonti orientali, concretamente, in un frammento sogdiano<sup>274</sup> in cui si parla d'un certo Gabryab che predica nel regno di *ryβ'n* (identificata con l'attuale Erevan, Armenia, da alcuni autori<sup>275</sup>). Secondo il racconto, Gabryab guarì miracolosamente la figlia del re, assicurandosi la conversione della casa regale. Successivamente, durante la Pasqua, i sudditi si riconvertirono al cristianesimo, costringendo il missionario ad abbandonare il luogo. In ambito occidentale, invece, il nome di Gabryab compare, oltre che nelle formule d'abiura, anche in un salmo manicheo copto contenente un elenco dei discepoli di Mani<sup>276</sup>.

Oggetto di dibattito è stato anche il nome di Zarouas, presente unicamente nelle tre formule, che è stato a sua volta soggetto a dibattito: Konrad Kessler<sup>277</sup> ipotizza si tratti di una corruzione del nome Acua, che compare in Epifanio come un missionario manicheo nella sua città natale di Eleutheropolis:

*1. Μανιχαῖοι, <οἱ> καὶ Ἀκουανῖται λεγόμενοι, διὰ τῖνα οὐέτρανον ἀπὸ τῆς μέσης τῶν ποταμῶν ἐλθόντα, Ἀκούαν οὕτω καλούμενον, ἐν τῇ Ἐλευθεροπόλει ἐνέγκαντα ταύτην τὴν τοῦ δηλητηρίου τούτου πραγματείαν, ...*

*1. I manichei, quelli che noi chiamiamo anche Acuaniti, dal nome di un veterano che si chiamava Acua e che venne dalla Mesopotamia a portare ad Eleuteropoli questa esiziale dottrina, ...<sup>278</sup>*

Entrambi i nomi sono stati messi in rapporto con Mar Zaku<sup>279</sup>, figura nota tra le fonti orientali come uno dei primi discepoli di Mani<sup>280</sup>.

Gli ultimi quattro discepoli menzionati dai *Capita VII* (gruppo 2) non compaiono nelle fonti antimanichee precedenti, almeno con il nome attribuitogli dai *Capita*. Il primo

<sup>274</sup> So. 18, 224, trad. Klimkeit, *Gnosis*, pp. 209-211.

<sup>275</sup> Si veda Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, pp. 76-77. Riguardo alle eventuali prove e dubbi sull'associazione, si veda J. R. Russell, *A Manichaean Apostolic Mission to Armenia?*, in N. Sims-Williams (a cura di), *Proceedings of the third European Conference of Iranian Studies I, held in Cambridge, 11th to 15th, 1995*, Reichert, Wiesbaden, 1998, pp. 21-26; T. Mgaloblishvili, S. Rapp, *Manichaeism in Late Antique Georgia?*, in van den Berg et al. (a. c.), *In Search of Truth*, pp. 269-290 (pp. 269-270).

<sup>276</sup> *Salt. Bema* 235 (34,11).

<sup>277</sup> Kessler, *Mani*, p. 364, n.3.

<sup>278</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 1, 1 (ed. Holl, III, pp. 13,21-14,1), trad. Riggi, *Epifanio*, p. 3. A proposito di Akouas, si veda G. Stroumsa, *Gnostics and Manicheans in Byzantine Palestine*, in *Studia Patristica XVII.1. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, Kalamazoo, Cistercian, 1985, pp. 273-278 (p. 275).

<sup>279</sup> Su questo tema, si veda A. Henrichs, L. Koenen, *Ein Griechischer Mani-Codex (P. Colon. Inv. Nr. 4780)*, in "Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik", 5 (1970), pp. 97-216 (p. 131 n. 86); Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 265.

<sup>280</sup> Si veda l'inno medio iranico di commemorazione di Zaku (M 6) e quello conosciuto come *Inno della crocifissione* (M 104), trad. Klimkeit, *Gnosis*, pp. 71, 87-88.



di questi nomi è Paapis, il quale è stato identificato da Prosper Alfaric<sup>281</sup> con Πάπος, comparso nell'opera di Alessandro di Licopoli come primo missionario manicheo in Egitto<sup>282</sup>. Nelle fonti manichee, il suo nome potrebbe comparire nel *Salterio* copto sotto la forma di Pappos<sup>283</sup>. Gregor Wurst, autore dell'edizione più recente dei salmi, esprime dei dubbi in merito a questa lettura<sup>284</sup>. Infine, la forma Pappos compare anche in una lettera inviata dallo stesso Mani a Sisinnio<sup>285</sup>.

La figura di Baraies è forse la più importante nell'elenco dei discepoli di Mani, nonostante sappiamo della sua esistenza unicamente attraverso il CMC<sup>286</sup>, nel quale appare come l'autore di ben quattro dei capitoli, e dal quale apprendiamo che possedeva l'importante titolo di διδάσκαλος<sup>287</sup>. Baraies ebbe quindi un ruolo di primo piano nel CMC, distaccandosi dagli altri compilatori del testo per coerenza, stile letterario e caratteristiche uniformi. Nelle parole di Albert Henrichs "Baraies is the only authority quoted in the codex who emerges from this comparison with a recognizable literary identity: excerpts ascribed to him are more ambitious, more intelligent, and demonstrably more authentic than the others"<sup>288</sup>. Nelle quattro parti del *codex* a suo nome ritroviamo 1) un racconto sulle rivelazioni di Mani e l'incontro con il suo gemello celeste (14,3-26,5); 2) un'omelia dello stesso Baraies, che contiene citazioni delle apocalissi di Adamo, Sethel, Enosh, Seth e Enoc, dalle epistole paoline Gal. e 2 Cor., estratti del *Vangelo Vivente* e della *Lettera a Edessa* (dello stesso Mani) e un racconto sulla catena dei profeti che hanno preceduto Mani (45,1-72,7); 3) la conclusione di un'omelia di Baraies, forse la stessa del punto due (72,8-74,5); 4) il racconto dei conflitti di Mani con la comunità battista elcasaita (79,13-93,23)<sup>289</sup>.

---

<sup>281</sup> P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, vol. II, Paris, E. Nourry 1918, p. 117.

<sup>282</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 4,17-19), riportato prima a proposito di Tommaso. Sull'identificazione di Papos, si veda *supra*, in rapporto a Adda.

<sup>283</sup> *Salt. Bema* 235 (34,12).

<sup>284</sup> Wurst, *Die Bema Psalmen*, p. 86, propone l'opzione di *Pattikios* invece di *Pappos*.

<sup>285</sup> C. Schmidt, H. J. Polotsky, H. Ibscher, *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Berlin, Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter, 1933, p. 16. In ambito arabo, forse è anche da identificare con il Fāfī comparso in al-Nadīm come destinatario d'una lettera di Mani; su questo tema, si veda Reeves, *Prolegomena*, p. 116, n. 217.

<sup>286</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 236 ipotizza l'identificazione con Baḥrānā, manicheo scrittore di due lettere nel racconto di al-Nadīm (trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 117)

<sup>287</sup> Si veda la sezione dedicata ai ranghi della Chiesa manichea in questo anatema.

<sup>288</sup> A. Henrichs, *Literary Criticism of the Cologne Mani Codex*, in B. Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 2: *Sethian Gnosticism* (Studies in The History of Religions 41), Leiden, Brill, 1981, pp. 723-733 (p. 727).

<sup>289</sup> Sulla figura di Baraies, si veda J. C. Reeves, *Heralds of that Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996,

Sul nome di Salmaios, possediamo alcune testimonianze, seppur scarse. Tra esse, vi è il CMC, nel quale egli è indicato come l'autore di uno dei capitoli iniziali, consacrato al rifiuto da parte di Mani di raccogliere ortaggi e tagliare legno<sup>290</sup> (5,14-10,16)<sup>291</sup>. Salmaios compare inoltre nel salmo copto che elenca i discepoli di Mani<sup>292</sup>. Infine, un ultimo riferimento è conservato nelle *Omèlie* copte, precisamente in quella conosciuta come il *Lamento di Salmaios*: si tratta di una preghiera, attribuita all'allievo, ove egli loda il suo maestro asceso in cielo<sup>293</sup>.

Infine, nei *Capita* compare anche il nome di Innaios, noto tramite le fonti manichee copte, come il salmo che elenca i discepoli de Mani<sup>294</sup> e attraverso un'omelia<sup>295</sup>. In quest'ultima, viene raccontato come Innaios, successore di Sisinnio come capo della chiesa manichea, sanò miracolosamente il re sasanide Bahrām II, ottenendo di conseguenza la pace per le comunità manichee sassanidi. Questo racconto contrasta con un altro testo conservato in copto, in uno dei fogli appartenenti al Codice manicheo copto di Medinet Madi conosciuto anche come *Acta Apostolorum Manichaeorum* (P15997)<sup>296</sup>, dove si racconta che la pace fu raggiunta attraverso una negoziazione tra Innaios e l'imperatore, auspicata dal re lakhmide Amaro, che agiva da protettore dello stesso Innaios.

In greco, invece, abbiamo la fonte offerta dal CMC<sup>297</sup>, in cui insieme al maestro Abiesus, Innaios compare come autore di un capitolo narrante la tentazione di Mani da parte di un anziano della comunità dei battisti, di nome Sita, che gli offre il suo grande

---

pp. 15-17, 148, 153, 175, 197, 211; J. Ries, *Baraiès le Didascale dans le Codex Mani. Nature, structure et valeur de son témoignage sur Mani et sa doctrine*, in L. Cirillo, A. van Tongerloo (a cura di), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico". Arcavacata di Rende, Amantea 31 Agosto–5 Settembre 1993* (Manichaean Studies 3), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 305-311; E. Tigchelaar, *Baraiès on Mani's Rapture, Paul and the Antediluvian Apostles*, in A. Hilhorst, G. H. van Kooten (a cura di), *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* (Ancient Judaism and Early Christianity 59), Leiden – Boston, Brill, 2005, pp. 429-441.

<sup>290</sup> Su questo tema, si veda il commento all'anatema VI, a proposito della dottrina della Croce di Luce.

<sup>291</sup> Lieu, *Manicheism in Mesopotamia*, p. 266, ipotizza che anche i due capitoli seguenti (senza titolo e autore) fossero di Salmaios.

<sup>292</sup> *Salt. Bema* 235 (34,12).

<sup>293</sup> *Hom.* (86,1-96,27).

<sup>294</sup> *Salt. Bema* 235 (34,11).

<sup>295</sup> *Hom.* (83,21-22).

<sup>296</sup> Ed. e trad. N. A. Pedersen, *A Manichaean Historical Text*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 119 (1997), pp. 193-201. Si veda anche Schmidt, Polotsky, *Ein Mani-Fund*, p. 29. Sulla storia di questo foglio, si veda J. M. Robinson, *The Manichaean Codices of Medinet Madi*, Eugene (Or), Cascade Books, 2013, pp. 225-257.

<sup>297</sup> CMC 74,7.

tesoro in eredità (74,6-79,12). Inviato in India insieme a Pattikios, sarà il successore di Sisinnio come capo della chiesa manichea dopo la morte costui.

### **I genitori di Mani: Pattikios e Karosa**

I *Capita VII* fanno anche menzione dei genitori di Mani, Pattikios e Karosa, allontanandosi così dal racconto eresilogico classico che dipinge Mani come uno schiavo, figlio di genitori ignoti<sup>298</sup>.

Pattikios è ampiamente attestato nelle fonti manichee, avendo un ruolo di primo piano nel racconto del CMC, che infatti lo menziona a più riprese<sup>299</sup>. Comparso con il titolo di οἰκοδεσπότης (Signore della Casa)<sup>300</sup>, il suo rapporto con Mani viene descritto come quello di un padre con il figlio. Nonostante ciò, è stato recentemente discusso se questi appellativi descrivano una reale paternità di Pattikios, o se invece si tratti solo di titolature formali tra due membri della comunità battista<sup>301</sup>. L'ipotesi della paternità viene confermata unicamente dalle tradizioni orientali più tarde e dalle fonti antimanichee, tra le quali i *Capita* sono i primi a raccogliere questa informazione.

Va anche sottolineato l'epiteto che viene affiancato al nome di Pattikios, cioè ψεύστην καὶ τοῦ ψεύδους πατέρα. Come notato da Fernando Bermejo<sup>302</sup>, si tratta di un titolo biblico assegnato al Diavolo in Gv. 8:44 (*Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna*). Riferimenti a questo verso biblico si ritrovano negli *Acta*<sup>303</sup>, in Epifanio<sup>304</sup>, e in alcuni testi manichei copti<sup>305</sup>. Stando a quanto detto da Epifanio, la citazione sarebbe utilizzata dai manichei contro gli ebrei e, per estensione, contro il Dio dell'AT.

---

<sup>298</sup> Racconto completo in [Egemonio], *Arch.* LXII, 1-LXIV, 3 (ed. Beeson, pp. 90,8-93,3); Epifanio, *Pan.* LXVI, 2, 9-3, 16 (ed. Holl, vol. III, pp. 18,10-21,13).

<sup>299</sup> CMC 89,10, 90,2, 100,20, 106,1, etc. Da non confondere con l'omonimo allievo di Mani, destinatario delle sue epistole e menzionato come uno dei primi missionari della Chiesa manichea.

<sup>300</sup> Su questo titolo, si veda A. Piras, "Signore della casa" e "Capocarovana". *Spazi abitativi e spazi itineranti nel manicheismo*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 85/1 (2019), pp. 189-201.

<sup>301</sup> I. Gardner, L. Rasouli-Narimani, *Pat̄g and Pattikios in the Manichaeic Sources*, in Lieu et al. (a c.), *Manichaeism East and West*, pp. 82-100 (pp. 96-98).

<sup>302</sup> Bermejo in Bermejo, Montserrat (a c.), *El maniqueísmo*, p. 496, n. 16.

<sup>303</sup> [Egemonio], *Arch.* XXXIII, 1, 2 (ed. Beeson, p. 46,19-20, 22-25).

<sup>304</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 63, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 101,16-103,15). Sulla citazione, si veda N. A. Pedersen, R. Falkenberg, J. M. Larsen, C. Leurini, *The New Testament Gospels in Manichaeic Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, Bactrian, New Persian, and Arabic* (Corpus Fontium Manichaeorum Biblia Manichaica 2), Turnhout, Brepols, 2020, p. 307. A quanto detto dall'eresiologo, la citazione sarebbe utilizzata dai manichei contro gli ebrei.

<sup>305</sup> Ad esempio, *Salt. Jesus* 251 (60,18-9).

L'elenco dei nomi fornisce un'informazione interessante riguardo all'esistenza della madre di Mani, Karosa, che non compare affatto nelle fonti occidentali, facendo dell'elenco una testimonianza eccezionale. Questa figura compare con una ricca varietà di nomi: Mays, Utākhīm e Maryam in al-Nadīm<sup>306</sup>, Taqšīt in Michele il Siro e il *Chronicon maroniticum*, Yūsīt in Agapio di Mabbug o Nūšīt nel *Chronicon* di Seert<sup>307</sup>. Invece, l'epiteto Καρῶσα (che compare anche nella *Formula Lunga* sotto la forma di Κάροσσα)<sup>308</sup> è stato messo in rapporto da Walter Bruno Henning con un documento cinese, datato al 731, conosciuto come *Mo-ni kuang-fo chiao-fa yi-lueh* (Compendio della dottrina e della regola insegnate da Mani, Buddha della luce), o *Compendium* cinese, che riporta quanto segue a proposito della madre di Mani:

*In the year 527th of the era controlled by the 12th constellation called mo-hsieh, Mani, the Buddha of Light in the country of Su-lin (Babilonia) at the royal Palace of Pa-ti by his wife Man-yen (Mar Maryam) of the house Chin-sa-chien.*<sup>309</sup>

Walter Bruno Henning, uno dei traduttori del testo sopra citato, ha identificato la Casa di Chin-san-chien come Kamsaragān, casata discendente dalla dinastia arsacide. Così, Henning suggerisce che il nome Κάροσσα della *Formula Lunga* non sia altro che una corruzione anche di Kamsaragān<sup>310</sup>, che andrebbe quindi a identificare la famiglia materna di Mani. Inoltre, il filone che associa Mani con l'aristocrazia partica sembra essere rispecchiato anche nel *Fihirst* di al-Nadīm, dove leggiamo:

*Māni b. Fatiq Bābak b. Abū Barzām was from the Haskāniya*<sup>311</sup>. *The name of his mother was Mays, but some say Utākhīm and some say Mar Maryam, a descendant of the Ašgāniya.*<sup>312</sup>

<sup>306</sup> Riportato in seguito.

<sup>307</sup> Al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 48, 57, 59, 61.

<sup>308</sup> *Formula Lunga* III (PG 1,1468B).

<sup>309</sup> *Compendium*, trad. G. Haloun, W. B. Henning, *The Compendium of The Doctrines and Styles of The Teaching of Mani, The Buddha of Light*, in "Asia Major", 3 (1952), pp. 184-212 (p. 190).

<sup>310</sup> W. B. Henning, *The Book of the Giants*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 11/1 (1943), pp. 52-74 (p. 52, n. 4).

<sup>311</sup> Sull'associazione con l'aristocrazia anche per via paterna, si veda Reeves, *Prolegomena*, p. 36, n. 108.

<sup>312</sup> Al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Gardner, Rasouli-Narimani, *Patīg and Pattikios*, p. 89 (anche in Reeves, *Prolegomena*, p. 36). Sull'equivalenza del termine arabo con Kamsaragān, si veda F. de Blois, N. Sims-Williams (a cura di), *Dictionary of Manichaean Texts II: Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 4), Turnhout, Brepols, 2006, p. 72.

Se quindi viene accettata l'associazione tra Κάροσσα, Chin-sa-chien, Ašgāniya e Kamsaragān, i *Capita VII* sarebbero la prima fonte a noi pervenuta (e l'unica in ambito occidentale) a raccogliere questa leggenda sull'origine regale di Mani.

### **Altri: Ierace, lo scrittore dell'eresia**

Infine, la formula fa menzione d'un certo Ierace, scrittore degli insegnamenti manichei, il quale viene identificato con Ierace di Leontopoli, asceta eterodosso di fine III - inizio IV secolo, conosciuto per la sua condotta austera e per la sua opposizione al matrimonio, e nominato come discepolo di Mani sia nella *Formula Breve* sia nella *Formula Lunga*<sup>313</sup>. Sebbene l'inclusione di Ierace all'interno del manicheismo non avvenga fino alle formule d'abiura, ci sono dei precedenti eresiologicali che stabiliscono una genealogia tra Ierace e Mani. Tra i precedenti delle formule, Epifanio menziona Ierace come fondatore dell'eresia degli ieraciti, un gruppo che il *Panarion* tratta subito dopo i manichei (capitolo LXVII)<sup>314</sup>, e nell'introduzione al capitolo l'eresia è direttamente legata al manicheismo<sup>315</sup>. Tra le principali credenze degli ieraciti, Epifanio riporta il rifiuto della resurrezione della carne<sup>316</sup> e il rifiuto del matrimonio<sup>317</sup>. Esistono comunque evidenti differenze tra le credenze ieracite e le manichee, come l'accettazione da parte dei primi dell'AT<sup>318</sup>.

## **IL CANONE DELLE OPERE**

Come abbiamo già detto, Mani diede grande importanza alla sua attività di scrittore, e fonti successive riportano il fatto che fosse un copista e un illustratore rinomato. Il manicheismo proclama la superiorità delle proprie dottrine anche in virtù del fatto che queste sono state redatte e compilate da Mani stesso<sup>319</sup>. Il canone delle opere manichee

---

<sup>313</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148); *Formula Lunga* III (PG 1,1468B). Entrambe le formule includono altri due compilatori, non menzionati nei *Capita*: Eracleide e Aftonio.

<sup>314</sup> Lo stesso ordine si trova in Agostino, nell'*Haer.*, che dedica il capitolo XLVI ai manichei e il XLVII agli ieraciti (ed. Falcioni, p. 110). Anche Teodoro bar Konay parla degli ieraciti dopo i manichei, si veda *Schol.* XI, 60 (ed. Scher, vol. II, p. 318,5-12).

<sup>315</sup> Epifanio, *Pan.* LXVII. 1, 1 (ed. Holl, vol. III, pp. 132,13-133,1).

<sup>316</sup> Epifanio, *Pan.* LXVII. 1, 5 (ed. Holl, vol. III, p. 133,14-15).

<sup>317</sup> Epifanio, *Pan.* LXVII. 1, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 133,23-24).

<sup>318</sup> Epifanio, *Pan.* LXVII. 1, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 133,22-26).

<sup>319</sup> Al riguardo, si veda *IKe.* intro. (7,19-8,8), dove attraverso le parole di Mani, si riporta questa credenza.

rimane così piuttosto fisso nel tempo e nello spazio, tranne che per alcune piccole variazioni<sup>320</sup>.

Sul versante occidentale, le fonti manichee copte restituiscono una collezione di canoni divisi in sette libri. Dato che non si intende qui proporre uno studio estensivo della formazione del canone manicheo attraverso le sue fonti, mi limiterò a citare i frammenti dei *Kephalaia*, delle *Omeli* e dei *Salmi* in cui compare l'elenco completo dei sette libri manichei: il *Vangelo*, il *Tesoro*, la *Pragmateia*, i *Misteri*, i *Giganti*, le *Epistole*, e i *Salmi* e le *Preghiere* (queste ultime due opere interpretate come una sola):

<i>Omeli</i> <sup>321</sup>	<i>Salmi</i> <sup>322</sup>	<i>Kephalaia</i> <sup>323</sup>
Euaggelion	Euaggelion	Euaggelion
Thēsauros	Thēsauros	Thēsauros
Pragmateia	Pragmateia	Pragmateia
Mustērion	Mustērion	Mustērion
Gigas	Calašire	graphē ntlaiçe nnParthos <sup>324</sup>
Epistolaue	Epistolaue	Epistolaue
Psalmos	Shlēl	Psalmos
Shlēl	Psalmos	Shlēl

<sup>320</sup> Su questo tema, si veda Tardieu, *Manichaeism*, pp. 31-56.

<sup>321</sup> *Hom.* (25,2-5). L'omelia continua citando il libro dell'*Immagine*. Si veda anche *Hom.* (94,18-22), molto frammentaria.

<sup>322</sup> *Salt. Bema* 241 (46,21-47,4). Anche *Salt. Σαρακωτῶν* (139,53-140,18).

<sup>323</sup> *IKe.* intro. (5,21-33), Si faccia la comparazione con il *IKe.* 148 (355,8-14), trad. Gardner, Lieu (a c.), *Manichaean Texts*, p. 154, dove le opere compaiono nello stesso ordine tranne che i *Salmi* e le *Preghiere*, che vengono invece ommesse.

<sup>324</sup> Questa menzione del *Libro dei Giganti* come *The Writing, which I wrote on account of the Parthians* (trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 11) non compare in nessun'altra testimonianza. Nonostante i dubbi suscitati dal nome, sembra improbabile che sia un riferimento allo *Šābuhragān*; su questo tema, si veda Gardner, Lieu (a c.), *Manichaean Texts*, p. 153; Tardieu, *Manichaeism*, pp. 44-45.

Questo elenco contrasta con quello trasmesso dalla polemistica cristiana espresso negli *Acta*, secondo i quali il canone manicheo è costituito da quattro libri: i *Misteri*, i *Kephalaia*, il *Vangelo* e il *Tesoro*<sup>325</sup>. Invece, l'elenco fornito dai *Capita VII* sembra non dipendere da quello dell'eresiologia classica. Su questo punto, ci sono tre elenchi di opere manichee che devono venire menzionati: la *Formula Breve*, i *Capita* e l'elenco conservato nel *De receptione haereticorum* di Timoteo Presbitero<sup>326</sup>. Da questi esempi si nota come, sin dalla seconda metà del V secolo, ci sia una migliore qualità delle conoscenze cristiane sul canone delle opere manichee:

<i>Capita VII</i> <sup>327</sup>	<i>Formula Breve</i> <sup>328</sup>	Timoteo Presbitero <sup>329</sup>
Θησαυρός	2) Θησαυρὸς τῆς Ζωῆς	2) Θησαυρὸς τῆς Ζωῆς
Ζῶν Εὐαγγέλιον <sup>330</sup>	1) Ζῶν Εὐαγγέλιον	1) Ζῶν Εὐαγγέλιον
Βίβλος τῶν Ἀποκρύφων	-	-
Βίβλος τῶν Μυστηρίων	4) Βίβλος τῶν Μυστηρίων	4) Βίβλος τῶν Μυστηρίων
Βίβλος τῶν Ἀπομνημονευμάτων	-	-
Ἄδδᾶ / Ἄδειμάντου συγγραφή	-	-
-	5) γιγάντων πραγματεία	8) γιγάντων πραγματεία
Ἐπτάλογος Ἀγαπίου	6) Ἐπτάλογος Ἀγαπίου	5) Ἐπτάλογος Ἀλογίου

<sup>325</sup> [Egemonio], *Arch.* LXII, 6 (ed. Beeson, p. 91,4-6); Epifanio, *Pan.* LXVI, 2,9 (ed. Holl, vol. III, p. 18,12-14).

<sup>326</sup> Sulla datazione dell'opera di Timoteo, è generalmente accettata come data gli inizi del VII secolo (ad esempio, Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 211-212). F. Carcione, *Il "De iis qui ad ecclesias accedunt" del presbitero costantinopolitano Timoteo. Una nuova proposta di datazione*, in "Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano", 14 (1991), pp. 309-320, data invece l'opera al VIII secolo.

<sup>327</sup> La *Formula Lunga* è basata sull'elenco dei *Capita*, con l'unica aggiunta della *Teosofia* d'un certo Aristocrito, opera che i *Capita* menzionano nell'anatema VII.

<sup>328</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>329</sup> Timoteo Presbitero, *De receptione haereticorum* (PG 86/1,21C). Oltre a queste opere, Timoteo continua l'elenco aggiungendo i *Kephalaia* (7), il *Vangelo di Tommaso* (9), il *Vangelo di Filippo* (10), gli *Acta* di Andrea Apostolo (11), la *Quindicesima Lettera ai Laodicesi* (12) e il *Libro dell'Infanzia del Signore* (13).

<sup>330</sup> Tanto nelle fonti manichee quanto in quelle antimanichee, il *Vangelo* è situato sempre prima del *Tesoro*.

Βίβλος τῶν ἐπιστολῶν	3) ἐπιστολῶν ὁμάδα	3) ἐπιστολῶν ὁμάς
πᾶσα εὐχή	7) πᾶσα εὐχή	6) (βίβλος τῶν) εὐχῶν

Sebbene tutti gli elenchi possiedano una serie di somiglianze con gli scritti eresilogici precedenti, è possibile ipotizzare una differenza di fonti tra la *Formula Breve* e Timoteo da un lato, e i *Capita* dall'altro<sup>331</sup>. I primi due, oltre ad avere un ordine simile tra loro, riportano le *Epistole* di Mani come una collezione o somma (ὁμάς, - ἄδος: totalità, somma)<sup>332</sup> e, soprattutto, fanno riferimento all'opera intitolata Ἡ τῶν Γιγάντων Πραγματεία (la *Pragmateia dei Giganti*), che sembra essere una crasi tra due opere manichee diverse, ovvero la *Pragmateia* e il *Libro dei Giganti*. Le ragioni di questa unione tra le due opere sono difficili da rintracciare con certezza. Nonostante ciò, esistono alcuni paralleli tra la unitarietà delle due opere e quanto riportato dalle fonti manichee originali. Il *Kephalaion* 148, pur essendo un testo non esente da problematiche<sup>333</sup>, conferma che la *Pragmateia*, i *Misteri* e i *Giganti* fossero un'unica opera:

*So, The Great Living Gospel is the gift of the Ambassador. The Treasury of Life is the gift of the Pillar of Glory. The Treatise and The Book of Mysteries and the writing on The Giants: These three holy writings are a single one.*<sup>334</sup>

Inoltre, l'unione di questi tre testi in una sola opera coincide anche con l'informazione riportata dalla *Formula Breve* che ci parla di un pentateuco di opere manichee, in conflitto quindi con l'eptateuco generalmente riportato dalle fonti:

*Ἀνάθεμα Μάνεντι ἦτοι Μανιχαίῳ τῶ κα<ι> Κουβρίκῳ καὶ τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καὶ πᾶσιν τοῖς ἐκτεθεῖσιν καὶ συγγραφεῖσιν παρ' αὐτοῦ καὶ πᾶσιν τοῖς πειθομένοις αὐτῶ καὶ τοῖς—ὡς προεῖπον—παρ' αὐτοῦ ἀσεβῶς ἐκτεθεῖσιν πέντε βίβλοις, ...*

*Anatema a Mani, ovvero Manicheo o Cubrico, alle sue credenze e a tutte le cose stabilite e scritte da lui, e a tutti quelli che gli obbediscono e, come dissi prima, ai cinque libri empiramente stabiliti da lui, ...*<sup>335</sup>

<sup>331</sup> Su questo tema, si veda Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 230.

<sup>332</sup> Su questa differenza di nomi, I. Gardner, *Once More on Mani's Epistles and Manichaean Letter-Writing*, in "Zeitschrift für Antikes Christentum", 17/2 (2013), pp. 291-314 (p. 295) ha recentemente ipotizzato, sulla base di alcuni indizi nei testi copti, che esistessero due versioni delle *Epistole*, una lunga e una breve, alla quale potrebbero corrispondere i diversi nomi nelle formule.

<sup>333</sup> Il *Kephalaion*, intitolato *Concerning the five books: They are ascribed to five fathers*, riporta il titolo di sei opere, divise in quattro "doni". Wolf-Peter Funk riporta, nella sua edizione, che il *Kephalaion* dimostra evidenze di corruzione testuale.

<sup>334</sup> *IKe.* 148 (355,8-14), trad. Gardner, Lieu (a c.), *Manichaean texts*, p. 156.

<sup>335</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148). Un canone di *quinque auctores* è esposto anche dal manicheo Felice nella sua *Disputatio* contro Agostino, si veda *c. Fel.* I, 14 (ed. Magazzù, Cosentino, p.



Pertanto, non è implausibile che in questo errore commesso tanto dalla *Formula Breve* quanto da Timoteo ci sia un errore a proposito dell'interpretazione della *Pragmateia* e *Libro dei Giganti* (non menzionate in precedenza dall'eresiologia cristiana) come un'opera unica. In assenza di ulteriori informazioni, è impossibile approfondire ulteriormente.

Per quanto concerne l'informazione fornita dai *Capita VII*, invece, essa proviene da una fonte diversa. A differenza degli altri due elenchi, i *Capita* non menzionano la *Pragmateia dei Giganti*, fornendo però due titoli che non sono attestati in nessun'altra opera manichea o eresiologica precedente: Il Βίβλος τῶν Ἀποκρύφων (*Libro degli Apocrifi*) e il Βίβλος τῶν Ἀπομνημονευμάτων (*Libro delle Memorie*<sup>336</sup>). A queste due opere viene anche aggiunto un libro scritto da Adda e Adimanto con l'obiettivo di rifiutare l'AT. In virtù di queste particolarità dei *Capita*, non si procederà con l'analisi seguendo l'ordine di numerazione dell'anatema, ma attraverso la divisione seguente:

- 1) Le opere canoniche: il *Vangelo*, il *Tesoro*, i *Misteri*, le *Epistole* e le *Preghiere*.
- 2) I libri non attestati: *le Memorie* e *gli Apocrifi*.
- 3) Le opere di altri autori: Adda e Agapio.

#### **Le opere canoniche: il *Vangelo*, il *Tesoro*, i *Misteri*, le *Epistole* e le *Preghiere***

Il Θεσαυρός (*Tesoro*), chiamato *Tesoro della Vita* o *Tesoro dei Viventi* figura tra le prime opere di Mani ed è posizionato quasi sempre al secondo posto, subito dopo il *Vangelo*, tanto in fonti manichee quanto antimanichee (rendendo i *Capita* una sorprendente eccezione rispetto a quest'ordine). Il suo utilizzo sin dalle prime missioni manichee è confermato da diversi frammenti di provenienza orientale<sup>337</sup>. Sfortunatamente, a dispetto della sua importanza, pochissimo rimane di quest'opera nelle fonti manichee, né tantomeno ne conosciamo la struttura interna. Agostino, però, ci ha trasmesso due frammenti attraverso i suoi scritti, uno nel *Contra Felicem*<sup>338</sup> e uno nel *De*

---

422): *Et ego, si mihi attuleris scripturas Manichaei, quinque auctores quos tibi dixi, quidquid me interrogaveris, probo tibi.*

<sup>336</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 270, lo associa al genere dei *commentarii*.

<sup>337</sup> Per esempio So. 13, 941 e 14, 285, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 203.

<sup>338</sup> Agostino, *c. Fel.* II, 5 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 466); anche in Evodio di Uzala, *De fide* 5 (ed. Zycha, p. 952,20-27).

*natura boni contra Manichaeos*<sup>339</sup>. Nel primo dei frammenti si afferma la colpa di chi si permette d'essere contaminato dai residui degli spiriti demoniaci e si sottrae all'obbedire alla legge divina<sup>340</sup>. Il secondo frammento, molto più esteso, racconta un mito ben conosciuto all'interno della dottrina manichea, vale a dire il mito della seduzione degli arconti, nel quale il Terzo Messaggero, attraverso la sua immagine, fece sì che gli arconti espellessero parte della luce che avevano inghiottito, liberandola così dal suo imprigionamento<sup>341</sup>.

Oltre a questi estratti, troviamo diversi riferimenti a soggetti dell'opera nelle stesse fonti manichee. Così, da un frammento in medio iranico sappiamo che c'era un capitolo o sezione del *Tesoro* conosciuto come "La chiusura delle cinque porte", ovvero dei cinque sensi che gli eletti manichei dovevano imparare a controllare<sup>342</sup>. Tra i *Kephalaia* copti invece, in occasione della discussione sulle regole di comportamento dei catecumeni, viene riferito, per bocca dello stesso Mani, di una comparazione con "la buona perla", sulla quale egli aveva scritto nel *Tesoro*<sup>343</sup>. Tra le fonti arabe, al-Mas'ūdī ci parla di un capitolo del *Tesoro* dedicato ai marcioniti, mentre al-Bīrūnī riporta un altro frammento dell'opera contenente informazioni sulle entità divine, le quali non divergono per fragilità o vigore, grandezza, forma o apparenza, ma le cui caratteristiche maschili o femminili emergono unicamente a imitazione delle entità malvagie quando queste ultime muovono contro il Regno della luce<sup>344</sup>.

---

<sup>339</sup> Agostino, *Nat. bon.* 44 (ed. Alici, Pieretti, pp. 396-398); anche in Evodio di Uzala, *De fide* 14-16 (ed. Zycha, pp. 956,1-957,27). Stando a quanto riportato da entrambi, il frammento appartiene al libro VII del *Tesoro*.

<sup>340</sup> Da ciò Agostino ricava che Mani, infatti, non rifiutava il libero arbitrio dell'uomo. Su questo tema, si veda il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano.

<sup>341</sup> Riguardo a questo mito, si veda il commento all'anatema III, di tematica mitologica, e soprattutto l'analisi della figura con il nome di "Immagine della Gloria".

<sup>342</sup> M 2, trad. Klimkeit, *Gnosis*, pp. 203-205.

<sup>343</sup> *IKe.* 91 (230,6-9). Il concetto della "buona perla", derivato dalla parabola omonima in Mt. 13:45-46 e nell'apocrifo *Vangelo Copto di Tommaso* (76), è alla base dell'*Inno della Perla*, ritrovabile negli *Atti di Tommaso*. Fu composto probabilmente nel III d.C. in lingua siriana, ma ebbe presto una traduzione in greco; l'inno fu particolarmente prezioso per il manicheismo. Sull'*Inno della Perla*, si veda l'edizione e commento di P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, (*Homo Religiosus* 21), 2ª ed. riv., Brepols, Turnhout, 2021. Sull'influsso dell'inno e della metafora della perla nel manicheismo, si veda J. M. Russell, *The Epic of The Pearl*, in "Revue des Études Arméniennes", 28 (2001-2002) pp. 29-100.

<sup>344</sup> Si vedano i frammenti tradotti da Reeves, *Prolegomena*, p. 110. Tardieu, *Manichaeism*, pp. 37-38, che ipotizza che il frammento riportato da al-Bīrūnī formi con quelli riportati da Agostino una singola unità appartenente al libro settimo dell'opera.

Il secondo libro menzionato è il *Vangelo Vivente*, chiamato anche *Vangelo dei Viventi*, che è molto probabilmente l'opera più importante di Mani, come testimonia il fatto che viene nominata per prima in praticamente tutti gli scritti, tanto manichei quanto antimanichei. Composta in un formato letterario prettamente cristiano, cioè in forma di *Vangelo*, l'opera è stata utilizzata sin dalle prime missioni evangeliche manichee<sup>345</sup>. Di essa rimangono alcuni frammenti identificati, tanto di provenienza occidentale<sup>346</sup> quanto orientale<sup>347</sup>.

Inoltre, sembra che il libro fosse strutturato in 22 *logoi*, corrispondenti a ognuna delle lettere del consonantario aramaico<sup>348</sup>. Tra le tematiche trattate nell'opera, si possono annoverare un racconto sulla natura della rivelazione di Mani<sup>349</sup>, il mito cosmogonico manicheo sui Regni della luce e delle tenebre<sup>350</sup>, un racconto biografico sulla vita di Mani tra i battisti e sul suo viaggio in India<sup>351</sup> e, infine, un frammento di difficile lettura che menziona, a proposito dell'Esodo del popolo ebraico, i babilonesi e "il seme di Abramo"<sup>352</sup>.

<sup>345</sup> Si veda, ad esempio, M 2, trad. Klimkeit, *Gnosis*, pp. 203-205.

<sup>346</sup> Per esempio CMC 66,4-68,5, 68,6-69,8, 69,9-70,10, capitoli sotto l'autorità di Baraies. Sui frammenti occidentali, si veda M. Shokri-Foumeshi, *Mani's Living Gospel and The Ewangeljōnīg Hymns: Edition, Reconstruction and Commentary with a Codicological and Textological Approach Based on Manichaeen Turfan Fragments in the Berlin Collection*, Qom, University of Religions and Denominations Press, 2015, pp. 185-208.

<sup>347</sup> Ad esempio M 17, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 146. Si vedano i frammenti commentati e analizzati in Shokri-Foumeshi, *Mani's Living Gospel*, pp. 99-176.

<sup>348</sup> L'informazione è data da al-Bīrūnī e al-Marwazī, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 97. Entrambe le attestazioni vengono confermate da diversi frammenti originali manichei. Il primo, un indice di una collezione liturgica manichea (MSt 32), dove ritroviamo titoli in cui vengono menzionati il *Vangelo Alaph* e il *Vangelo Tau*, trad. H.-J. Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Opladen, Westdeutscher, 1989, pp. 183-184. Il secondo, il M 17 menzionato sopra, cita nel suo titolo il "capitolo Alaph", come anche *Hom. (94,18-19): My Great Go[spel] [from] Alpha to Omega* (trad. Pedersen, *Manichaeen Homilies*). Anche le *Synaxeis* menzionano i 22 *logoi* corrispondenti alle lettere del consonantario aramaico (Shokri-Foumeshi, *Mani's Living Gospel*, p. 204).

<sup>349</sup> Si vedano i frammenti del CMC riportati sopra, a proposito dei frammenti occidentali. Dato che in questo capitolo di Baraies sono riportati frammenti di diverse apocalissi ed epistole paoline, forse questa esegesi sulla rivelazione di Mani poteva contenere un *excursus* profetologico sulle rivelazioni anteriori.

<sup>350</sup> W.-P. Funk, *Mani's Account of Other Religions according to the Coptic Synaxeis Codex*, in J. BeDuhn (a c.), *New Light on Manichaeism*, p. 116 (frammento anche in Shokri-Foumeshi, *Mani's Living Gospel*, p. 203). Insieme a questo racconto dovevano essere contenute altre questioni mitologiche e teologiche, come attestano due dei titoli conservati delle *Synaxeis*: la seconda *synaxis* del sesto *logos*, dove compare la figura del Grande Architetto, e la *synaxis* del nono *logos*, dedicata alla venuta di Cristo; su questo tema, si veda P. A. Mirecki, *The Coptic Manichaeen Synaxeis Codex: Codicology and Intertextuality*, in H. Preissler, H. Seiwert (a cura di), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, Diagonal, 1994, pp. 199-207 (p. 207); anche M. Shokri-Foumeshi, *New Light on the Coptic Manichaeen Synaxeis: A Codicological and Textological Survey (With Two Appendices)*, in "Iranian Heritage", 1 (2016), pp. 120-144 (p. 122).

<sup>351</sup> Funk, *Mani's Account*, pp. 118-121; anche in Shokri-Foumeshi *Mani's Living Gospel*, pp. 205-207.

<sup>352</sup> Funk, *Mani's Account*, pp. 123-126; anche in Shokri-Foumeshi *Mani's Living Gospel*, pp. 207-208.

L'anatema segue con il *Libro dei Misteri*, conosciuto anche dalle fonti antimanichee sin dagli *Acta*. Nonostante la sua notorietà, la gran parte delle informazioni che conosciamo a proposito di questo libro proviene dall'indice con 18 capitoli contenuto nel *Fihrist* di al-Nadīm<sup>353</sup>. Se l'informazione riportata è corretta, il *Libro dei Misteri* doveva contenere diverse digressioni su cristologia (capitoli 4, 5, 10), cosmologia (14, 15, 16), profetologia (17) ed escatologia (18)<sup>354</sup>. Inoltre, una parte importante del libro – i capitoli 1, 12 e 13 – era consacrata al rifiuto delle dottrine di Bardesane, soprattutto per quanto riguarda la teoria delle anime, contestata nei capitoli 12 e 13. La stessa tematica compare in due citazioni del *Libro dei Misteri* conservate nel racconto sull'India di al-Bīrūnī: il primo parla della punizione riservata alle anime che non hanno imparato la verità della propria esistenza attraverso la trasmigrazione dell'anima, attribuendo le parole a Gesù; il secondo, invece, è indirizzato esplicitamente contro i bardesaniti e contro l'idea che la purificazione dell'anima avvenga attraverso il corpo, giacché il corpo è prigione dell'anima<sup>355</sup>.

Successivamente, viene menzionata l'opera canonica del *Libro delle Epistole di Mani*. Sebbene il suo posto dentro al canone manicheo vari a seconda dell'elenco, l'opera è ampiamente attestata tanto nelle fonti manichee quanto nell'eresiologia cristiana. A imitazione delle più celebri epistole paoline, Mani si diede a una feconda produzione epistolare, che però è in gran parte perduta. Al-Nadīm ha conservato, all'interno del suo *Fihrist*, un indice delle epistole manichee, che consta di 76 titoli, di cui fanno parte anche alcune epistole scritte dai successori di Mani<sup>356</sup>.

Per quanto riguarda invece i contenuti delle *Epistole*, ne abbiamo tracce molto frammentarie. In copto, tra i documenti di Medinet Madi conservati a Berlino, si ritrova un codice (P15998) composto da pochi fogli contenenti alcune delle *Epistole* di Mani<sup>357</sup>. Tra i testi copti di Kellis, invece, si contano un centinaio di frammenti che appartenevano

---

<sup>353</sup> Al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 106-107.

<sup>354</sup> Per un commento a ognuno dei capitoli di al-Nadīm, si veda Tardieu, *Manichaeism*, pp. 38-41.

<sup>355</sup> Si veda il frammento tradotto in Reeves, *Prolegomena*, pp. 107-108. Tardieu, *Manichaeism*, p. 40, che considera entrambe le citazioni appartenenti capitolo 13 dell'opera. Ci sono altri due brani dello stesso al-Bīrūnī che Tardieu considera parte del *Libro dei Misteri*: la prima discute del sole e della luna come vie per l'ascesa dell'anima (capitolo 15); la seconda è un'allusione a un *logion* di Gesù non riportato, relativo al frammento precedente (assegnata da Tardieu al capitolo 13). Nessuno dei passaggi è esplicitamente attribuito al libro: Reeves, *Prolegomena*, p. 127 li include in "Unattributed, 'Noncanonical,' or Post-Mani Literary Citations".

<sup>356</sup> Al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 116-119. È incerto se la fonte usata da al-Nadīm fosse o meno canonica nel manicheismo.

<sup>357</sup> Schmitdt, Polotsky, *Ein Mani-Fund*, pp. 232-236. Per la storia del manoscritto, si veda Robinson, *The Manichaean Codices*, pp. 248-267.

a un'antologia delle *Epistole* di Mani<sup>358</sup>. Altri frammenti delle *Epistole* sono conservati in greco<sup>359</sup>, in latino<sup>360</sup>, in medio iranico<sup>361</sup> e in sogdiano<sup>362</sup>.

Infine, tra le opere canoniche manichee, la formula anatematizza le *Preghiere*, alle quali vengono uniti i due salmi scritti dallo stesso Mani<sup>363</sup>. Entrambe le opere sono perse, come d'altra parte tutti gli altri scritti originali di Mani. Nonostante ciò, negli ultimi anni abbiamo assistito ad un importante avanzamento nell'identificazione e comprensione di queste due opere. Riguardo alle *Preghiere*, recentemente Iain Gardner ha ipotizzato<sup>364</sup>, attraverso il confronto tra diversi frammenti greci, arabi e medio iranici, che il testo conosciuto come *Preghiera delle Emanazioni* (Εὐχὴ τῶν προβολῶν) ritrovata a Kellis sia uno delle preghiere scritte da Mani e poi tradotta in diverse lingue successivamente<sup>365</sup>. Sui salmi, invece, i diversi frammenti rinvenuti a Turfan fanno parte di due cicli di inni, i quali sarebbero da identificarsi con i due *Salmi* menzionati tra le fonti copte. Questi inni sono stati di recente raccolti in un'edizione critica da Desmond Durkin-Meisterernst ed Enrico Morano<sup>366</sup>.

### **I libri non attestati: le Memorie e gli Apocrifi**

Entrambi i libri sono attestati per prima volta ed esclusivamente nei *Capita VII*. Rimane da chiarire se abbiano qualche equivalenza con i testi canonici del manicheismo, ma il fatto che siano menzionati da un'unica fonte rende speculativa qualunque identificazione.

---

<sup>358</sup> Ed. e trad. I. Gardner (a cura di), *Kellis Literary Texts*, vol. 2, Oxford, Oxbow Books, 2007, pp. 11-83.

<sup>359</sup> Ad esempio, CMC 64,8-65,22.

<sup>360</sup> Ad esempio, quella conosciuta come *Epistula Fundamenti*; si veda la ricostruzione di Adam, *Texte*, pp. 27-31; e Gardner, Lieu (a c.), *Manichaean Texts*, pp. 168-172.

<sup>361</sup> Ad esempio, M 731, M 733, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 258.

<sup>362</sup> Per esempio i frammenti raccolti e analizzati in C. Reck, *A Sogdian Version of Mani's Letter of the Seal*, in BeDuhn (a c.), *New Light on Manichaeism*, pp. 225-239.

<sup>363</sup> L'informazione circa il numero di salmi ci è data dall'elenco del *Salt. Bema* 241 (47,2), riportato sopra, a proposito del canone di opere manichee.

<sup>364</sup> I. Gardner, *Manichaean Ritual Practice*, soprattutto pp. 90-97.

<sup>365</sup> I. Gardner, "With a Pure Heart and a Truthful Tongue": *The Recovery of the Text of the Manichaean Daily Prayers*, in "Journal of Late Antiquity", 4/1 (2011), pp. 79-99. Sulla preghiera, si veda anche F. Bermejo, *Εὐχὴ τῶν προβολῶν (P. Kell. Gr. 98): Un texto maniqueo del s. IV*, in "Helmantica", 181 (2009), pp. 73-102; id. "I Worship and Glorify": *Manichaean Liturgy and Piety in Kellis' Prayer of the Emanations*, in A. DeConick, G. Shaw, J. D. Turner (a cura di), *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature: Essays in Honor of Birger A. Pearson* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 85), Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 249-270.

<sup>366</sup> D. Durkin-Meisterernst, E. Morano (a cura di), *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian text in the Turfan Collection* (Berliner Turfantexte 27), Turnhout, Brepols, 2010, p. viii, sull'identificazione di questi cicli d'inni con l'opera canonica di Mani.

Il nome di *Libro degli Apocrifi* è forse il più sfuggente dell'elenco. Prosper Alfàric<sup>367</sup> aveva tentato d'identificare l'opera con il più noto *Šābuhragān*, ma sebbene molto attestata in fonti manichee orientali, non sembra che quest'ultima opera sia nota nel manicheismo occidentale. In tempi più recenti, tanto Samuel Lieu<sup>368</sup> quanto Fernando Bermejo<sup>369</sup>, nei suoi commenti ai *Capita*, hanno ipotizzato che possa trattarsi di un nome alternativo in greco per il *Libro dei Misteri*, in base alla similitudine semantica tra *Misteri* e *Apocrifi*.

Per quanto riguarda il *Libro delle Memorie*, è stato frequentemente ipotizzato che si tratti di un nome alternativo per il CMC<sup>370</sup>: a sua volta, è stato anche ipotizzato che il CMC sia la prima parte del codice manicheo copto conosciuto come *Acta Apostolorum* (P15997), e pertanto, il titolo βιβλος τῶν Ἀπομνημονευμάτων potrebbe alludere a entrambi i codici.

#### **Le opere di altri autori: il libro di Adda e l'Eptalogo di Agapio.**

All'interno dell'elenco delle opere manichee, si trova anche un libro attribuito a Adda e Adimanto che si propone di confutare la validità dell'AT. Già dalle stesse fonti manichee abbiamo testimonianze della composizione di opere (al plurale) per mano di Adda<sup>371</sup>. Ciò concorda con quanto trasmesso dalle fonti greche, attraverso il commento di Fozio all'opera antimanichea di Eracliano di Calcedonia, ove si menziona che Tito di Bostra, credendo di confutare Mani, avrebbe scritto invece contro le opere di Adda. Parlando dell'opera di Diodoro di Tarso, Eracliano fa menzione di un altro libro di Adda, chiamato il *Moggio* (Μόδιος)<sup>372</sup>. Agostino d'Ipbona offre più informazioni sugli scritti di Adda, dato che dedica un libro intero, il *Contra Adimantum*, al rifiuto di una delle sue opere. Questo libro sarebbe composto da una serie di antitesi contro "la Legge e i profeti",

---

<sup>367</sup> Alfàric, *Les Écritures*, vol. II, p. 49.

<sup>368</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 269.

<sup>369</sup> Bermejo in Bermejo, Montserrat (a c.), *El maniqueísmo*, p. 496, n. 19.

<sup>370</sup> Henrichs, Koenen, *Ein Griechischer Mani-Codex*, p. 113, n. 36; W. Sundermann, *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II*, in "Altorientalische Forschungen", 13/1-2 (1986), pp. 239-317 (pp. 253-255); Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 217, 269; Bermejo in Bermejo, Montserrat (a c.), *El maniqueísmo*, p. 496, n. 20.

<sup>371</sup> M 2, trad. Klimkeit, *Gnosis*, pp. 202-205.

<sup>372</sup> Fozio, *Bibl.* 85 (65b,11-16).

che opponeva l'AT ai Vangeli e alle scritture apostoliche del NT<sup>373</sup>, il che potrebbe corrispondere al titolo del libro ricordato nei *Capita*<sup>374</sup>.

Segue un'opera che compare per prima volta negli elenchi antimanichei del V e VI secolo: l'*Eptalogo di Agapio*. Sull'autore, possediamo poche informazioni: oltre che nei *Capita*, nella *Formula Breve*<sup>375</sup> e nel *De receptione haereticorum* di Timoteo Presbitero<sup>376</sup>, l'*Eptalogo* compare solamente in opere di secoli successivi quali la *Formula Lunga*<sup>377</sup>, il *Contra Manichaeos* di Fozio<sup>378</sup> e il *Historia Manichaeorum* di Pietro Siculo<sup>379</sup>. È proprio Fozio, nella sua *Bibliotheca*, a dare l'informazione più estesa su Agapio, commentando una sua opera<sup>380</sup>. Secondo l'informazione di Fozio, Agapio avrebbe composto un testo di 23 libri e 202 capitoli, ove proclama una teologia dualistica, nella quale esiste un Principio del male chiamato materia, natura, Satana, Diavolo, Principe di questo mondo e Dio di questo eone, opposto a Dio. Inoltre, l'anima e il corpo sono opposti, essendo la prima consustanziale a Dio, e partecipi della divinità sarebbero anche il sole, la luna e l'aria. In questo testo si sosterebbe anche la trasmigrazione delle anime e il rifiuto dell'AT e dei Profeti. Nonostante ciò, Agapio sembra credere in altri dogmi come la Trinità, l'incarnazione, il battesimo, la passione, la resurrezione di Cristo, o la resurrezione dei morti nel Giudizio Finale. Non possedendo però informazioni più puntuali su questa figura, è impossibile approfondire ulteriormente.<sup>381</sup>

## I RANGHI DELLA CHIESA MANICHEA

Il secondo anatema della formula contiene un'altra particolarità: vi è conservata l'unica descrizione completa dei ranghi della chiesa manichea in greco. Si legge nel testo:

*Ἀπαντας τούτους ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω σὺν ἀρχηγοῖς αὐτῶν καὶ διδασκάλοις καὶ ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ ἐκλεκτοῖς αὐτῶν καὶ ἀκροαταῖς μετὰ τῶν ψυχῶν αὐτῶν καὶ σωμάτων καὶ τῆς ἀθέου αὐτῶν παραδόσεως.*

<sup>373</sup> Per un ipotetico tentativo di ricostruzione dello scritto si veda van den Berg, *Biblical Argument*, pp. 49-104.

<sup>374</sup> Così hanno ipotizzato Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 270; Bermejo in Bermejo, Montserrat (a c.), *El maniqueísmo*, p. 497, n. 21; van den Berg, *Biblical Argument*, p. 16; su quest'opera e sugli scritti di Adda, si vedano le conclusioni del commento all'anatema IV.

<sup>375</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>376</sup> Timoteo Presbitero, *De receptione haereticorum* (PG 86/1,21C), sotto la forma di ἡ ἐπτάλωγος Ἀλογίου.

<sup>377</sup> *Formula Lunga* III (PG 1,1465D).

<sup>378</sup> Fozio, c. *Man.* 50 (ed. Wolska-Conus, p. 137,17).

<sup>379</sup> Pietro Siculo, *Hist. ref. Man.* 67 (ed. Papachryssanthou, p. 31,28-29).

<sup>380</sup> Fozio, *Bibl.* 179 (124a23-125a9).

<sup>381</sup> Per un'analisi più completa della sua figura, Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 121-124.

*Anatematizzo tutti costoro e maledico insieme i loro capi, i maestri, i vescovi, i presbiteri, gli eletti e gli uditori, con le loro anime e corpi e loro empia dottrina.*

Se si escludono le fonti orientali<sup>382</sup>, un elenco completo delle principali gerarchie manichee si trova unicamente tra gli scritti di Agostino<sup>383</sup>, ma né in copto né in siriano si trova qualcosa di simile<sup>384</sup>.

Per una religione come il manicheismo, che codifica le sue dottrine sin dal suo creatore e che allo stesso tempo ha avuto un'espansione tanto veloce, è fondamentale lo sviluppo ugualmente rapido di una chiesa in grado di supportarla<sup>385</sup>. L'organizzazione ecclesiastica manichea è notevolmente complessa, articolandosi in due divisioni, una tra gli eletti e gli uditori e un'altra all'interno degli eletti<sup>386</sup>. Quest'ultima (i ranghi ecclesiastici propriamente detti) a sua volta è ripartita in quattro ranghi: tre maggiori, composti (in ordine decrescente) da dodici maestri, settantadue vescovi o ministri e trecentosessanta presbiteri<sup>387</sup>, e un rango minore, composto da un numero non specificato di eletti che svolgono diverse funzioni<sup>388</sup>.

---

<sup>382</sup> Si veda l'utile spiegazione sulla gerarchia manichea di Tardieu, *Manichaeism*, pp. 57-62. In ambito orientale, si vedano gli elenchi forniti nel *Compendium* cinese, trad. Haloun, Henning, *The Compendium*, p. 195; il frammento M 36, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 92-93; la descrizione di al-Nadīm, nel *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 209-210. Per le fonti, le edizioni e un percorso della ricerca sulla Chiesa manichea, si veda C. Leurini, *Per una storia degli studi sull'ecclesiologia manichea*, in C. G. Cereti, B. Melasecchi, F. Vajfdar (a cura di), *Orientalia romana 7: Varia iranica*, Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2004, pp. 137-181.

<sup>383</sup> Agostino, *Haer.* XLVI, 16 (ed. Falcioni, p. 108).

<sup>384</sup> Tra i *Kephalaia* ritroviamo tutti i nomi dei ranghi della Chiesa manichea, ma non in un elenco come nelle fonti manichee orientali. Riguardo alle fonti siriane, si veda F. Ruani, *Le manichéisme vu par Ephraïm le Syrien: analyse d'une réfutation doctrinale* [tesi di dottorato], Paris – Roma, École Pratique des Hautes Études – Università degli studi La Sapienza, 2012, pp. 424-431, dove si analizza la conoscenza di Efrem il Siro sui ranghi manichei.

<sup>385</sup> Le fonti manichee la fanno risalire proprio a Mani. Si vedano alcuni esempi in *IKe.* intro. (6,20-23) o *Salt. Bema* 241 (44,7-10).

<sup>386</sup> Per un riassunto del dibattito sull'origine della divisione del gruppo degli eletti e degli uditori, si veda C. Leurini, *The Manichaean Church. An Essay Mainly Based on the Texts from Central Asia* (Orientale Roma 1), Roma, Scienze e Lettere ISMEO, 2013, pp. 13-20 (soprattutto pp. 13-14). Le divisioni interne al gruppo degli eletti sono fatte risalire alla Chiesa cristiana mesopotamica da Tardieu, *Manichaeism*, p. 61. Sul rapporto dei ranghi con la comunità elcasaita, si veda Mimouni, *Les baptistes*, pp. 300-302.

<sup>387</sup> I motivi di questi numeri concreti sono ancora dibattuti. Tardieu, *Manichaeism*, p. 59 considera i primi due numeri come basati sulle cerchie di Gesù. I presbiteri invece corrispondono al numero di giorni in un ciclo lunare moltiplicato per il numero dei mesi solari; su questo tema, si veda C. Leurini, *The Manichaean Church between Earth and Paradise*, in BeDuhn (a c.), *New Light on Manichaeism*, pp. 169-177; id., *The Manichaean Church*, pp. 87-148.

<sup>388</sup> Questa suddivisione è riportata solamente nelle fonti orientali. Al riguardo, si veda Tardieu, *Manichaeism*, pp. 58-61.



Per quanto riguarda la figura dell'ἀρχήγος, il nome è ampiamente attestato nelle fonti greche e copte in relazione al capo della chiesa manichea<sup>389</sup>. Da una semplice ricerca della parola nelle suddette fonti, è facile accorgersi della dimensione generica che accompagna questo nome, usato tanto per personalità rilevanti o figure importanti in altri gruppi religiosi<sup>390</sup> quanto per diverse figure mitologiche<sup>391</sup>. Alla stessa maniera, anche il termine greco διδάσκαλος (maestro) è ampiamente attestato come rango ecclesiastico nel CMC<sup>392</sup>, ma è applicato anche ad altri dignitari di religioni estranee al manicheismo<sup>393</sup>, sebbene usato in un contesto non clericale<sup>394</sup>. In copto, la parola omonima è di origine egiziana (*sah*), ma viene usata in maniera analoga alla greca<sup>395</sup>.

Anche il rango del vescovo è attestato nel CMC due volte<sup>396</sup>. Nelle fonti copte, la parola omonima compare tanto nelle *Omèlie*<sup>397</sup> quanto nei *Salmi*<sup>398</sup>. Tra i documenti copti, però, si ritrova anche una seconda parola usata per designare questo rango della chiesa, cioè servitore o diacono (*šmšit*):

*Therefore, let them find this laying on of hands being esteemed in your presence; as you give the honour, and make obeisance to the teachers and the deacons and the presbyters, they whom I have laid hands on.*<sup>399</sup>

Questa distinzione tra i termini di diacono e vescovo che presenta la lingua copta è sorprendentemente rispecchiata in Agostino, il quale, nel suo elenco dei ranghi manichei, sebbene renda esplicito il rapporto di vicinanza che esiste tra i titoli, li considera cariche differenti:

*Nam ex Electis suis habent duodecim, quos appellant magistros, et tertium decimum principem ipsorum; episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis indefiniti. Habent etiam episcopi diaconos.*

<sup>389</sup>Ad esempio, *Hom.* (22,5, 50,24); *Salt. Bema* 241 (44,10).

<sup>390</sup>CMC 9,3 (a un capo non precisato della comunità elcasaita), 85,20 (in questo caso, è Mani a venire chiamato così da parte di un gruppo di battisti), 94,11 (a Elcasai), 104,1 (a capi di altre religioni genericamente).

<sup>391</sup>*IKe.* 9 (40,15), al Primo Uomo, o 10 (43,18) al Terzo Messaggero.

<sup>392</sup>Per esempio CMC 14,3, 26,6, 35,4, etc.

<sup>393</sup>CMC 46,6 (non specificato), 48,4 (predecessori di Mani), 86,19, 88,6 (maestri battisti).

<sup>394</sup>CMC 86,3, 7, 23 (in tutti i casi, Mani è considerato διδάσκαλος da parte di un gruppo di battisti).

<sup>395</sup>Per più esempi, si rimanda a Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, p. 136.

<sup>396</sup>CMC 35,4, 126,3.

<sup>397</sup>Per esempio, *Hom.* (95,8).

<sup>398</sup>Per esempio, *Salt. Bema* 226 (19,10), 241 (44,9).

<sup>399</sup>*IKe.* 9 (42,2-5), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 47. Per un eventuale uso del sinonimo siriano applicato ai manichei da parte di Efrem, si veda Ruani, *Le manichéisme vu par Ephraïm*, pp. 429-430.

*Infatti tra i loro Eletti hanno i dodici, che essi chiamano maestri, e come tredicesimo il preside di costoro; quindi hanno settantadue vescovi, che vengono ordinati dai maestri, e, senza alcuna limitazione di numero, i presbiteri, i quali sono ordinati dai vescovi. I vescovi hanno anche i diaconi.*<sup>400</sup>

Ancora oggi l'esatto rapporto tra queste due figure non è chiaro. Generalmente ritenute come due figure diverse, è stata considerata la possibilità che la figura del diacono fosse una sorta di "assistente" del vescovo manicheo<sup>401</sup>. Nel tentativo più recente di studio di queste figure, Claudia Leurini ha ipotizzato, attraverso un'analisi delle diverse parole in medio iranico, sogdiano, cinese, copto, arabo e greco, che entrambe le figure siano in verità due nomi per la stessa posizione<sup>402</sup>.

La figura del presbitero è invece ampiamente attestata nelle fonti copte (*presbuteros*), nelle *Omelie*<sup>403</sup> e nei *Kephalaia*<sup>404</sup>. In greco si ritrovano diverse attestazioni nel CMC, dove, sebbene la parola identifichi un rango ecclesiastico<sup>405</sup>, compare sempre riferita alla setta dei battisti e mai alla chiesa di Mani. Infatti, è stato notato che l'elenco dei ranghi ecclesiastici manichei che compare nel CMC propone una divisione in quattro cariche: maestri, vescovi, eletti e catecumeni<sup>406</sup>. Un tentativo di spiegazione di questa omissione è stato offerto da Cornelia Römer<sup>407</sup>: attraverso la comparazione con frammenti in altre lingue che riportano la stessa divisione del CMC, Römer ritiene che Mani, più che offrire un resoconto accurato della divisione gerarchica della sua chiesa, volesse soffermarsi sulla separazione fra eletti e uditori, organizzati in una simmetria binaria quadripartita.

La figura dell'eletto, sia come rango della gerarchia manichea, sia come una delle due grandi suddivisioni dell'intera compagine di credenti, è largamente attestata, tanto nella sua forma greca quanto nel corrispettivo copto<sup>408</sup>, e nella tradizione antimanichea la parola è presente fin dagli *Acta Archelai*<sup>409</sup>.

---

<sup>400</sup> Agostino, *Haer.* XLVI, 16 (ed. e trad. Falcioni, pp. 108-109).

<sup>401</sup> R. Lim, *Unity and Diversity Among Western Manichaeans: A Reconsideration of Mani's Sancta Ecclesia*, in "Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques", 35/2 (1989), pp. 231-250 (p. 237, n. 21).

<sup>402</sup> Leurini, *The Manichaean Church*, pp. 190-212.

<sup>403</sup> Per esempio, *Hom.* (16,17, 22,5, 44,23 80,32, 83,7).

<sup>404</sup> Per esempio *1Ke.* 9 (42,4), 38 (97,32), 80 (194,30).

<sup>405</sup> CMC 74,12, 75,22 (riferita al battista Sita), 89,6, 97,21, 103,5, 143,4 (presbiteri battisti), 155,6 (testo troppo frammentario).

<sup>406</sup> CMC 35,1-15.

<sup>407</sup> C. Römer, *Die manichäische Kirchenorganisation nach dem Kölner Mani-Kodex*, in G. Wiessner, H.-J. Klimkeit (a cura di), *Studia Manichaica II. Internationaler Kongress zum Manichäismus 6.- 10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, pp. 181-188.

<sup>408</sup> Oltre al CMC 35,6 si veda Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, p. 67.

<sup>409</sup> Ad esempio [Egemonio], *Arch.* X, 5 (ed. Beeson, p. 16,11-13) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 6 (ed. Holl, vol. III, p. 65,1-3).

Infine, come rango più basso della gerarchia compaiono gli ἀκρόαται (uditori). La parola ἀκροατής non è attestata nelle fonti manichee o antimanichee, né in greco né in copto, dove invece viene impiegata piuttosto “catecumeno” (κατηχούμενος, *n-katekhoumenos*)<sup>410</sup>, derivante dalla tradizione cristiana. Il termine ἀκροατής, invece, essendo derivato del verbo ἀκροόμαι “ascoltare, udire”, è simile a quelli utilizzati in altre lingue, che impiegano a loro volta nomi derivati da verbi indicanti l’ascoltare<sup>411</sup>.


## CONCLUSIONI

Come spiegato nel corso delle pagine precedenti, il secondo anatema dei *Capita* presenta tre elenchi diversi: quello relativo all’*entourage* di Mani, quello delle sue opere scritte, e quello dei ranghi della sua Chiesa. I primi due si discostano marcatamente da quanto riportato dalla *Formula Breve* e dalla tradizione antimanichea occidentale, mentre il terzo è l’unico del suo genere tra tutte le fonti greche a noi disponibili.

L’elenco dell’*entourage* di Mani presenta ben quattro nomi non attestati nell’eresiografia cristiana precedente, tra i quali Paapis è il più sfuggente, data l’incertezza con cui questo nome viene usato all’interno delle fonti manichee. Invece, Baraies, Salmaios e Innaios sono tutte figure ben attestate nelle fonti manichee greche e copte. Come abbiamo visto, i tre sono figure d’autorità di una parte importante dei capitoli del CMC, soprattutto Baraies. Inoltre, Innaios è il successore di Sisinnio come capo della Chiesa manichea e la figura fondamentale del foglio degli *Acta Apostolorum* (P15997) menzionato precedentemente, dove si racconta che la pace fu raggiunta attraverso una negoziazione tra Innaios e l’imperatore, auspicata dal re lakhmide Amaro, che agiva da protettore dello stesso Innaios. A Salmaios viene attribuito, oltre a un capitolo del CMC, il *Lamento* conservato nelle *Omèlie* sulla morte di Mani. In ragione di queste ricorrenze nei testi manichei, le tre figure potrebbero essere messe in rapporto con un testo compilatorio sulla vita di Mani e i primi momenti della Chiesa manichea. Werner

---

<sup>410</sup> Si veda Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, pp. 38, 71.

<sup>411</sup> Si vedano le menzioni che fa Efrem del termine  (uditore), per esempio *Hyp. I* (ed. Overbeck, p. 55,26 = Reeves, fr. 82; Ruani, *Le manichéisme vu par Ephraïm*, p. 425, n. 3, propone la lettura come termine tecnico), III (ed. Mitchell, p. 81,34 = Reeves, fr. 92, che propone la lettura come termine tecnico in p. 286, n. 123), o anche III (ed. Mitchell, p. 159,4 = Reeves, fr. 93; Ruani, *Le manichéisme vu par Ephraïm*, p. 425, n. 3, propone la lettura come termine tecnico). Per più esempi in altre lingue, si veda J. BeDuhn, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore – London, The John Hopkins University Press, 2000, pp. 26-28.

Sundermann<sup>412</sup> ha ipotizzato che queste compilazioni s'inserissero nella letteratura manichea più antica, e ha indicato il βιβλος τῶν Ἀπομνημονευμάτων riportato dai *Capita* come una delle evidenze dell'esistenza di una collezione di tradizioni sulla vita di Mani e dei suoi discepoli. Samuel Lieu<sup>413</sup> ha puntato a identificare questo libro con la letteratura rappresentata dal CMC e dagli *Acta Apostolorum*. In ogni caso, una simile opera potrebbe spiegare la comparsa di queste nuove figure tra gli allievi di Mani.

La menzione, per la prima volta, dei genitori di Mani e forse il probabile riferimento alla leggenda relativa all'origine regale del profeta potrebbero essere giustificati da una compilazione di questo tipo. I nomi dei genitori di Mani si sono conservati solamente in altre fonti più tarde, quali al-Nadīm e il *Compendium* cinese. I *Capita*, essendo la fonte più antica in cui appaiono i nomi, dimostrano che l'informazione circolava già nel VI secolo. Nonostante ciò, la formula è di molto posteriore ai racconti biografici della vita di Mani che sono preservati, e in nessuno di essi compare la madre, Karosa. Detto questo, sembra probabile che una tradizione agiografica su Mani attribuita a diverse voci autoritative fosse anche una "letteratura viva" e in continuo sviluppo lungo il tempo. Se così fosse, la figura della madre di Mani (e il suo legame con la regalità) potrebbero essersi sviluppati all'interno d'una tradizione simile.

Oltre all'innovazione rappresentata da queste figure, ci sono due errori tra i predecessori di Mani difficilmente spiegabili, uno dei quali è la menzione di Sisinnio come predecessore di Mani e non come suo successore. Come abbiamo visto, la figura di Sisinnio compare brevemente negli *Acta* per riapparire nelle formule, e la *Formula Breve* menziona Sisinnio al primo posto tra i discepoli di Mani come suo successore, mentre la *Formula Lunga* corregge i *Capita* su questo punto. Infatti, si ha l'impressione che Sisinnio sia "ricomparso" all'altezza della *Formula Breve*, e che ancora ai tempi dei *Capita* non ci fosse un'idea chiara e assestata del suo ruolo all'interno del manicheismo, come sembra dimostrare l'errore commesso nell'anatema. L'origine dell'informazione fornita dai *Capita* riguardo alla sua figura è, come detto, difficilmente spiegabile.

---

<sup>412</sup> Sundermann, *Studien*, pp. 253-255.

<sup>413</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 270.

Oltre a Sisinnio, anche la rappresentazione di Zarathustra presente ai *Capita* è sorprendente. Infatti, per ben tre volte s'insiste sulla divinità della sua figura e sulla sua associazione con il sole, e si esprime anche una visione doceta del suo corpo. Non si ritrova nulla di simile nelle fonti manichee e antimanichee.

Il secondo degli elenchi, cioè quello relativo alle opere, pur essendo il più vicino alle testimonianze di altre fonti, presenta varie differenze con esse. Oltre all'ordine di prelazione tra il *Vangelo* e il *Tesoro* (che i *Capita* mettono prima), ci sono tre punti fondamentali da segnalare: due innovazioni e una omissione.

Il βίβλος τῶν Ἀπομνημονευμάτων, come menzionato sopra, è una delle innovazioni dell'anatema. È difficile non mettere in rapporto il titolo con i nuovi nomi che compaiono tra i discepoli di Mani, ma è possibile pensare che questo libro sia stato aggiunto nella formula perché parte dell'informazione da essa riportata è estratta dallo stesso? Se si pensa alle ricorrenze di testi autoritativi all'interno della tradizione manichea, e all'importanza dei tre nomi menzionati nei *Capita*, l'opzione che i nuovi nomi di discepoli manichei fossero legati alla conoscenza di quest'opera è un'ipotesi seducente.

Più difficile è cercare un'identificazione per il Βίβλος τῶν Ἀποκρύφων. L'ipotesi di Lieu di pensare agli *Apocrifi* come un titolo greco alternativo ai *Misteri*, sebbene plausibile, non trova ulteriori riscontri. Data la genericità del suo titolo e dato che i *Capita* non aggiungono ulteriori informazioni, non possiamo affermare qualcosa di certo al riguardo.

L'importante omissione dell'anatema è invece quella del libro della *Pragmateia dei Giganti*. Questa crasi tra le due opere è l'unica che ai *Capita* manca per fornire un elenco compiuto del canone manicheo. Oltre alla *Formula Breve* e all'elenco di Timoteo Presbitero, abbiamo un'altra testimonianza degli inizi del VI secolo che dimostra la conoscenza del *Libro dei Giganti*. Secondo quanto esposto da Fozio<sup>414</sup>, Eracliano di Calcedonia aveva composto un trattato antimanicheo, nel quale si opponeva al *Vangelo*, al *Libro dei Giganti* e ai *Tesori*. Da questi indizi sembra che nel VI secolo ci fossero informazioni più concrete su quest'opera, la quale invece sembra omessa nei *Capita*. La questione è ancora più sorprendente se teniamo in conto, come vedremo nell'anatema III, che, sebbene non vi sia menzionata quest'opera, i *Capita* sono l'unica fonte cristiana in lingua greca pervenuta contenente informazioni sul mito dei giganti.

---

<sup>414</sup> Fozio, *Bibl.* 85 (65b,3-4).

Infine, è importante segnalare l'allusione fatta dall'anatema all'opera scritta da Adda e Adimanto, che confuta la validità dell'AT. Come vedremo nell'anatema IV, dedicato all'autorità veterotestamentaria e a questioni cristologiche, è esplicitamente affermato che, almeno le credenze su Cristo, sono sostenute tanto da Mani quanto da Adda/Adimanto.

L'ultimo dei tre grandi elenchi forniti dall'anatema è quello della gerarchia ecclesiastica. Come detto precedentemente, questa parte dell'anatema non ha nessun parallelo nell'eresiologia greca. Molto probabilmente, l'elenco è riconducibile a un testo della religione manichea, forse simile alle *Memorie*, che poteva contenere informazioni sui ranghi ecclesiastici.

# ANATEMA III: IL PANTHEON E LA COSMOLOGIA MANICHEA

## INTRODUZIONE

3. Αναθεματίζω τοὺς ληρώδεις τοῦ Μανιχαίου μύθους, ἀρχὰς ὑποτιθεμένου δύο, θεὸν καὶ ὕλην, ἀγαθὸν καὶ κακόν, φῶς καὶ σκότος, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ μυθευόμενον θεόν, ὃν φησιν ἔξω τοῦδε τοῦ κόσμου καθῆσθαι καὶ εἶναι τετραπρόσωπον, ὃν καὶ πατέρα τοῦ μεγέθους ἀποκαλεῖ καὶ ὃν προβαλεῖν λέγει θεοὺς δυοκαίδεκα καὶ αἰῶνας ἐπονομάσαι, ἐξ ὧν προβληθῆναι ἑκατὸν τεσσαρακοντατέσσαρας θεοὺς, οὓς αἰῶνας αἰώνων κληθῆναι, καὶ τὸν ἕτερον θεόν, ὃν φησι προβληθῆναι ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ μεγέθους, τὸν παρ' αὐτοῦ λεγόμενον Πρῶτον ἄνθρωπον, τὸν καὶ πολεμήσαντα, ὡς φησι, μετὰ τοῦ πονηροῦ, καὶ τὸν Στεφανηφόρον, καὶ τὸν θεὸν τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῦ Παρθένον τοῦ φωτός, καὶ τὸν Φεγγοκάτοχον—οὕτω γὰρ αὐτὸν ἐπονομάζει—καὶ τοὺς πέντε θεοὺς τοὺς παρ' αὐτοῦ κληθέντας πέντε φέγγη νοερά, τοὺς καὶ καταβρωθέντας, ὡς φησιν, ὑπὸ τοῦ πονηροῦ, καὶ τὸν ἀποδείραντα τοὺς πονηροὺς θεοὺς, καθὼς αὐτὸς μυθολογεῖ, καὶ ἐκ τῶν βυρσῶν αὐτῶν καὶ τῶν νεύρων ποιήσαντα τοὺς οὐρανούς καὶ ἐκ τῶν γονάτων αὐτῶν τὴν γῆν καὶ ἐκ τῶν ἰδρώτων τὴν θάλασσαν, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῦ τοῦ Μάνεντος Δημιουργόν, καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προβληθέντα, τὸν κατέχοντα τὰ δεσμὰ τῶν δεδεμένων ἀρχόντων εἰς τοὺς δέκα οὐρανοὺς, ὃν Δίκαιον ὀνομάζει κριτὴν, καὶ τὸν λεγόμενον Εἰκόνα τῆς δόξης, τὸν Ὡμοφόρον, τὸν βαστάζοντα τὴν γῆν, ὡς φησιν, ἥτις ἐστὶ σῶμα, καθὼς αὐτὸς τερατεύεται, τῶν ἐκδεδαρμένων ἀρχόντων, καὶ τὸν λεγόμενον Πρεσβύτην καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἅπαντας τοὺς θεοὺς, οὓς φησι προβεβλήσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ τετραπρόσωπου, καὶ ὅσα περὶ ἐκτρομάτων καὶ γιγάντων ἀναπλάττεται. Τοὺς μύθους τούτους ἅπαντας ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω σὺν αὐτῷ Μανιχαίῳ καὶ τοῖς εἰρημένοις ἅπασιν παρ' αὐτοῦ θεοῖς καὶ τοὺς λέγοντας ἐκ τῆς συνουσίας τῆς ὑποδειχθείσης παρὰ τοῦ Σακλᾶ καὶ τῆς Νεβρώδ γεγενῆσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐάν, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ὅσα ταῖς μανιχαϊκαῖς, μᾶλλον δὲ ταῖς γοητευτικαῖς αὐτῶν περιέχεται βίβλοις.

Anatematizzo gli sciocchi miti di Manicheo, che pone come base due Principi, Dio e materia, bene e male, luce e tenebra, e il Dio di cui narra, che dice che è collocato fuori da questo cosmo e ha quattro facce, che denomina Padre della Grandezza e che – dice – emanò dodici dei e li chiamò Eoni, dai quali furono emanati centoquarantaquattro dei, che sono chiamati Eoni degli Eoni. E l'altro Dio, che dice essere stato emanato dal Padre della Grandezza, da lui detto Primo Uomo, e che lottò, come dice, contro il male. E (anatematizzo) il Portatore della Corona, e il Dio detto da lui Vergine della Luce e il Custode dello Splendore – così infatti lo chiama – e i cinque dei chiamati da lui Cinque Splendori Intellettuali, che furono divorati, dal male. E (anatematizzo) colui che scuoiò gli dei malvagi, come egli favoleggia, e dalle loro pelli e tendini creò i cieli, dalle loro ginocchia la terra e dal loro sudore il mare, colui che è detto Demiurgo dallo stesso Mani. E (anatematizzo) il (Dio) emanato da lui, che tiene saldamente le catene degli arconti legati ai dieci cieli, che chiama Giusto Giudice, e quello detto Immagine della Gloria; l'Omoforo, che sostiene – come dice – la terra, che è corpo degli arconti che sono stati scuoiati, come narra il suo racconto inverosimile. E quello detto Anziano, e, per dirlo semplicemente, tutti gli dei, che afferma che furono emanati dal Padre dalle quattro facce, e quanto si inventa a riguardo di aborti e giganti. Anatematizzo tutti questi miti e maledico, assieme allo stesso Manicheo e a tutti quelli che lui dice dei, anche coloro che affermano che dall'unione che viene insegnata tra Sacla e Nebrod sono stati generati Adamo ed Eva, e, per dirlo semplicemente, quanto è contenuto nei loro libri di dottrina manichea, anzi: di stregoneria.

La cosmologia e mitologia manichea, così come quella gnostica o quella zoroastriana ad essa contemporanee, presenta una struttura complessa, articolata su due Principi contrapposti (luce e tenebre) e tre tempi (la separazione dei Principi della luce e della tenebra, l'unione dei due Principi nel tempo attuale e la separazione futura e definitiva). Nel racconto leggendario del secondo tempo sono descritti la prima unione di luce e tenebra e i successivi tentativi della luce di liberare la parte di sé inghiottita dalla materia: questi tentativi portano a diverse emanazioni divine dal Padre della Grandezza (luce), le quali costituiscono le molteplici divinità manichee, classificate in tre *pantheon* differenti:



1. Il primo *pantheon*, con la Madre della Vita (anche chiamata Grande Spirito), il Primo Uomo e i Cinque Splendori Intellettuali (i suoi Cinque Figli).
2. Il secondo *pantheon*, con l'Amato delle Luci, il Grande Architetto, lo Spirito Vivente (anche chiamato Demiurgo e Padre della Vita) e i suoi Cinque Figli: il Custode dello Splendore, il Re dell'Onore, Adamas, il Re della Gloria e l'Omoforo.
3. Il terzo *pantheon*, con il Terzo Messaggero (anche chiamato Ambasciatore), Gesù Splendore<sup>415</sup>, la Vergine della Luce, l'Uomo Perfetto (anche chiamato Colonna di Gloria o Grande Intelletto) e i suoi Cinque Eoni (anche i Mondi o Nomi dell'Anima), etc.<sup>416</sup>

Data la complessità del mito manicheo, va da sé che le fonti eresologiche forniscano solo un resoconto parziale della cosmologia. I ruoli di alcune delle divinità manichee menzionate sopra rimangono ignote ancora oggi.

In questo ambito si inserisce l'elenco dei *Capita VII*, al quale è dedicato tutto il terzo anatema. L'elenco costituisce la più completa trattazione sul *pantheon* manicheo a noi pervenuta tra le fonti greche antimanichee, nonché uno dei frammenti (insieme allo *Scholion XI* di Teodoro bar Konay) più completi al riguardo, dal momento che ci fornisce i nomi di tredici divinità: il Padre della Grandezza (Πατήρ τοῦ μεγέθους) con i suoi Dodici Eoni (θεοὺς δυοκαίδεκα καὶ αἰῶνας) e i suoi Centoquarantaquattro Eoni degli Eoni (ἑκατὸν τεσσαρακοντατέσσαρας θεοῦς, οὓς αἰῶνας αἰώνων κληθῆναι), il Primo Uomo (Πρῶτος ἄνθρωπος), il Portatore della Corona (Στεφανηφόρος), la Vergine della Luce (Παρθένος τοῦ φωτός), il Custode dello Splendore (Φεγγοκάτοχος) i Cinque Splendori Intellettuali (Πέντε φέγγη νοεῶν), lo Spirito Vivente o Demiurgo (Δημιουργός), il Giusto Giudice (Δίκαιος κριτής), l'Immagine della Gloria (Εἰκὼν τῆς δόξης) l'Omoforo (Ὠμοφόρος<sup>417</sup>) e il Terzo Messaggero (Πρεσβύτης<sup>418</sup>). Oltre a queste divinità, la formula riporta anche il nome delle due entità malvagie della cosmologia manichea: gli arconti Sacla (Σακλαῖ) e Nebrod (Νεβρώδ). Infine, la formula presenta anche alcune brevi

---

<sup>415</sup> Data la complessità della cristologia manichea, gli studiosi si sono spinti a distinguere al suo interno diversi "Gesù". La sua unità come personaggio mitologico, come pure il carattere più o meno "modalista" con cui veniva letta la sua figura continuano ad essere temi dibattuti ancora oggi. Su questo tema, si vedano i commenti agli anatemi IV e V.

<sup>416</sup> Per un'introduzione generale al mito manicheo, Tardieu, *Manichaeism*, pp. 75-90.

<sup>417</sup> Atlas o Atlante, nelle fonti latine. Nel manicheismo, uno dei Cinque Figli dello Spirito Vivente.

<sup>418</sup> Letteralmente "anziano". Il nome originale è Πρεσβυτής (ambasciatore), come compare nelle fonti manichee; su questo tema, si veda *infra*.

narrazioni mitologiche, come le storie dei giganti e degli aborti (ὄσα περὶ ἐκτρομάτων καὶ γιγάντων ἀναπλάττεται), e la creazione di Adamo ed Eva attraverso l'amplesso dei due arconti menzionati (ἐκ τῆς συνουσίας τῆς ὑποδειχθείσης παρὰ τοῦ Σακλᾶ καὶ τῆς Νεβρώδ γεγενῆσθαι τὸν Ἀδάμ καὶ τὴν Εὐᾶν).

## LE FIGURE MITOLOGICHE

L'anatema si apre con la figura del Πατήρ τοῦ μεγέθους (Padre della Grandezza): egli è la divinità principale del manicheismo, identificato con il Principio del bene o della luce. Tuttavia, la formula aggiunge un'informazione particolare, cioè che il Padre della Grandezza ha quattro facce (τετραπρόσωπος), che è un preciso riferimento agli attributi del Padre: divinità, luce, potere e saggezza. Sebbene la natura tetradica del Padre della Grandezza sia largamente attestata in altre fonti orientali <sup>419</sup>, questo termine compare per la prima volta nella letteratura cristiana in questa formula. Nelle fonti manichee occidentali, il ricorso a questi attributi è molto più raro. In copto, essi si trovano citati alcune volte nel *Salterio* manicheo:

*Amen, thou endurest, the **God of Truth that is in the Aeons.***

*Amen, thou endurest, the **Light that shines forth in the ships.***

*Amen, thou endurest, the **Power of God that supports the Universe.***

*Amen, thou endurest, **The Wisdom of God that makes***

*Revelation ...* <sup>420</sup>

***Amen, Amen, Amen, Amen again, the four-faced God.***

***Glory and honour to Amen, The Father of Greatness.*** <sup>421</sup>

---

<sup>419</sup> Per esempio, si veda l'inno in turchico conservato in T II D 169, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 290, che comincia enumerando i quattro attributi del Padre in maniera esattamente uguale alle fonti occidentali che vedremo più avanti: *We invoke God, Light, Power and Wisdom*. Sulle fonti orientali e bibliografia al riguardo, T. Pettipiece, *The Faces of the Father: "Pentadization" in the Manichaean "Kephalaiā" (Chapter 21)*, in "Vigiliae Christianae", 61/4 (2007), pp. 470-477. Si veda anche G. Kósa, *The Sun, the Moon and Paradise: An Interpretation of the Upper Section of the Chinese Manichaean Cosmology Painting*, in "Journal of Inner Asian Art and Archaeology", 6 (2011), pp. 179-203 (p. 182), sulla possibilità che i quattro attributi del Padre siano quattro divinità differenziate nel manicheismo orientale. Per un'analisi generale sulle rappresentazioni del Padre della Grandezza, si veda A. van Tongerloo, *The Father of Greatness*, in Preissler, Seiwert (a c.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, pp. 329-342.

<sup>420</sup> *Salt. Σαρακοσῶν* (186,9-13).

<sup>421</sup> *Salt. Heracleides* (191,12-13).

All'interno delle fonti manichee occidentali, Samuel Lieu<sup>422</sup> ha voluto vedere un possibile riferimento al Padre della Grandezza nel testo ritrovato a Kellis noto come *Preghiera delle Emanazioni*, fonte manichea del IV secolo, la quale però descrive cinque<sup>423</sup> attributi del Padre: potere, gloria, luce, parola e grandezza:

<H> εὐχὴ τῶν προβολῶν / Προσκυνῶ καὶ δοξάζω τὸν / μέγιστον π[ατέ]ρα τῶν φώτων ἐκ / καθαρᾶς ἐννοίας ἀδόλφῳ λόγῳ. Δεδό-/ ξασαι καὶ εὐφήμησαι, σὺ καὶ τὸ / σὸν μεγαλεῖον καὶ οἱ πανευφη-/ μίας αἰῶνες. Σὺ γὰρ ἐν δόξῃ τὴν / σύστασιν αὐτῶν ἐτελεσιούργησας. / Δεδόξασταί σου ἡ δύναμις καὶ ἡ δό-/ ξα καὶ τὸ φῶς σου καὶ ὁ λόγος καὶ / τὸ σὸν μεγαλεῖον ...

*Preghiera delle Emanazioni. Venero e glorifico il grandissimo Padre delle Luci con pensiero puro e con un discorso non ingannevole. Sei glorificato e lodato, tu e la tua grandezza, e gli Eoni degni della più grande venerazione. Tu infatti nella gloria hai portato a compimento la loro formazione. Sono glorificati il tuo potere e la gloria, e la tua luce e parola, e la tua grandezza...*<sup>424</sup>

Dopo il Padre della Grandezza, si trovano le entità mitologiche chiamate Δωκαίδεκα αἰῶνες (Dodici Eoni) e i Τεσσαρακοντατέσσαρα αἰῶνες αἰώνων (Centoquarantaquattro Eoni degli Eoni). Per quanto concerne i primi, essi sono ampiamente attestati nelle fonti copte, insieme all'indicazione del loro numero<sup>425</sup>; nelle fonti greche, li troviamo già negli *Acta Archelai*<sup>426</sup> e, tra le fonti contemporanee alla formula, compaiono in Simplicio di Cilicia<sup>427</sup>. Allo stesso modo, anche gli Eoni degli Eoni sono anche attestati con questo nome nelle fonti manichee<sup>428</sup>, ma è completamente assente, tanto nelle fonti manichee quanto antimanichee in qualunque lingua, il numero 144 (12x12).

<sup>422</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 273.

<sup>423</sup> Tra i *Kephalaia*, troviamo una descrizione pentadica del Padre in *1Ke*. 21 (64,29-65,2): l'elenco, pur essendo danneggiato nei punti quattro e cinque, enumera luce, profumo, e voce. Sulla pentade di attributi del Padre, P. van Lindt, *The Names of Manichaean mythological figures: a comparative study on terminology in the Coptic sources*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992 pp. 5-6; Pettipiece, *The Faces*, p. 473.

<sup>424</sup> Ed. Bermejo, *Εὐχὴ τῶν προβολῶν*, pp. 78-79 (trad. pp. 84-85). Si veda anche Jenkins, *The Prayer*, ed. p. 249, trad. p. 255. Sulla preghiera, si veda anche Gardner, *With a Pure Heart*; Bermejo, "I Worship and Glorify".

<sup>425</sup> *1Ke*. 4 (25,12-19); *Salt. Bema* 219 (1,13), 223 (9,13), *Salt. Σαρακοτῶν* (133,8-10). Si noti che nel primo, secondo e terzo passaggi citati, i Dodici Eoni sono assimilati alle ore del "primo giorno". Su questo tema, si veda il commento a Simplicio, a proposito delle dodici porte dei cieli, sezione "La cosmologia manichea". Per più menzioni, si veda van Lindt, *The Names*, pp. 17-30.

<sup>426</sup> Ad esempio, [Egemonio], *Arch.* VIII, 7 (ed. Beeson, p. 13,10) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 26,8 (ed. Holl, vol. III, p. 60,9).

<sup>427</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,475-489.

<sup>428</sup> *Salt. Bema* 223 (9,14), *Salt. ad Trinitatem / Christum* (116,28), *Salt. Σαρακοτῶν* (136,34, 144,12, 168,27), *Salt. Heracleides* (199,16).

La figura successiva menzionata dall'anatema è quella del Primo Uomo (Πρῶτος ἄνθρωπος), principale divinità redentrice della prima emanazione manichea. Quando le tenebre muovono contro la luce per inghiottirla (l'inizio del secondo tempo nel mito manicheo), il Padre della Grandezza (cioè la luce divina) emana un frammento di sé, che invia affinché lotti contro le tenebre. Questo frammento del Principio della luce prende il nome di Primo Uomo o Uomo Primordiale. La sua figura è attestata nella polemica greca già dagli *Acta Archelai* (ed Epifanio di Salamina)<sup>429</sup>.

Una divinità menzionata solo dalla formula è lo Στεφανηφόρος (Il Portatore della Corona). Questo epiteto non si trova in nessuna fonte manichea. Ciononostante, nel racconto mitologico di Teodoro bar Konay, un angelo di nome *Nhšbt* (ܢܫܒܬ)<sup>430</sup> compare davanti al Primo Uomo, portando in mano la corona della vittoria:

*E dice che uscì davanti a lui un angelo di nome Naḥšaḥbat, tenendo in mano una corona della vittoria, e, dice, diffuse luce davanti all'Uomo Primordiale.*<sup>431</sup>

L'identificazione di questa figura rimane ancora oggi irrisolta. All'interno dell'esigua bibliografia prodotta a proposito dell'angelo di Teodoro e dello Στεφανηφόρος, uno dei pochi tentativi di spiegare la figura del Portatore della Corona è quello compiuto da Aboghalsem Esmailpour<sup>432</sup>. Secondo l'ipotesi di Esmailpour, l'angelo di Teodoro sarebbe da identificare con la Donzella menzionata nei *Salmi* manichei, identificata come uno dei Cinque Splendori figli del Primo Uomo<sup>433</sup>. Inoltre, Esmailpour stabilisce una somiglianza d'attributi e funzioni tra i personaggi della Donzella, l'angelo e l'Amato delle Luci. Secondo la sua ipotesi, e dato il carattere sessuale ambiguo delle divinità manichee<sup>434</sup>, ci sarebbero indizi per supporre che la Donzella e

---

<sup>429</sup> [Egemonio], *Arch.* VII, 3, 4, VIII, 3 etc. (ed. Beeson, pp. 10,6-7, 11, 15, 12,5-6, etc.) = Epifanio *Pan.* LXVI, 25, 5, 7, 26, 3 etc. (ed. Holl vol. III, pp. 55,1-2, 56,1, 5, 58,9, etc.).

<sup>430</sup> Per le ipotetiche letture di questo nome, si veda Bermejo in Bermejo, Montserrat (a c.), *El maniqueísmo*, p. 488, n. 21.

<sup>431</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 314,2-4), trad. Contini in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. II, p. 224. Una figura anonima che appare portando la "corona della vittoria" appare anche nella raccolta di inni cinese *Xiabuzan*, IV, C132, trad. L. Rault, *L'Hymnaire manichéen chinois Xiabuzan à l'usage des Auditeurs. Un manuscrit trouvé à Dunhuang, traduit, commenté et annoté* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 94), Leiden – Boston, Brill, 2018, p. 139: *J'en appelle encore à Celui qui a ceint la couronne fleurie de l'éclatante victoire.*

<sup>432</sup> A. Esmailpour, *The Role of the Beloved of Lights in the Process of Manichaean Cosmology*, in "Central Asiatic Journal", 50/2 (2006), pp. 233-245.

<sup>433</sup> *Salt. Σαρακοστήν* (137,17-29). Si veda Esmailpour, *The Role of the Beloved of Lights*, p. 242.

<sup>434</sup> Sull'ambiguità sessuale delle divinità manichee, si veda, ad esempio, il racconto di al-Bīrūnī, *Tahqīq mā lil-Hind*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 110.

l'Amato delle Luci siano la stessa divinità<sup>435</sup>. Quest'ultima figura, divinità del secondo *pantheon* ed emanata direttamente dal Padre, è forse la divinità manichea più misteriosa: sebbene sia una delle divinità più importanti per il suo rango<sup>436</sup>, il suo ruolo nella seconda emanazione è sostanzialmente passivo, limitandosi all'emanazione del Grande Architetto, che a sua volta emanerà lo Spirito Vivente, la divinità cosmologica principale del secondo *pantheon*.

Vi sono alcune informazioni interessanti da mettere in rapporto con l'ipotesi di Esmailpour: all'interno del *Salterio* copto manicheo<sup>437</sup>, infatti, vediamo che l'Amato compare raffigurato come “portatore di corone” e “amato dagli angeli”. Il rapporto con gli angeli è confermato anche dai *Kephalaia* copti<sup>438</sup>, dove si specifica che gli angeli sono sotto il dominio proprio dell'Amato delle Luci.

Detto questo, il suggerimento di Esmailpour non può essere confermato con certezza, per via delle scarse attestazioni che abbiamo tanto per l'angelo che per l'Amato delle Luci, divinità il cui ruolo è oscuro persino all'interno delle stesse fonti manichee, sebbene esistano una serie di parallelismi chiari tra i ruoli e le raffigurazioni di questi tre nomi. Inoltre, credo che contro l'assimilazione tra queste figure si debba opporre il fatto che Teodoro bar Konay, all'interno del suo racconto mitologico, faccia menzione separata e senza alcun nesso apparente tanto dell'angelo quanto dell'Amato<sup>439</sup>.

La quarta figura è la Vergine della Luce (Παρθένος τοῦ φωτός), ben attestata tra le fonti cristiane precedenti alla formula<sup>440</sup>. Divinità della terza emanazione, il suo ruolo specifico ancora oggi non è chiaro. Infatti, nella tradizione cristiana in lingua greca, la Vergine sedusse e rubò agli arconti la luce che essi avevano inghiottito, stando a quanto compare negli *Acta Archelai* e in Epifanio (sotto il nome di Ὠραία):

*Ἡ δὲ τοῦ ἀποθανεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἔστι πάλιν αὕτη· παρθένος τις Ὠραία κεκοσμημένη, πιθανὴ πάνυ, συλᾶν ἐπιχειρεῖ τοὺς ἄρχοντας τοὺς ἐν τῷ στερεώματι ὑπὸ τοῦ ζῶντος πνεύματος ἀνενεχθέντας καὶ σταυρωθέντας, φαινομένη δὲ τοῖς ἄρρῃσι θήλεια εὐμορφος, ταῖς δὲ θηλείαις νεανίας εὐειδῆς καὶ ἐπιθυμητός. καὶ οἱ μὲν ἄρχοντες ὁπότεν ἴδωσιν αὐτὴν κεκαλλωπισμένην, οἰστροῦνται τῷ φίλτρῳ καὶ*

<sup>435</sup> Esmailpour, *The Role of the Beloved of Lights*, pp. 237-238, 242-243.

<sup>436</sup> Si veda, per esempio, il *IKe*. 7 (34,29-31), dove compare come la seconda emanazione del Padre, e il *IKe*. 25 (76,15-25), dove compare, insieme al Messaggero, la Madre della Vita, Gesù e la Vergine della Luce come una delle cinque membra del Padre.

<sup>437</sup> *Salt*. Σαρακοσιῶν (137,55-58, 144,20).

<sup>438</sup> *IKe*. 50 (126,27-28). Per altre testimonianze copte sull'Amato, si veda van Lindt, *The Names*, pp.75-77.

<sup>439</sup> Si veda bar Konay, *Schol*. XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 314,15).

<sup>440</sup> Per esempio, Efrem, *Hyp*. III (ed. Mitchell, p. 67,19-43 = Reeves, fr. 43), *Mani* (ed. Mitchell, p. 208,44-45 = Reeves, fr. 103), con il nome di ριτωω δλοδω.

μη δυνάμενοι αὐτὴν καταλαβεῖν δεινῶς φλέγονται, τῷ ἐρωτικῷ πόθῳ τὸν νοῦν ἐξαρπασθέντες. ὅταν οὖν τρεχόντων αὐτῶν ἡ παρθένος ἄφαντος γένηται, τότε ὁ ἄρχων ὁ μέγας προβάλλει τὰς νεφέλας ἐξ αὐτοῦ, ὅπως σκοτίσῃ τῇ ὀργῇ αὐτοῦ τὸν κόσμον καὶ οὗτος ἐὰν θλιβῇ πάνυ, καθάπερ ἄνθρωπος ἰδρῶν ἀποκοποῦται. ὁ δὲ ἰδρῶς αὐτοῦ ἐστὶν ἡ βροχὴ.

*Ma la causa per cui gli uomini muoiono è quest'altra. Una vergine nel fiore dell'età, che mette in mostra le sue grazie ed è tutta fascino, insidia gli arconti, che sono stati tratti e crocefissi sul firmamento, per depredarli, mostrandosi ai maschi come femmina avvenente e alle femmine come efebo bello e seducente. E gli arconti, quando la vedono prendere forme sì splendide, sono eccitati dal desiderio, ma non potendo possederla bruciano tremendamente dalla frenesia d'amore che fa perdere loro la ragione. Perciò quando essi le corrono dietro e lei si rende invisibile, allora il Grande Arconte emana dal suo corpo le nubi per ottenere colla sua ira il mondo, e parimenti, nel massimo della tensione, si scioglie in sudori come un uomo. E la pioggia è il suo sudore.*<sup>441</sup>

Il ruolo di seduttore degli arconti è generalmente attribuito al Terzo Messaggero all'interno delle fonti manichee<sup>442</sup>, ma ciò non implica che, tra i testi conservati, non ci siano alcuni riferimenti in accordo con quanto riportato dagli *Acta*. Tra le fonti occidentali, nel *Kephalaion* 95<sup>443</sup>, la Vergine viene di nuovo associata alle nuvole e alle tormenti, esito ultimo dell'eccitazione degli arconti. Inoltre, alla Vergine viene assegnato il controllo sulla zona del cosmo generalmente associata al Terzo Messaggero, come notato da Iain Gardner<sup>444</sup>. In Teodoreto di Cirro, è riportato un mito molto simile, secondo il quale gli arconti inseguivano una figura conosciuta come Θυγάτηρ τοῦ φωτός (la Figlia della Luce):

*Οὐ γὰρ κατὰ τοὺς Μάνεντος ἀσελγεστάτους μύθους, οἱ τῆς ὕλης ἄρχοντες, τῆς τοῦ φωτός ἱμερόμενοι θυγατρὸς, καὶ ταύτην καταδιώκοντες, ἰδροῦσι, καὶ τὸν ὑετὸν χορηγοῦσιν· ἀλλ' ὁ τῶν ὄλων Δημιουργὸς νεύει, καὶ τὰ νέφη συνίσταται.*

*Gli arconti della materia non provocano la pioggia sudando quando, desiderando la Figlia della Luce, la inseguono, come raccontano gli osceni miti di Mani, ma è il Demiurgo di tutte le cose che si china verso il basso e crea le nuvole.*<sup>445</sup>

<sup>441</sup> [Egemonio], *Arch.* IX, 1-3 (ed. Beeson, pp. 13,15-14,10) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 27, 1-3 (Holl, vol. III, pp. 60,13-62,5), trad. Riggi, *Epifanio*, pp. 129-131. Sul mito relativo all'origine della pioggia, si veda anche il commento all'*Homilia* I di Giovanni il Grammatico, sezione "Conclusione e polemica".

<sup>442</sup> Al riguardo, si veda quanto riportato *infra* sulla figura dell'Ambasciatore e, soprattutto, sul mito discusso nel corso dell'analisi dell'Immagine della Gloria.

<sup>443</sup> *IKe.* 95 (240,13-244,20).

<sup>444</sup> *IKe.* 95 (244,12-13); si veda il commento di Gardner, *The Kephalaia*, p. 247.

<sup>445</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* V, 10 (PG 83,488B).

Anche in Efrem, la Vergine, denominata Saggezza (سحابة), rivela la sua immagine eccitando gli arconti, i quali decidono di creare l'uomo a somiglianza di essa<sup>446</sup>. Tra le fonti in ambito persiano, abbiamo altri esempi che vengono a confermare il ruolo della Vergine (sotto il nome di *Sadwēs*) nel mito della seduzione<sup>447</sup>. Sembra pertanto che, sebbene il suo ruolo specifico non sia chiaro, tale figura abbia una parte importante nella sottrazione e trasmissione della luce inghiottita dagli arconti<sup>448</sup>.

Successivamente alla Vergine della Luce, l'anatema menziona il Φεγγοκάτοχος (Custode dello Splendore), divinità manichea della seconda emanazione e uno dei Cinque Figli dello Spirito Vivente / Demiurgo, il cui ruolo cosmologico consiste nel sostenere dall'alto i dieci cieli. I *Capita* costituiscono l'unica testimonianza di questa figura negli *antimanichaica* greci, e una delle scarsissime testimonianze nell'eresiologia cristiana in generale<sup>449</sup>.

L'anatema prosegue con la menzione dei Πέντε φέγγη νοερά (Cinque Splendori Intellettuali), i Cinque Figli del Primo Uomo, che lo accompagnano nella sua lotta contro le tenebre. Queste entità si ritrovano sotto diversi nomi in molte fonti manichee e antimanichee. Così, in fonti greche come gli *Acta* e in Epifanio, sono generalmente chiamati i Πέντε Στοιχειῶν<sup>450</sup> (i Cinque Elementi: aria, luce, acqua, fuoco e aria / materia<sup>451</sup>). L'epiteto utilizzato dall'anatema non dipende dalla tradizione eresiologicala greca, ma si avvicina di più ad un altro epiteto attestato nelle fonti copte; i Cinque

<sup>446</sup> Efrem *Hyp.* IV (ed. Mitchell, pp. 122,45-123,14 = Reeves, fr. 44).

<sup>447</sup> Si veda M. Boyce, *Sadwēs and Pēsūs*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London", 13/4 (1951), pp. 908-915; anche A. Panaino, *Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light*, in Z. Özertural, J. Wilkens (a cura di), *Der östliche Manichäismus: Gattungs und Werksgegeschichte, Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, pp. 121-132.

<sup>448</sup> È stato notato da diversi autori che forse dobbiamo presupporre che Mani fosse meno sistematico dei suoi successori e che assegnasse alcuni miti in maniera ripetuta a diverse divinità. Questo potrebbe spiegare le somiglianze di funzione tra la Vergine e il Messaggero. Su questo tema, si veda J. C. Reeves, *Manichaean Citations from the Prose Refutations of Ephrem*, in J. BeDuhn, P. A. Mirecki (a cura di), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, pp. 217-288 (p. 279, n. 71); N. A. Pedersen, J. M. Larsen (a cura di), *Manichaean Texts in Syriac: First Editions, New Editions and Studies* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Syriaca 1), Turnhout, Brepols, 2013, p. 197.

<sup>449</sup> Le eccezioni sono Agostino (*Splenditens*), c. *Faust.* XV, 5 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 250); Teodoro bar Konay (ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ), *Schol.* XI, 59 (Scher, vol. II, pp. 314,17, 315,13, etc.; *emendatio* di Adam, *Texte*, p. 19, n. 41). Per la possibile menzione al Custode in Efrem, *Mani* (ed. Mitchell, p. 208,38-39) si veda la traduzione di Mitchell, p. ccviii, n. 1.

<sup>450</sup> [Egemonio], *Arch.* VII, 3 (ed. Beeson, p. 10,7) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 5 (ed. Holl, vol. III, p. 55,2). Questo nome applicato ai Cinque Figli del Primo Uomo trova riscontro in lingua copta, per esempio in *IKe.* 5 (29,8), 10 (43,2) 59 (148,22) etc.

<sup>451</sup> Sulla lettura di questa parola, si veda Riggi, *Epifanio*, pp. 114-115, n. 1.

Intellettivi (*p-tiou n-noeron*)<sup>452</sup>. Al riguardo, in siriano troviamo due formulazioni diverse per i Cinque Splendori, entrambe più vicine ai *Capita* delle fonti greche: i Cinque Brillanti (ܟܝܘܨ ܟܥܘܨ)<sup>453</sup> oppure le Cinque Divinità Splendenti (ܟܥܘܨ ܟܥܘܨ ܟܥܘܨ)<sup>454</sup>.

Compare infine la figura del Δημιουργός (Demiurgo) o Spirito Vivente, divinità della seconda emanazione e principale autore nella creazione del cosmo<sup>455</sup>. Innanzitutto, è da notare che con la sua figura l'anatema cambia registro<sup>456</sup>: non si limita più, quindi, a menzionare semplicemente il suo nome, ma ci fornisce diverse informazioni riguardo alle sue azioni nel mito. Infatti è detto:

*..., καὶ τὸν ἀποδείραντα τοὺς πονηροὺς θεοὺς, καθὼς αὐτὸς μυθολογεῖ, καὶ ἐκ τῶν βυρσῶν αὐτῶν καὶ τῶν νεύρων ποιήσαντα τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκ τῶν γονάτων αὐτῶν τὴν γῆν καὶ ἐκ τῶν ἰδρώτων τὴν θάλασσαν, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῦ τοῦ Μάνεντος Δημιουργόν, ...*

*E (anatematizzo) colui che scuoiò gli dei malvagi, come egli favoleggia, e dalle loro pelli e tendini creò i cieli, dalle loro ginocchia la terra e dal loro sudore il mare, colui che è detto Demiurgo dallo stesso Mani.*

Tuttavia, questa divinità compare generalmente con il nome di Spirito Vivente, come avviene nelle fonti copte (*pneuma etanh*)<sup>457</sup>, siriane (ܟܥܘܨ ܟܥܘܨ)<sup>458</sup> e in quelle greche (Ζῶν Πνεῦμα)<sup>459</sup>. Le attestazioni della parola “Demiurgo” nelle fonti manichee sono invece più scarse<sup>460</sup>. Tra le fonti antimanichee, il termine è usato dal filosofo pagano Alessandro di Licopoli<sup>461</sup> e dal vescovo Tito di Bostra<sup>462</sup>, i quali usano il nome “Demiurgo” in esposizioni della dottrina manichea fortemente demitologizzate. Simplicio di Cilicia fa a sua volta uso del nome “Demiurgo”, menzionandolo insieme alla

<sup>452</sup> Ad esempio *1Ke.* 2 (20,1), 38 (92,1-2); *Salt.* *Σαρακοτῶν* (133,28, 139,26).

<sup>453</sup> Efrem, *Hyp.* IV (ed. Mitchell, p. 122,10-11 = Reeves, fr. 41).

<sup>454</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 314,11).

<sup>455</sup> Su questa figura, si veda van Lindt, *The Names*, pp. 81-90.

<sup>456</sup> A differenza della *Formula Lunga I* (PG 1,1461D), che non offre informazioni sulla sua figura.

<sup>457</sup> Si vedano tutte le attestazioni raccolte in Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, pp. 79-80. Per una raccolta delle fonti copte sullo Spirito Vivente, si veda van Lindt, *The Names*, pp. 81-88.

<sup>458</sup> Ad esempio Teodoro bar Konay, *Schol.* X, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 314,16-17).

<sup>459</sup> Ad esempio [Egemonio], *Arch.* VII, 4 (ed. Beeson, p. 10,13) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 56,3).

<sup>460</sup> Un esempio del nome in *1Ke.* 69 (167,6).

<sup>461</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* III (ed. Brinkmann, p. 6,6-8). Che il vocabolario sia demitologizzato è anche logico, dato che Alessandro impiega termini filosofici per riferirsi alle divinità manichee, come dimostra con l'espressione “ἦν ἡμεῖς καλοῦμεν”.

<sup>462</sup> In un riferimento molto ellittico in Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,28-29; su questo tema, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 187.



Madre della Vita e agli Eoni, ma senza specificare nessuna azione concreta di queste divinità<sup>463</sup>.

Il mito di come il cosmo si sia formato a partire dalle parti degli arconti è ben attestato nella polemistica cristiana, anche se, nei diversi racconti, cambia la divinità incaricata dell'atto creativo. È il caso di Efrem il Siro, che sostiene che sia stato il Primo Uomo a formare i cieli con le pelli, la terra con parti della carne<sup>464</sup> e le montagne con le ossa degli arconti<sup>465</sup>. Gli *Acta Archelai* raccontano che lo Spirito Vivente crocifisse gli arconti nel firmamento, la cui sfera è il loro corpo<sup>466</sup>; Epifanio si riferisce ai cieli fatti con la pelle degli arconti<sup>467</sup>; Giovanni Damasceno riferisce che i cieli hanno avuto origine a partire dalla carne degli arconti e le montagne dalle loro ossa<sup>468</sup>. Infine, Teodoro bar Konay, in un racconto più articolato, dice che lo Spirito Vivente diede i seguenti ordini a tre dei suoi figli (non specificati): uno avrebbe dovuto uccidere e un altro scorticare gli arconti (e il terzo?), per poi portarli alla Madre dei Viventi; costei avrebbe poi tessuto con le loro pelli undici cieli (i cieli manichei sono dieci). Infine, i corpi sarebbero stati buttati nel cosmo delle tenebre, da cui sarebbero sorte otto terre<sup>469</sup>.

Tra tutte queste narrazioni, sono i *Capita* e Teodoro ad avvicinarsi di più al racconto manicheo. Nelle fonti manichee, sono in effetti lo Spirito Vivente e la Madre della Vita le divinità creatrici del cosmo<sup>470</sup>. Inoltre, e sebbene non in maniera tanto prodiga quanto negli esempi menzionati, anche le fonti manichee riportano l'uso dei corpi degli arconti per formare il cosmo<sup>471</sup>.

---

<sup>463</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV, 475-489.

<sup>464</sup> La traduzione del brano è polemica per quanto riguarda al sostantivo usato da Efrem, ܩܘܝܘܢܐ. La parola è stata vocalizzata come *pertā* (feci) da Kessler, *Mani*, p. 279,32, ed è poi tradotta come “excrement” nell’edizione di Mitchell (p. xxxiv). M. Tardieu, *Prātā et ād’ur chez les Manichéens*, in “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, 130/2 (1980), pp. 340-341 vocalizza invece come *prātā* e, di conseguenza, traduce il concetto come “chairs désagrégées”. L’interpretazione di Tardieu, a mio avviso, è coerente con le altre testimonianze dello stesso mito, che narrano la creazione delle terre a partire dalle parti dei corpi degli arconti.

<sup>465</sup> Efrem, *Hyp.* II (ed. Mitchell, p. 11,5-19 = Reeves, fr. 45).

<sup>466</sup> [Egemonio], *Arch.* VIII, 1 (ed. Beeson, p. 11,4-6) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 8 (ed. Holl, vol. III, p. 56,8-11).

<sup>467</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 32, 3 (ed. Holl, vol. III, p. 72,19).

<sup>468</sup> Giovanni Damasceno, *c. Man.* 29,22-24.

<sup>469</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 315,7-13).

<sup>470</sup> Ad esempio, *IKe.* 17 (56,7-13). Per esempi in ambito orientale, si veda M 178, trad. W. B. Henning, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, 12/2 (1948), pp. 306-318 (pp. 311-312).

<sup>471</sup> Ad esempio *IKe.* 33 (86,18-30).

L'anatema segue menzionando il Δίκαιος κριτής (Giusto Giudice), titolo mai riportato in precedenza nelle fonti cristiane. Samuel Lieu<sup>472</sup> ha identificato questa figura con il Giudice, divinità emanata da Gesù Splendore<sup>473</sup>, ma l'identificazione non è esente da problemi. Alla stessa maniera del Demiurgo / Spirito Vivente, la formula offre alcune informazioni sulla figura<sup>474</sup>:

*... καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προβληθέντα, τὸν κατέχοντα τὰ δεσμὰ τῶν δεδεμένων ἀρχόντων εἰς τοὺς δέκα οὐρανοῦς, ὃν Δίκαιον ὀνομάζει κριτήν, ...*

*E (anatematizzo) il (Dio) emanato da lui, che tiene saldamente le catene degli arconti legati ai dieci cieli, che chiama Giusto Giudice, ...*

Questa informazione non concorda con quanto sappiamo del Giusto Giudice, dal momento che, come si è detto, questi è una divinità emanata da Gesù Splendore e pertanto appartenente alla terza generazione. Inoltre, il racconto mitologico del Giudice non è in rapporto con il mito degli arconti: il suo obiettivo consiste nel giudicare le anime degli uomini per deciderne il destino. Di questa figura, insieme al Custode dello Splendore, all'Immagine della Gloria, ai giganti e agli aborti si parlerà in maniera più approfondita nel prossimo paragrafo di questo capitolo.

Segue un'altra figura nominata come Εἰκὼν τῆς δόξης (Immagine della Gloria), della quale si parlerà ulteriormente nel prossimo paragrafo; per il momento, possiamo dire che essa fa allusione al Messaggero, che mostrerà la sua immagine agli arconti per liberare la luce in loro<sup>475</sup>. Sebbene ignota sotto questo epiteto nelle fonti antimanichee, questo non significa che la tradizione antimanichea greca non abbia raccolto risonanze del concetto dell'Immagine del Messaggero: negli *Acta Archelai* (e nel *Panarion* di Epifanio) si riporta un'informazione escatologica, secondo la quale sarà il Terzo Messaggero quello che rivelerà la sua immagine all'Omoforo, provocando così la fine del mondo:

*Μετὰ δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ τέλει λέγει καθὼς αὐτὸς ἔγραψεν· ὁ ἡπρεσβύτης, ὅταν προφάνη αὐτοῦ τὴν εἰκόνα, τότε ὁ Ὠμοφόρος ἀφήσιν ἔξω τὴν γῆν, καὶ οὕτως ἀπολύεται τὸ μέγα πῦρ καὶ ὅλον ἀναλίσκει τὸν κόσμον· ...*

---

<sup>472</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 277.

<sup>473</sup> Si veda *IKe*. 7 (35,24-25), 30 (83,4-8).

<sup>474</sup> La *Formula Lunga* I (PG 1,1461D) di nuovo omette le informazioni offerte dai *Capita*.

<sup>475</sup> Su questo tema, si veda *infra*, a proposito dell'Immagine della Gloria, del Custode dello Splendore, dei giganti e degli aborti.

*Ma dopo tutto questo, alla fine egli afferma (secondo quanto ha lasciato scritto nella sua opera) che l'Anziano, quando apparirà la sua immagine, allora l'Omoforo scrollerà dalle sue spalle la terra e così sprigionerà il grande fuoco che devasterà tutto il mondo.*<sup>476</sup>

È precisamente l'Omoforo la figura ad essere menzionata subito dopo dall'anatema. Egli è uno dei Cinque Figli dello Spirito Vivente / Demiurgo, incaricato di sostenere la terra, in maniera analoga al Custode dello Splendore, che sostiene i cieli dall'alto. L'Omoforo (Ὠμοφόρος) è il figlio del Demiurgo, meglio conosciuto nelle fonti cristiane in diverse lingue: infatti, è presente nelle fonti greche degli *Acta* e in Epifanio<sup>477</sup>, in ambito latino si ritrova in Agostino<sup>478</sup>, mentre in siriano la figura compare in Efrem<sup>479</sup> e nel racconto cosmologico di Teodoro bar Konay<sup>480</sup>.

L'ultimo membro del *pantheon* manicheo menzionato dall'anatema è il Terzo Messaggero o Ambasciatore (Πρεσβευτής). Questa divinità è la figura principale della terza emanazione, e il suo ruolo all'interno del mito è quello di avere sottratto dagli arconti la luce inghiottita dal Principio delle tenebre all'inizio del secondo tempo<sup>481</sup>. L'Ambasciatore è ben attestato nell'eresiologia cristiana: in greco negli *Acta* e in Epifanio<sup>482</sup>, in latino in Evodio di Uzala<sup>483</sup>, in siriano in Teodoro bar Konay<sup>484</sup>. È importante notare che la formula presenta la stessa particolarità degli *Acta* (e di Epifanio), che si riferiscono a questa figura con il nome di Anziano (πρεσβύτης) invece che di Ambasciatore (πρεσβευτής)<sup>485</sup>. Questa particolarità dimostra la dipendenza del contenuto dei *Capita* dalla tradizione degli *Acta*.

Infine, l'anatema si conclude facendo riferimento a due miti manichei: le storie su aborti e giganti (καὶ ὅσα περὶ ἐκτρομάτων καὶ γιγάντων ἀναπλάττεται) e la creazione di Adamo e di Eva a partire dall'unione sessuale degli arconti Sacla e Nebrod (καὶ τοὺς λέγοντας ἐκ τῆς συνουσίας τῆς ὑποδειχθείσης παρὰ τοῦ Σακλᾶ καὶ τῆς Νεβρώδ

---

<sup>476</sup> [Egemonio], *Arch.* XIII, 1 (ed. Beeson, p. 21,4-7) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 31, 4 (ed. Holl, vol. III, p. 69,12-70,2), trad. Riggi, *Epifanio*, pp. 153-155 (modificata).

<sup>477</sup> [Egemonio], *Arch.* VIII, 2 (ed. Beeson, p. 11,9) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 26, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 57,3).

<sup>478</sup> Per esempio, Agostino c. *Faust.* XV, 5 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 250).

<sup>479</sup> Per esempio Efrem, *Mani*, (ed. Mitchell, p. 208,39 = Reeves, fr. 103).

<sup>480</sup> Per esempio, Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 314,20).

<sup>481</sup> Per le sue menzioni nelle fonti copte, Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, pp. 80-81, 101, 126, 176.

<sup>482</sup> [Egemonio], *Arch.* XIII, 2 (ed. Beeson, p. 21,5, 12) = Epifanio *Pan.* LXVI, 31, 4 (ed. Holl, vol. III, pp. 69,13, 71,3), chiamato πρεσβύτης ο πρεσβύτης ὁ τρίτος.

<sup>483</sup> Per esempio, Evodio, *de fide* 17 (ed. Zycha, p. 958,1: *tertius legatus*).

<sup>484</sup> Per esempio, Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 316,2: ⲛⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ).

<sup>485</sup> Questa particolarità si ritrova anche nella versione latina degli *Acta*, in cui l'Ambasciatore è denominato *Senior* o *Senior Tertius*, come ad esempio in [Egemonio], *Arch.* XIII, 1, 2 (ed. Beeson, p. 21,21, 27).

γεγενῆσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐᾶν). Tanto Nebrod quanto (soprattutto) Sacla sono figure largamente attestate nella letteratura gnostica<sup>486</sup>.

Il ruolo antropogonico che il manicheismo attribuisce a Sacla e Nebrod è attestato, nelle fonti cristiane, in Agostino<sup>487</sup>. In ambito greco, ritroviamo menzioni attestazioni del mito manicheo sulla creazione dell'uomo negli *Acta Archelai*, senza menzione dei due nomi concreti degli arconti<sup>488</sup>. I nomi compaiono negli *antimanichaica* greci del V secolo, e infatti Teodoreto di Cirro ripropone il mito menzionando entrambi gli arconti:

*Καὶ τὸν ἄνθρωπον δὲ οὐχ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πλασθῆναι λέγουσιν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ τῆς Ὑλης ἄρχοντος· Σακλᾶν δὲ τοῦτον προσαγορεύουσιν· καὶ τὴν Εὐᾶν ὡσαύτως ὑπὸ τοῦ Σακλᾶ καὶ τοῦ Νεβρῶδ γενέσθαι· καὶ τὸν μὲν Ἀδὰμ θηριόμορφον κτισθῆναι, τὴν δὲ Εὐᾶν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον· τὴν δὲ ἀρρενικὴν παρθένον, ἣν τοῦ Φωτὸς ὀνομάζουσι θυγατέρα, καὶ Ἰωὴλ προσαγορεύουσιν, μεταδοῦναι φασι τῇ Εὐᾶ, καὶ ζωῆς καὶ φωτός· τὴν δὲ Εὐᾶν τῆς θηριωδίας τὸν Ἀδὰμ ἀπαλλάττει, ...*

*E dicono che l'uomo non fu plasmato da Dio, ma per opera dell'arconte della materia (Sacla, lo chiamano), e allo stesso modo dicono che Eva fu creata da Sacla e Nebrod. E mentre Adamo fu creato nella forma d'una bestia, Eva fu creata senza anima e immobile. La Virile Vergine, che chiamano Figlia della Luce e a cui danno nome Yoel, rese partecipe – dicono – Eva della vita e della luce. Eva quindi liberò Adamo della bestialità...<sup>489</sup>*

Il racconto di Teodoro presenta alcune divergenze con gli altri racconti antropogonici conservati<sup>490</sup>, quali la forma bestiale di Adamo o il fatto che sia Eva a risvegliarlo. La figura che compie questo risveglio è Gesù Splendore<sup>491</sup> e non la divinità conosciuta come Virile Vergine / Figlia della Luce / Yoel<sup>492</sup> nel racconto di Teodoreto.

---

<sup>486</sup> Riguardo a queste figure, si veda M. Schwartz, *From Healer to Hylē: Levantine Iconography as Manichean Mythology*, in "Journal of Inner Asian Art and Archaeology", 1 (2006), pp. 145-147; e J. D. Turner, *The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition*, in M. Scopello (a cura di), *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 62), Leiden – Boston, Brill, 2008, pp. 187-239 (pp. 199-205).

<sup>487</sup> Agostino, *Haer.* XLVI, 14 (ed. Falcioni, p. 106).

<sup>488</sup> [Egemonio], *Arch.* XII, 1-3 (ed. Beeson, p. 19,12-20,7) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 30, 5-6 (ed. Holl, vol. III, p. 68,5-13) dove si parla semplicemente di un ἄρχων. In maniera simile, anche il *Commonitorium Sancti Augustini* 4 (ed. Zycha, p. 980,21-22) menziona solamente i *principes tenebrarum*. Inoltre, gli *Acta* menzionano che gli arconti fanno l'uomo in base all'immagine del Primo Uomo, ma anche in base alle loro immagini.

<sup>489</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377D-380A).

<sup>490</sup> Per una raccolta di essi, si veda Reeves, *Heralds*, pp. 79-88.

<sup>491</sup> Ad esempio *1Ke.* 17 (56,24-26); Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, pp. 317,15-318,4); al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 195. Si sottolinea che, nel caso di al-Nadīm, c'è un'altra divinità non specificata insieme a Gesù.

<sup>492</sup> Cioè la Vergine della Luce. Sulla denominazione di Yoel, si veda Reeves, *Manichaean Citations*, pp. 280-281, n. 77.

In ogni caso, quello che a noi interessa è che Teodoreto riporti i nomi di entrambi gli arconti e li colleghi direttamente alla creazione dell'uomo<sup>493</sup>.

La *Formula Breve*, a sua volta, include entrambi i nomi degli arconti, subito dopo avere anatematizzato chi crede che Adamo non fu creato dalla terra per opera di Dio:

*Πρὸς δὲ τούτοις ἀναθεματίζω καὶ ὅσα περὶ τε ὕλης καὶ σκότους καὶ τοῦ καλουμένου Σακλᾶ καὶ τῆς Νεβρώδ καὶ περὶ διαφορῶν οὐρανῶν καὶ αἰώνων μυθολογοῦσιν.*

*Oltre a questo, anatematizzo anche quanto favoleggiano riguardo alla materia e alle tenebre, a colui che è chiamato Sacla e a Nebrod, e riguardo ai diversi cieli ed Eoni.*<sup>494</sup>

Il secondo dei miti menzionati dalla formula, quello sui giganti e gli aborti, è pressoché ignoto nelle fonti cristiane. Esistono solo alcune scarse attestazioni di queste due figure, ma esse non compaiono mai assieme. Il riferimento fatto dalla formula alle due può peraltro offrire una spiegazione coerente a gran parte degli altri personaggi mitologici non attestati precedentemente in lingua greca, cioè il Custode, l'Immagine, e il Giusto Giudice: il fatto che le quattro figure compaiano insieme suggerisce che i *Capita VII* hanno raccolto una versione di un mito manicheo ben conosciuto, che non è raccolto nelle fonti greche precedenti in nostro possesso.

### **COSMOGONIA, ANTROPOGONIA E IL MITO DEI GIGANTI: ANALISI DELLE FIGURE DELL'IMMAGINE DELLA GLORIA, DEL CUSTODE DELLO SPLENDORE, DEI GIGANTIE DEGLI ABORTI**

Le entità alle quali è dedicata questa sezione (Immagine della Gloria, Custode dello Splendore, giganti e aborti) sono figure che compaiono, all'interno della polemistica cristiana greca, unicamente nei *Capita VII*<sup>495</sup>. Tra le fonti copte, invece, le attestazioni su di esse sono piuttosto scarse, laddove però queste figure compaiono insieme nei *Kephalaia* 30-38 e nel *Kephalaion* 70. Di questi, i primi 8 capitoli esauriscono un ciclo

---

<sup>493</sup> Appaiono interessanti, però, i parallelismi presenti tra la testimonianza di Teodoreto e il racconto antropogonico della *Formula Lunga* I (PG 1,1463B-C): ... ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ Σακλᾶ τοῦ τῆς πορνείας ἄρχοντος καὶ τῆς Νεβρώδ, ἦν εἶναι τὴν ὕλην φησί, γενέσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐᾶν καὶ τὸν μὲν θηριόμορφον κτισθῆναι τὴν δὲ ἄψυχον καὶ τὴν μὲν Εὐᾶν ὑπὸ τῆς ἀρρενικῆς λεγομένης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς, τὸν Ἀδὰμ δὲ ὑπὸ τῆς Εὐᾶς ἀπαλλαγῆναι τῆς θηριωδίας.

<sup>494</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>495</sup> Fuori dalle fonti cristiane, c'è un possibile riferimento ai miti dei giganti manichei in Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* XXV (ed. Brinkmann, pp. 37,13-38,6). Sul passaggio di Alessandro, si veda Henning, *The Book of the Giants*, pp. 53-54, n. 4; G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies 24), Leiden, Brill, 1984, p. 162, n. 89.

cosmologico, nel quale si racconta la creazione e l'ordine del mondo materiale, culminante nel *Kephalaion* 38, che spiega l'ordine del mondo, le divinità che lo reggono e il rapporto tra la forma del mondo e il corpo umano<sup>496</sup>. Il *Kephalaion* 70 ripropone invece le informazioni del *Kephalaion* 38. È interessante notare che in questi due *Kephalaia* si racconta il mito degli ἐγρήγοροι (vigili), angeli che abitano la terra e che, seguendo il racconto di Gen. 6:1-4, si uniscono alle donne umane. Da questa unione nascerebbe una razza per metà divina e per metà umana conosciuta con il nome di *nephilim* (assimilati ai giganti nella tradizione greca)<sup>497</sup>. Questa storia, di provenienza giudeo-aramaica<sup>498</sup>, ebbe una grande importanza all'interno della cosmologia manichea, e infatti Mani scrisse una versione del *Libro dei Giganti* che è parte del canone ufficiale delle sue opere<sup>499</sup>. Nonostante il libro sia andato perduto, alcuni frammenti sono conservati in altri testi manichei e in entrambi i *Kephalaia* citati sopra (38 e 70) sono stati identificati, tanto da Walter Bruno Henning<sup>500</sup> quanto più recentemente da Enrico Morano<sup>501</sup>, frammenti originali del *Libro dei Giganti* manicheo. È intorno a queste figure dei giganti e degli ἐγρήγοροι che le quattro divinità di questo sottogruppo compaiono insieme.

---

<sup>496</sup> Su questo *Kephalaion*, si veda Pedersen, Larsen (a c.), *Manichaean Texts in Syriac*, pp. 214-218, ma soprattutto N. A. Pedersen, *Observations on The Book of Giants from Coptic and Syriac Sources*, in Lieu et al. (a c.) *Manichaeism East and West*, pp. 185-202 (pp. 197-202).

<sup>497</sup> Per una introduzione a queste figure mitologiche, si veda I. Fröhlich, *Giants and Demons*, in M. Goff, L. T. Stuckenbruck, E. Morano (a cura di), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 360), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, pp. 97-114.

<sup>498</sup> Come dimostra la scoperta da parte di Józef Tadeusz Milik dei frammenti di un'opera sullo stesso mito tra i frammenti di Qumran, chiamato dallo stesso Milik il *Libro dei Giganti* in parallelismo con l'opera di Mani; si veda J. T. Milik, *Turfan et Qumran: Livre des Géants juif et manichéen*, in J. Gert, H.-W. Kuhn, H. Stegeman (a cura di), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in Seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, pp. 111-127; edizioni dei frammenti in J. T. Milik, *The books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, With the Collaboration of Matthew Black, Oxford, Clarendon Press, 1976; L. T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation and Commentary* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 63), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997. Si veda anche M. Schwartz, *Qumran, Turfan, Arabic Magic, and Noah's Name*, in R. Gyselen (a cura di), *Charmes et sortilèges, magie et magiciens* (Res Orientales XIV), Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 2002, pp. 231-238; J. C. Reeves, *Jewish Lore*, pp. 51-164; J. C. Reeves, *Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library*, in J. Reeves (a cura di), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta, Scholars Press, 1994, pp. 173-203.

<sup>499</sup> Sul canone delle opere manichee, si veda il commento apposito nell'anatema II.

<sup>500</sup> Henning, *The Book of Giants*.

<sup>501</sup> E. Morano, *New Research on Mani's Book of Giants*, in Özertural, Wilkens (a c.), *Der östliche Manichäismus*, pp. 101-112.

La prima figura di cui tratteremo è quella dell'Immagine della Gloria. L'associazione più importante che possiamo stabilire si trova nelle fonti manichee copte, precisamente nei *Kephalaia* 32 e 35 e 39. Nel primo di essi, all'interno della discussione sulle sette opere del Demiurgo / Spirito Vivente, in ultima istanza si narra:

*The [sev]enth: A[t the] time when the Ambass[ador dis]pl[ayed] is glorious imag[e], the L[iving] Spirit [established] many [god]s and angels.<sup>502</sup>*

Nel secondo, si parla di come questa Immagine della Gloria fosse la prima delle opere dello stesso Ambasciatore:

*[On]ce again the enlightener speaks: At the time when the Amba[s]sa[d]or displaye[d] his image, four great wor[k]s were re[v]ealed that are very excellent and outstanding:*

*[The]first is his image that he displayed in [a] glorious [image].<sup>503</sup>*

Infine, nell'ultimo *Kephalaion*, si narrano le conseguenze della manifestazione di tale immagine:

*He displayed his glorious image, and he purified [the li]ght out of all things.<sup>504</sup>*

Nei tre casi, le parole impiegate sono il corrispettivo copto del greco εἰκών (*hikōn*) e la parola copta *eau*, equivalente alla parola greca δόξα, ampiamente attestata come epiteto nelle fonti manichee<sup>505</sup>. Il parallelismo lessicale tra la figura rappresentata in questi *Kephalaia* e la figura della formula d'abiura è esatto<sup>506</sup>.

È necessario soffermarsi sui primi due *Kephalaia*. Come detto in precedenza, essi appartengono a un ciclo narrativo, che si estende dal *Kephalaion* 30 al *Kephalaion* 38. In essi sono descritti: a) la discesa al mondo dello Spirito Vivente / Demiurgo, b) il salvataggio del Primo Uomo, c) le opere dello Spirito Vivente, d) le sue creazioni tramite i corpi degli arconti sconfitti, e) le "dieci cose" che iniziarono con la venuta del Messaggero, f) i suoi quattro lavori, g) la Grande Ruota e il Re dell'Onore (uno dei Cinque

---

<sup>502</sup> *1Ke.* 32 (86,7-9), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 89.

<sup>503</sup> *1Ke.* 35 (87,16-21), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 91.

<sup>504</sup> *1Ke.* 39 (102,30-31), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 106.

<sup>505</sup> Si veda Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, p. 96. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 278, segnala come esempio l'uso di *eau* anche per la nomenclatura copta di un'altra figura mitologica manichea ben conosciuta: la Colonna della Gloria (in greco, Στόλος τῆς δόξης).

<sup>506</sup> Si veda anche *1Ke.* 5 (28,15-25), dove c'è un'altra menzione dell'Immagine della Gloria associata al Terzo Messaggero.

Figli dello Spirito / Demiurgo), h) le tre regioni del mondo, e infine i) una comparazione tra la struttura del cosmo e il corpo umano<sup>507</sup>. Quest'ultimo capitolo (38) è uno dei *Kephalaia* dove compare il Custode dello Splendore (Φεγγοκάτοχος)<sup>508</sup>:

*And look, see! **The Keeper of Splendour** is set firm in the great mind, in the camp above the prison of the bound ones, for he brings to nothing [a]ll the gloo[om] of de[ath]. An[d a] treachery came about, and an uprising! **The sin abor[te]d, [it tangled i]n with the soul. It became mixed with this light that it expelled toward the image of the Ambassador. It went [... in the] third firmament that is above the watch-t[ower ...] the Keeper of Splendour. From that place also is tangled in with the light. It was detached and came down to that which is dry and that which is moist. It fashioned the trees [upon] the dry (land); but in the sea it immediat[ely] took form and made a great uprising in the sea.***

(Inizio del frammento appartenente al *Libro dei Giganti*<sup>509</sup>) *Again, look, see! The great King of Honour, who is the thought, he is in the thi[r]d firmament. He is made [...] with wrath. And an **uprising [came about]!** A treachery and a[n] anger happened in his camp. **The watchers (ἐγρηγόροι)** of heaven, **who came down to the earth** in his watch-district, they did all the deeds of treachery. They have revealed crafts in the world and have unveiled to people the mysteries [of] heaven (Fine del frammento). An uprising came about, and a destruction, on the earth [...] to it.*

***The Adamant [...]** the fulfillment. He is set firm upo[n ...] and a treachery came about in his camp; **the occasion when the abortions fell to the earth. They formed Adam and Eve.**<sup>510</sup>*

Secondo il racconto manicheo, il male abortisce e muove contro l'immagine del Messaggero sotto la sorveglianza del Custode dello Splendore: in questo mito, le tre figure menzionate nella formula compaiono insieme, e a questo gruppo si uniscono anche gli ἐγρηγόροι. Lo stesso mito ricompare un'altra volta nel *Kephalaion* 70, relativo alla stessa tematica trattata nel *Kephalaion* 38 (l'equivalenza tra il corpo e il cosmo):

*Affliction has come about in these five watches from time to time:*

*So, **in the watch of the Keeper of Splendour, s[in] desired to spurt up towards the image of the Ambassador. Yet, they barred it from that place, and it fell back down in shame.***

(Inizio del frammento appartenente al *Libro dei Giganti*) *Again, an earthquake and treachery occurred in the watch of the **Great King of Honour, which the watchers***

<sup>507</sup> Su questo tema, si vedano le analisi del discorso fisiologico manicheo, nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>508</sup> Per altre attestazioni del Custode, si veda, per esempio, *IKe.* 70, riportato sotto; *Hom.* (40,8); *Salt. Bema* 235 (33,5), *Salt. Σαρακωτῶν* (138,8), etc.

<sup>509</sup> I riferimenti provengono da Morano, *New Research*, p. 106; anche in Henning, *The Book of the Giants*, p. 71.

<sup>510</sup> *IKe.* 38 (92,12-93,3), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 97.



(ἐγρηγόροι) who had arisen (Fine del frammento) at the time had [...] they who were sent came down, until they were humbled.

Also, in the watch of the Adamant, the **abortions came to the earth and fashioned [the] figure of flesh.**<sup>511</sup>

Aborti, giganti, arconti ed ἐγρηγόροι devono essere considerati come gli stessi personaggi nei passi manichei citati precedentemente, derivati da una rielaborazione eclettica delle diverse tradizioni sullo stesso mito. L'analisi approfondita di questi miti è al di là dello scopo del presente studio<sup>512</sup>, ma qui ci si limiterà a riportare tre osservazioni. La prima riguarda l'identificazione tra gigante (*nephilim*) e aborto: essa è precedente al manicheismo, ed è presente già in alcune esegesi rabbiniche di Gen. 6:4<sup>513</sup>. La seconda osservazione riguarda l'identificazione tra questi giganti / aborti e gli arconti che, pur essendo già suggerita nei *Kephalaia* precedentemente citati, viene resa esplicita in altri capitoli:

*[O]nc[e again the di]sciples questioned the e[n]lightener. They say to him: All [tese a]bortions, amongst them are Saklas and his consort<sup>514</sup> and the ones whom they have served [...] they are the ones that shaped Adam and Eve.*<sup>515</sup>

Infine vi è l'assimilazione tra i giganti / aborti / arconti e gli ἐγρηγόροι, chiara già nei frammenti citati dei *Kephalaia* 38 e 70: lungo la loro discesa attraverso i diversi cieli del cosmo manicheo, si osserva come le figure mitologiche che scendono sono chiamate indistintamente ἐγρηγόροι e aborti. Adamo ed Eva, come emerge nel *Kephalaion* 56 appena citato, sono creati dall'arconte Sacla e dalla sua consorte (Nebrod). Infatti, non ci sono altre figure nella mitologia manichea in grado di ricoprire il ruolo degli ἐγρηγόροι. In un sistema dualistico come quello di Mani, il concetto di un'entità celestiale che

---

<sup>511</sup> *IKe.* 70 (171,11-21), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 191.

<sup>512</sup> Per un'analisi approfondita sul tema, si rimanda a Stroumsa, *Another Seed*, pp. 152-169; J. C. Reeves, *Manichaeans as Ahl al-Kitab: A Study in Manichaean Scripturalism*, in B. H. Reynolds, A. Lange, E. M. Meyers, R. Styners (a cura di), *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 249-265 (pp. 260-264); Pedersen, *Observations*, pp. 194-197.

<sup>513</sup> Come già notato da T. Nöldeke, *Bibliographische Anzeigen: Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients von Konrad Kessler*. 1. Band. *Voruntersuchungen und Quellen*. Berlin 1889 (XXVIII und 407 S. 8°), in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 43 (1889), pp. 535-549 (p. 536). Su questo tema, si veda Stroumsa, *Another Seed*, pp. 65-70; anche Reeves, *Jewish Lore*, pp. 23, 71-72.

<sup>514</sup> Cioè Nebrod.

<sup>515</sup> *IKe.* 56 (137,2-144,12), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 145. Leggermente più avanti, nel *IKe.* 61 (154,7) sembra che gli arconti siano chiamati *gigas*, ma il *Kephalaion* è frammentario in questo punto. Comunque, è probabile che si riferisca agli arconti stessi, data la narrazione del resto del *Kephalaion*. Per altre possibili identificazioni tra arconti e giganti, si veda Pedersen, *Observations*.

trasgredisce la propria natura viene riformulato, essendo assimilata questa figura agli agenti arcontici del Principio delle tenebre.

### **Giusto Giudice = *Rex Honoris*?**

Nella formula viene anche menzionato il Giusto Giudice (Δίκαιος κριτής), una delle tre divinità emanate dal Gesù Splendore<sup>516</sup>, la cui funzione è quella di giudicare le anime degli uomini<sup>517</sup>. Nonostante la figura sia attestata in una grande quantità di fonti copte con diversi epiteti, la formula fornisce informazioni supplementari sul Giusto Giudice, e cioè che egli sarebbe un'emanazione del Demiurgo / Spirito Vivente, e che sosterebbe le catene degli arconti nei cieli.

Questi dati sul Giusto Giudice non concordano, però, con le fonti manichee. Il Giudice è infatti un'emanazione di Gesù Splendore e pertanto della terza emanazione manichea, mentre il Demiurgo appartiene alla seconda. Inoltre, il suo ruolo è reso in maniera scorretta: nel mito manicheo il Giudice non ha nulla a che fare con gli arconti. Infine, l'inclusione del Giudice tra il Demiurgo e le figure che seguono (Immagine della Gloria, Custode dello Splendore etc.) non si accorda con il rapporto "chiuso" stabilito tra queste divinità per come lo troviamo descritto nello stesso mito. Sulla base degli attributi del Giudice di cui si fa menzione, si potrebbe ipotizzare che la figura mitologica a cui voleva alludere la formula fosse il Re dell'Onore, uno dei figli del Demiurgo, nonché divinità fondamentale nel mito dei giganti: la ribellione degli ἐγρηγόροι ebbe luogo sotto il suo dominio, e sarà proprio lui l'incaricato di soffocarla, esercitando un ruolo nel mito dei giganti manicheo parallelo a quello del Dio dell'AT<sup>518</sup>. Quest'ipotesi è fondata sul fatto che le tre caratteristiche che la formula assegna al Giusto Giudice (emanazione del Demiurgo, colui che incatena gli arconti e giudice) sono riconducibili alla figura del *Rex Honoris*.

---

<sup>516</sup> *IKe.* 7 (35,24-25).

<sup>517</sup> *IKe.* 29 (83,4-8).

<sup>518</sup> Per una compilazione delle fonti copte sulla divinità, si veda van Lindt, *The Names*, pp. 97-99. Per uno studio più approfondito, si rimanda a G. Kósa, *Who is the King of Honour and What Does He Do? Gleanings from the New Chinese Manichaean Sources*, in Team „Turfanforschung“ (a cura di), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 259-272. Questo studio è particolarmente utile, dato che l'autore si serve anche di alcune delle fonti manichee occidentali esposte precedentemente, e le compara con le attestazioni cinesi sulla figura mitologica del Re.

Che il Re dell'Onore fosse uno dei Cinque Figli del Demiurgo è attestato più volte nelle fonti manichee<sup>519</sup>. In merito a questo ruolo di incatenare gli arconti, si trovano ulteriori indizi nei *Kephalaia*. Nel *Kephalaion* 36, parlando della Grande Ruota celeste in cui sono tenuti prigionieri gli arconti, si dice:

*[Agai]n the [apostl]e speaks about **the wheel that exists in front [of the King of Honour who dwells in] the seventh firma[ment ... ] the root of the rulers above and below in a great and cruel fetter; as the entire will of the great King of Honour is placed in [it]. ... for should one of them wish to escape, he will be bound ... That wheel rese[m]bles, in this respect, a chain in front of the chief guard, for when [ ... ] in th[ose ... ] in the [ ... cha]in ...***<sup>520</sup>

Più importante ancora, nel *Kephalaion* 38, in riferimento alla fine della rivolta degli ἐγγηγόροι, leggiamo:

*Conversely, because of the treachery and the uprising that happened in the watch of the great King of Honour, which is **the watchers who came down to earth from the heavens; four angels were called upon about them. They bound the watche[r]s with an eternal chain, in the prison of the blackened ones (?). They obliterated they children from upon the earth.***<sup>521</sup>

Quest'ultima citazione è stata attribuita al *Libro dei Giganti*<sup>522</sup>. Qui, l'atto concreto di incatenamento degli ἐγγηγόροι / arconti è attribuito ai quattro angeli, anche se alcune fonti attestano che questi angeli sono subordinati al Re dell'Onore. Per esempio, Agostino, enumerando ognuno dei Cinque Figli dello Spirito Vivente, assegna questo preciso attributo al *Rex Honoris (et alterum regem honoris, angelorum exercitibus circumdatum)*<sup>523</sup>. Anche nelle fonti manichee orientali troviamo informazioni simili a quella fornita da Agostino: per esempio, questi angeli compaiono in rapporto al Re dell'Onore nelle fonti iconografiche cinesi<sup>524</sup>.

L'ultimo (e il più importante per i nostri scopi) dei ruoli attribuiti nella formula d'abiura alla figura del Re dell'Onore è quello di giudice, che spiegherebbe la confusione tra le figure mitologiche presentate nei *Capita*. Questo ruolo assegnato al Re è rintracciabile tanto nei *Kephalaia* quanto nel *Salterio* copto: in entrambi i casi, infatti, al

<sup>519</sup> Per esempio *IKe.* 37 (89,10-17), 70 (170,20-30); *Salt. Σαρακοτῶν* (138,25-39).

<sup>520</sup> *IKe.* 36 (87,33-88,27), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 92.

<sup>521</sup> *IKe.* 38 (93,23-28), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 98.

<sup>522</sup> Morano, *New Research*, p. 106. Anche Henning, *The Book of The Giants*, p. 72.

<sup>523</sup> Agostino, *c. Faust.* XV, 6 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 254).

<sup>524</sup> Per questa fonte (e altre), si rimanda allo studio sull'iconografia del *Rex Honoris* di Kósa, *Who is The King of Honour?*.

Re dell'Onore è assegnato il nome di giudice (*kritēs*) o di qualcuno legato proprio all'atto di giudicare:

*The King of Honour, the strong God, who is in the seventh heaven, judging the demons, the creatures of abyss.*<sup>525</sup>

Soprattutto, è di particolare interesse il *Kephalaion* 28, specificamente dedicato ai dodici giudici celesti:

*The [fif]th [j]udge ([k]ritēs) is the great King of Honour, he who dwells and is established in the seventh firmament. He is the judge ([k]ritēs) of all the firmaments who gives a true judgment, according to [a] judgment of righteousness, upon all powers and all the [king]doms [of the] firmaments.*<sup>526</sup>

In questo *Kephalaion* (dove ancora compare il Giusto Giudice all'undicesimo posto, sotto l'epiteto di "Giudice che dimora nell'atmosfera"<sup>527</sup>), al Re dell'Onore vengono assegnati attributi sovrapponibili a quelli del Giusto Giudice<sup>528</sup>.

Infine, ci si soffermerà su un'altra questione. Secondo la formula, gli arconti furono legati ai dieci cieli, la qual cosa però non si accorda con il fatto che il Re dell'Onore starebbe al settimo<sup>529</sup>: i tre ultimi cieli, infatti, sono sotto il dominio del Custode dello Splendore. Abbiamo visto, però, nel *Kephalaion* 28 sopra riportato, che il Re dell'Onore, nel suo ruolo di Giudice: *is the judge of all the firmaments who gives a true judgment, ..., upon all powers and all the [king]doms [of the] firmaments*. Altri frammenti possono essere messi in rapporto con questa problematica. Nei frammenti sogdiani, per esempio, si legge quanto segue:

---

<sup>525</sup> *Salt. Bema* 219 (2,9-11), ed. e trad. Allberry.

<sup>526</sup> *IKe.* 28 (80,5-9), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 82.

<sup>527</sup> *IKe.* 28 (80,29-30).

<sup>528</sup> L'epiteto di "Giudice di Giustizia" non è comunque esclusivo del Re. Si veda, per esempio, lo stesso *IKe.* 28 (79,35), dove l'epiteto viene assegnato al Grande Architetto; nel *IKe.* 19 (83,9-11) anche Mani è chiamato così.

<sup>529</sup> Si veda, per esempio, *Salt. Σαρακωτῶν* (138,34-39). La sua posizione nel settimo cielo è forse da mettere in rapporto con il gruppo di sette entità celesti composto dai cinque pianeti (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Urano) e dai due ἀναβιβάζοντες (i due nodi della luna quando l'astro attraversa l'eclittica del sole), demonizzati nel manicheismo. Su questo gruppo si veda, per esempio, *IKe.* 69 (168,1-9); M178, trad. in Henning, *A Sogdian Fragment*, pp. 312-313. Nonostante ciò, il frammento M 98 (trad. Klimkeit, *Gnosis*, pp. 225-226) esclude gli ἀναβιβάζοντες di questo gruppo e, al posto di essi, sembra includere il sole e la luna (considerati come entità buone nel dogma manicheo). Su questo tema, si veda A. Panaino, *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandeismo* (Serie Orientale Roma LXXIX), Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma, 1998, pp. 100-102. Sugli ἀναβιβάζοντες, si veda R. Beck, *The Anabibazontes in the Manichaean Kephalaia*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 69 (1987), pp. 193-196.

*Thereupon the All-maker (Wišparkar) called the Lord of the Firmaments. They seated him on a throne in the seventh heaven and made him the lord and king over all the ten Firmaments.*<sup>530</sup>

Le fonti manichee, su questo punto, sono contraddittorie. Per esempio, nel *Kephalaion* 38 riportato sopra, al Re dell'Onore sono assegnati sia il settimo che il terzo cielo:

*[... of] the great King of Honour, [who is the thought that exist i]n the seventh firmament.*

...

*It went [... in the] third firmament that is above the watch-t[ower ...] the Keeper of Splendour.*<sup>531</sup>

Di contro, nel *Kephalaion* 70, si attesta che il Re dell'Onore ha autorità solo su sette cieli:

*So, in the first watch-station above, of which the Keeper of Splendour is master, on the battlement of all works is found is authority over the three heavens. Then the ones below him [...] the great King of Honour.*

*The second watch, of which the great King of Honour is master, his own authority (extends) over the seven firmaments beneath him.*<sup>532</sup>

Data l'apparente confusione che si riscontra nelle stesse fonti manichee, non è del tutto sorprendente che l'informazione recepita dai *Capita* colleghi il Re dell'Onore con i dieci cieli. Indipendentemente da ciò, tuttavia, rimane il fatto che la figura del Giusto Giudice, di per sé, non ha alcun rapporto con i miti degli aborti e dei giganti, non interagisce con gli arconti e non è un'emanazione del Demiurgo / Spirito Vivente. L'unica figura del *pantheon* manicheo che presenterebbe tutte le caratteristiche descritte dalla formula d'abiura è il Re dell'Onore. Inoltre, in ragione delle altre divinità menzionate dalla formula, sarebbe più coerente ipotizzare che dietro al nome di Giusto Giudice vi fosse, in realtà, la figura del Re.

---

<sup>530</sup> M 178, trad. Henning, *A Sogdian Fragment*, pp. 312-313.

<sup>531</sup> *IKe.* 38 (91,23-24, 92,24-25), trad. Gardner, *The Kephalaia*, pp. 96, 97. Riguardo a questo *Kephalaion*, Kôsa, *Who is The King of Honour?*, p. 264 propone che l'ordine dei cieli sia qui da intendersi come discendente (dal decimo al primo), il che farebbe sì che il terzo cielo in ordine discendente sarebbe il settimo in ordine ascendente (dal primo al decimo).

<sup>532</sup> *IKe.* 70 (170,23-30), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 180.

## CONCLUSIONI

Il fatto che le figure dell'Immagine della Gloria, del Custode dello Splendore, degli aborti e dei giganti compaiano in greco solamente in questa formula d'abiura e che, come abbiamo visto, ci siano forti indizi del fatto che anche il Re dell'Onore comparisse insieme ad esse, non può essere una casualità. L'informazione raccolta nell'anatema ha pertanto una doppia origine: da un lato 1) le fonti eresologiche della tradizione greca, e dall'altro 2) una fonte non attestata tra gli scritti eresologici antimanichei precedenti ai *Capita*, che presenterebbe informazioni veritiere sul mito cosmogonico e antropogonico manicheo.

Rispetto al punto 1, la formula attinge alla tradizione degli *Acta Archelai*. Il riscontro più chiaro di ciò sta nel fatto che la formula non identifica il Terzo Messaggero / Ambasciatore con l'Immagine della Gloria (la sua immagine)<sup>533</sup>, ma soprattutto nel fatto che essa ripropone la particolarità degli *Acta*, i quali lo designano come Anziano (πρεσβύτης), invece che come Ambasciatore (πρεσβευτής)<sup>534</sup>.

In secondo luogo, la formula ha fatto ricorso a una nuova fonte, come proposto dal punto 2, ignota tanto a noi quanto alle fonti precedenti. Questa fonte perduta potrebbe spiegare le analogie lessicali tra i nomi contenuti nella formula d'abiura e i termini usati nelle fonti manichee copte. Oltre all'Immagine della Gloria, queste analogie si riscontrano nella figura del Custode dello Splendore o dei Cinque Splendori Intellettuali, tutti designati con termini molto simili a quelli impiegati nei *Kephalaia*, così come in relazione alla comparsa dei giganti e degli aborti, non attestati nella tradizione greca precedente<sup>535</sup>.

Nonostante queste somiglianze, la fonte diretta da cui ha attinto la formula non sembra essere stata manichea, per alcuni evidenti errori dottrinali contenuti in questo anatema: infatti, l'attribuzione al Giusto Giudice delle caratteristiche che spettano invece al Re dell'Onore e la mancata associazione dell'Ambasciatore alla sua immagine sono omissioni troppo importanti per essere derivate da una fonte manichea. In ragione di tutto

---

<sup>533</sup> Gli *Acta* associano il Messaggero e la sua immagine unicamente in un passo escatologico, in XIII, 1 (ed. Beeson, p. 21,4-7), ma non nel mito della seduzione degli arconti.

<sup>534</sup> [Egemonio], *Arch.* XVIII, 1 (ed. Beeson, p. 21,5) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 31, 4 (ed. Holl, vol. III, p. 69,12).

<sup>535</sup> Sulla denominazione dello Spirito Vivente come Demiurgo, è difficile sapere se il nome è derivato da una fonte manichea o no. Ci sono, come detto a proposito della sua figura, alcune testimonianze del nome Δημιουργός tra le fonti manichee, ma il nome potrebbe anche provenire dalla denominazione che gli eresologi hanno dato allo Spirito, in ragione del suo ruolo nel racconto mitologico manicheo.

ciò, possiamo ipotizzare che la formula abbia attinto da una fonte cristiana greca che a sua volta faceva riferimento a brani del racconto cosmogonico e antropogonico manicheo, i quali contenevano alcuni passaggi allusivi al mito dei giganti.

Tra i racconti manichei che radunano le caratteristiche citate sopra, possiamo annoverare diversi frammenti orientali di tema cosmogonico e antropogonico<sup>536</sup>, con i quali si può mettere in rapporto quanto menzionato dai *Capita*. Nonostante ciò, la fonte con cui l'anatema presenta le maggiori somiglianze è il racconto mitologico manicheo esposto da Teodoro bar Konay. Il racconto di Teodoro, oltre ad essere l'unica altra fonte che contenga informazioni sulla figura del Portatore della Corona, è anche una delle poche fonti a menzionare il Custode dello Splendore<sup>537</sup>, e una delle poche a citare gli aborti<sup>538</sup> e il loro legame con la creazione dell'uomo nel mito manicheo:

*E Ašaqlūn, il figlio del re dell'Oscurità, disse agli aborti: "Datemi i vostri figli e le vostre figlie, e io farò per voi una forma come quella che avete visto". Glieli portarono a glieli diedero, ma egli divorò i maschi e diede le femmine a Nebroel, sua moglie.*

*Allora Nebroel e Ašaqlūn si unirono insieme, ed ella rimase incinta di lui e partorì un figlio, cui mise nome Adamo; rimase (ancora) incinta e partorì una figlia, cui mise nome Eva.<sup>539</sup>*

Il racconto di Teodoro sui manichei è suddiviso in una parte generale relativa alla biografia di Mani e alle sue opere, e una seconda contenente i passaggi cosmogonici e antropogonici. Com'è stato ipotizzato da Stephen Gero, oggi è generalmente accettato che tra le sue fonti per lo *Scholion* XI si trovasse un opuscolo eresiologico siro-orientale del VI secolo (il secolo in cui fu redatta la formula d'abiura), il quale conteneva scritti di

---

<sup>536</sup> Per alcuni esempi, si vedano M 7980-7984, trad. Klimkeit, *Gnosis*, pp. 228-234; M 141+6795, trad. E. Morano, *Manichaean Sogdian Cosmogonical Texts in Manichaean Script*, in C. Hao (a cura di), *Competing Narratives between Nomadic People and their Sedentary Neighbours: Papers of the 7th International Conference on the Medieval History of the Eurasian Steppe Nov. 9–12, 2018 Shanghai University, China*, Szeged, University of Szeged, 2019, pp. 195-214 (pp. 201-203).

<sup>537</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 314,17, 315,13). Si vedano anche gli scritti agostiniani, dove il custode è menzionato, per esempio in *c. Faust.* XV, 5 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 250).

<sup>538</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 317,5, 7, 9). Sugli aborti, si vedano anche Agostino, *c. Faust.* VI, 8 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 74); *Commonitorium Sancti Agostini* IV (ed. Zycha, p. 982,25); *Prosperi Anathematismi* V (PL 65,24D-25A).

<sup>539</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 317,9-15), trad. Contini in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. II, p. 227.

Epifanio di Salamina, corredati da altre fonti<sup>540</sup> (nonostante ciò, non si può affermare con assoluta certezza che quella parte sia estratta dello stesso opuscolo<sup>541</sup>).

Detto questo, e nonostante le somiglianze, ci sono alcune differenze tra i racconti che meritano una piccola menzione. Lasciando da parte le diverse omissioni di divinità che i documenti presentano l'uno rispetto all'altro (spiegabili forse sulla base della trasmissione dei testi), ci sono anche alcune divergenze:

- 1) Mentre i *Capita* attestano una sola Vergine, Teodoro dice che il Messaggero ne emanò dodici<sup>542</sup>, ognuna rappresentante d'una virtù. Le vergini di Teodoro sono attestate tanto nelle fonti occidentali come nelle fonti orientali, legate anche al mito della seduzione degli arconti<sup>543</sup>. Il carattere concreto del rapporto stabilito tra la singola Vergine e le Dodici non è ancora chiarito<sup>544</sup>.
- 2) Mentre nei *Capita* è il Demiurgo / Spirito Vivente a compiere la creazione del mondo, in Teodoro esso diede ordine a tre dei suoi figli (non specificati) che uno uccidesse e l'altro scorticasse gli arconti (e il terzo?)<sup>545</sup>, e che insieme li portassero alla Madre della Vita, la quale avrebbe poi tessuto undici cieli con le pelli, mentre i loro corpi sarebbero stati gettati e da essi sarebbero state composte otto terre<sup>546</sup>. Riguardo alla Madre della Vita e allo Spirito Vivente, entrambe le divinità, come detto a proposito del Demiurgo, sono associate alla creazione del cosmo. Inoltre, è da considerare lo stretto rapporto che sembra stabilirsi tra le due figure. In alcuni casi, lo Spirito Vivente è chiamato "Padre

---

<sup>540</sup> Su questo tema, si veda S. Gero, *Ophite Gnosticism according to Theodore Bar Koni's Liber Scholiorum*, in J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G. J. Reinink (a cura di), *Symposium Syriacum IV: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10-12 September, 1984)* (Orientalia Christiana Analecta 229), Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987, pp. 265-274 (p. 266).

<sup>541</sup> Su questo tema, si veda E. Hunter, *Syriac Sources and Manichaeism: A Four Hundred Year Trajectory*, in van den Berg et al. (a c.), *In search of Truth*, pp. 291-300 (p. 295), che suggerisce anche la possibilità che il racconto fosse stato ottenuto direttamente dai manichei della sua epoca.

<sup>542</sup> Teodoro bar Konay, *Schol. XI*, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 316,12-26).

<sup>543</sup> Oltre a Teodoro, si vedano, per esempio, *I Ke. 4* (25,22); *Salt. Bema 235* (33,4), *Salt. Σαρακοτῶν* (133,16 138,15). Per le fonti orientali, si veda Panaino, *Sadwēs*.

<sup>544</sup> Per gli autori che le identificano, si veda la bibliografia citata in Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 274-275. Panaino, *Sadwēs*, pp. 126-127, ha proposto che le Dodici Vergini siano la trasfigurazione simbolica della stessa Vergine, che si muove in maniera parallela alle dodici costellazioni dello zodiaco (cioè gli arconti incatenati) seducendole.

<sup>545</sup> Sul terzo non è detto nulla. Un'informazione simile è riportata negli *Acta VIII*, 1 (ed. Beeson, p. 11,4-5) = Epifanio, *Pan. XLVI*, 25, 8 (ed. Holl, vol. III, p. 56,8-11), secondo i quali lo Spirito Vivente, dopo aver creato il mondo, indossò altre tre potenze, e portò gli arconti in cielo per crocifiggerli. Nello stesso capitolo (VIII, 2), viene menzionato solamente l'Omoforo tra i suoi Cinque Figli. Teodoro bar Konay, invece, subito dopo il passo sulla creazione del mondo, fa menzione del Custode dello Splendore, dell'Omoforo e del Re dell'Onore, i tre figli menzionati anche dai *Capita*. Sebbene i loro ruoli non siano chiari, forse è a queste tre divinità che si fa riferimento.

<sup>546</sup> Teodoro bar Konay, *Schol. XI*, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 315,9-13).



della Vita”<sup>547</sup>, mentre in altri la Madre della Vita è chiamata “Grande Spirito”<sup>548</sup>. Sembra pertanto che si ritenesse esservi tra i due un rapporto fortemente funzionale, legato alla creazione del cosmo<sup>549</sup>.

- 3) Più importante ancora è il fatto che mentre i *Capita* menzionano insieme i giganti e gli aborti, in Teodoro manca la prima figura: nel racconto del vescovo non ci sono tracce di questo vocabolario mitologico tipico del mito dei giganti.
- 4) In rapporto con il punto precedente, nei *Capita* il Re dell’Onore (sotto il nome di Giudice) incatena gli arconti ribelli al cielo, mentre nel racconto di Teodoro il Re solamente sorveglia il cosmo dal suo posto in mezzo ai cieli<sup>550</sup>. Non c’è nessuna allusione alla ribellione degli ἐγγήγοροι avvenuta sotto il suo dominio, né il Re ha nulla a che fare esplicitamente con gli arconti oltre alla suddetta sorveglianza<sup>551</sup>.

In base a queste differenze, mi sembra più plausibile che Teodoro e i *Capita* abbiano raccolto due interpretazioni diverse di uno stesso mito. A questo punto, è interessante notare come, attraverso la letteratura manichea, ci siano esempi della ricorrenza degli stessi miti, ma rielaborati per inserirsi meglio in diverse narrative e tematiche, come Nils Arne Pedersen ha recentemente notato a proposito di due *Kephalaia* (il 38, citato più volte nello scritto, e il 135) che contengono passaggi del *Libro dei Giganti*<sup>552</sup>. Nel caso concreto della fonte manichea che potrebbe celarsi dietro alle informazioni presenti nei *Capita*, il mito dei giganti sembra essere stato inserito e rielaborato all’interno di una narrativa cosmogonica e antropogonica.

---

<sup>547</sup> Si veda il riferimento cosmologico in *1Ke.* 19 (60,27-29), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 64: *The second saving is that of the Liv[ing] Spirit, since whe[n] the Father of Life and [the] Mother of [Li]fe constructed [the ...] and [w]orlds [... wo]rlds ...*. Si veda anche il *1Ke.* 9 (39,25-26, 40,1), dove compaiono come Padre della Vita e Madre dei Viventi. Su questo tema, si veda l’analisi dell’*excursus* di Simplicio, a proposito delle due figure, sezione “Le divinità manichee”.

<sup>548</sup> Si veda, per esempio, l’allusione cosmologica nel *1Ke.* 39 (102,26-28), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 106: *After the Man had ascended, the Father of Life and the Great Spirit set things in order, and the worlds above and below*. Anche *1Ke.* 24 (72,28-32), dove compaiono entrambi come Grande Spirito e Spirito Vivente.

<sup>549</sup> Su questo tema, si veda F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, vol. I: *La cosmogonie manichéenne, d’après Théodore bar Khôni*, Bruxelles, Lamertin, 1908, pp. 14-15; e soprattutto T. Pettipiece, *Many Faced Gods: Triadic (Proto-)Structure and Divine Androgyny in Early Manichaean Cosmogony*, in “Open Theology”, 1 (2015), pp. 245-254 (pp. 247-249).

<sup>550</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 315,16-18)

<sup>551</sup> Tranne che si intenda che fosse uno dei tre figli dello Spirito Vivente menzionati precedentemente.

<sup>552</sup> Pedersen, *Observations*, pp. 197-202.

È difficile sapere fino a che punto questa fonte contenesse altri miti inseriti nella suddetta narrativa. Oltre alla figura dei giganti, attira l'attenzione il fatto che la fonte dei *Capita* doveva conoscere quanto meno il nome del Giusto Giudice, confuso con il Re dell'Onore. In che modo la formula è venuta a sapere di questa divinità? Un'opzione sarebbe che il testo manicheo originale da dove fu stratta l'informazione includesse un brano cosmologico più esteso sull'ordine del mondo. Nel *Kephalaion* sui dodici giudici (28) già citato, il Re è il quinto giudice mentre il Giusto Giudice è l'undicesimo<sup>553</sup>; nel *Kephalaion* seguente, sui diciotto troni (29), il Re e il Giudice compaiono nei troni settimo e ottavo di questo mondo<sup>554</sup>. In questo *Kephalaion*, il Giudice compare con l'epiteto di Giudice della Verità, assimilabile anche al giudizio di verità assegnato al Re dell'Onore nel *Kephalaion* 28, citato in precedenza. Nonostante ciò, anche se la parte in cui compariva il Giusto Giudice fosse un *excursus* cosmologico simile a quelli dei *Kephalaia* menzionati, rimane il dubbio sul perché i *Capita* non raccolgano altre divinità certamente più importanti nella cosmologia manichea. Dato il limite delle informazioni fornite dalla formula, è difficile approfondire ulteriormente.

### **Il mito dei giganti e il Βίβλος τῶν Ἀποκρύφων?**

Si apre qui un piccolo spazio per segnalare un'ipotesi interessante che, però, non è dimostrabile. È stato notato nelle conclusioni dell'anatema II che i *Capita*, essendo l'unico testo contenente informazioni sul mito dei giganti, sono anche l'unica fonte greca (tra quelle analizzate) che, menzionando l'elenco delle opere manichee, non faccia allusione a nessuna opera relativa ai giganti. Come si è visto, tanto la *Formula Breve*<sup>555</sup> quanto l'elenco di Timoteo Presbitero<sup>556</sup> menzionano un libro conosciuto come Ἡ τῶν Γιγάντων Πραγματεία (*La Pragmateia dei Giganti*), che sembra una crasi tra due opere di Mani: *La Pragmateia* e il *Libro dei Giganti*. Le altre opere canoniche, invece, sono menzionate tanto nei *Capita* quanto negli altri due elenchi, mentre nessuno menziona il *Libro degli Apocriphi* citato nei *Capita*.

---

<sup>553</sup> *IKe.* 28 (80,5, 29-30).

<sup>554</sup> *IKe.* 29 (83,2-8).

<sup>555</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>556</sup> Timoteo Presbitero, *De receptione haereticorum* (PG 86/1,21C).

C'è un'ulteriore fonte da considerare insieme a quelle menzionate: l'opera antimanichea di Eracliano di Calcedonia, appartenente alla fine V - inizio VI secolo. Secondo quanto riportato da Fozio, Eracliano, nella sua opera antimanichea:

*Ἀνατρέπει δὲ τὸ παρὰ τοῖς Μανιχαίοις καλούμενον εὐαγγέλιον καὶ τὴν Γιγάντειον βίβλον καὶ τοὺς Θησαυρούς*<sup>557</sup>.

*(Egli) rifiuta quello che è chiamato Vangelo dai manichei, e il Libro dei Giganti e i Tesori.*<sup>558</sup>

Fozio non fornisce ulteriori informazioni sul contenuto che Eracliano rifiuta, per cui non possiamo sapere *cosa* intendesse Eracliano per *Libro dei Giganti*, né se questo testo contenesse informazioni simili a quelle della fonte usata dai *Capita*. Dall'informazione fornita dalle fonti, si può dedurre che l'eresiologia greca, dalla seconda metà del V secolo in poi, abbia coscienza di una serie di leggende sui giganti all'interno del manicheismo e che esse avessero un libro proprio, ma non sembra che si conoscessero in concreto i contenuti di queste leggende. Invece, i *Capita* sembrano possedere informazioni sul contenuto (almeno parziale) di questo mito, ma, curiosamente, non menzionano nessun libro con un titolo che possa avere a che fare con queste leggende.

In ragione di tutto questo, è possibile che il Βίβλος τῶν Ἀποκρύφων sia la fonte da cui sono estratti i riferimenti cosmogonici e antropogonici dei *Capita*? Se così fosse, la formula sta forse sovrapponendo il *Libro degli Apocrifi* con la *Pragmateia dei Giganti* / *Libro dei Giganti*? Ciò spiegherebbe perché i *Capita* non riportino nel loro elenco il *Libro dei Giganti*.

---

<sup>557</sup> Per informazione sui *Tesori*, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 178.

<sup>558</sup> Fozio, *Bibl.* 85 (65b2-4).

## ANATEMA IV: IL MANICHEISMO, L'ANTICO TESTAMENTO E LA CRISTOLOGIA

### INTRODUZIONE

4. Αναθεματίζω τοὺς εἰρηκότας ἢ λέγοντας ἢ λέξοντας δύο ἀρχὰς ἡγουν δύο φύσεις, μίαν ἀγαθοῦ καὶ μίαν κακοῦ, καὶ τοὺς ἀθετοῦντας ἢ καὶ ἐνυβρίζοντας Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τοὺς ἁγίους πατριάρχας, καὶ Ἰὼβ τὸν ἀοίδιμον καὶ τὸν θειότατον Μωϋσέα καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν θεσπεσίους προφήτας Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ καὶ Σαμουὴλ καὶ Δαυὶδ καὶ Ἡλίαν καὶ τοὺς λοιπούς, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην διαβάλλοντας καὶ βλασφημοῦντας τὸν ἀληθινὸν θεόν, τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργόν, τὸν εἰς τὸ Σινᾶ ὄρος φανέντα Μωϋσεῖ καὶ εἰπόντα *Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν* (Es. 3:15) καὶ δεδωκότα τὸν νόμον αὐτῷ, καὶ μὴ ὁμολογοῦντας τὸν αὐτὸν εἶναι θεὸν παλαιᾶς τε καὶ νέας διαθήκης, ἓνα μόνον ἀληθινὸν θεόν, ἀγαθὸν καὶ δημιουργὸν καὶ παντοκράτορα, τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸν σὺν αὐτῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐκ μὴ ὄντων καὶ μηδαμοῦ μηδαμῶς ὄντων τῆ ῥοπῇ τοῦ θελήματος παραγαγόντα τὰ σύμπαντα καὶ μήτε ὕλης δεηθέντα τῆς μὴ οὔσης, μήτε βυρσῶν καὶ νεύρων καὶ σωμάτων καὶ ιδρώτων τῶν πονηρῶν ἀρχόντων τῶν μήτε ὄντων, μήτε γενομένων, καὶ τοὺς λέγοντας δοκῆσει πεφανερῶσθαι τῷ κόσμῳ καὶ ἀσωμάτως ἐν ὁμοιώσει ἀνθρώπου τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, καὶ μὴ ὁμολογοῦντας αὐτὸν σεσαρκῶσθαι ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τῆς ἐκ Δαυὶδ καταγομένης, σάρκα τὴν ἀνθρωπίνην καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν, καὶ τελείως ἐνανθρωπήσαι καὶ τεχθῆναι ἐξ αὐτῆς, οὐκ ἐπαισχυνθέντα ἐνναμηνιαῖον χρόνον οἰκῆσαι μόρια, ἅπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησεν, κἂν διαρρήγνυνται ὁ Μανιχαῖος καὶ οἱ τούτου μαθηταί, Ἀδδᾶς καὶ Ἀδείμαντος, σὺν Ἑλλησι καὶ Ἰουδαίοις ἀπιστοῦντες τῷ μυστηρίῳ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, ἵνα μὴ ἀθρώως φανεῖς καὶ δίχα κυοφορίας καὶ γεννήσεως τῆς ἐκ γυναικὸς φάσμα μᾶλλον καὶ οὐκ ἀλήθεια νομισθῆ, δι' ἣν αἰτίαν ἐπὶ τριακοστὸν ἔτος ἀνθρώποις συναναστραφῆναι πρὸ τοῦ βαπτίσματος ἀναγέγραπται, οὕτω τε ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ ἁγιωτάτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ βαπτισθῆναι ἐν Ἰορδάνῃ ποταμῷ καὶ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ πατρός, τοῦ μόνου ἀγαθοῦ καὶ ἀληθινοῦ θεοῦ, μαρτυρηθῆναι ὡς αὐτὸς εἶπεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὁ θεὸς ἀληθινὸς καὶ ὁμοούσιος αὐτῷ, σαρκώσει τῆ ἐκ παρθένου γενόμενος ἄνθρωπος μετὰ τοῦ μεῖναι

θεός, αὐτὸς ὁ βαπτισθεὶς καὶ οὐχ ἕτερος ἐν ᾧ ἠδύοκησεν. Ἀναθεματίζω οὖν τοὺς ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα φρονοῦντας καὶ ἄλλον μὲν λέγοντας εἶναι τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας, ὃν καὶ γεννητὸν ἀποκαλοῦσιν Ἰησοῦν, τὸν καὶ βαπτισθέντα, ὃν καὶ βεβυθίσθαι τερατεύονται, ἕτερον δὲ εἶναι τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος ἀνελθόντα καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς μαρτυρηθέντα, ὃν ἀγέννητον ἀποκαλοῦσι Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ φέγγος προσονομάζουσιν ἐν σχήματι ἀνθρώπου φανέντα, τὸν μὲν τῆς κακῆς ἀρχῆς, τὸν δὲ τῆς ἀγαθῆς μυθολογοῦντες.

4. Anatematizzo quelli che hanno proclamato, proclamano o proclameranno due principi ovvero due nature, una del bene e una del male, e quelli che disprezzano o persino oltraggiano Abramo, Isacco e Giacobbe, i santi patriarchi, e Giobbe il celebrato, e il molto divino Mosè, e i profeti ispirati da Dio posteriori a lui: Giosuè figlio di Nun e Samuele e Davide ed Elia e gli altri, e in una parola quelli che calunniano l'Antico Testamento e bestemmiano il vero Dio, il creatore di questo tutto, che apparve a Mosè nel monte Sinai e disse *Io sono colui che sono* e che diede la Legge a Lui. E (anatematizzo) quelli che non professano che il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento è lo stesso, uno, unico e vero Dio, buono, creatore e onnipotente, Padre del nostro signore Gesù Cristo, che insieme a Lui e allo Spirito Santo, *ex nihilo* e dall'assoluto nulla, per l'impulso della volontà fece procedere ogni cosa, e né ebbe bisogno della materia inesistente, né di pelli né di tendini né di corpi né di sudori dei malvagi arconti, che né esistono né furono creati. E (anatematizzo) quelli che dicono che il nostro Signore Gesù Cristo, l'unigenito Figlio di Dio, si è manifestato nel mondo in apparenza e in modo non corporeo con aspetto di uomo, e quelli che non professano che egli si è incarnato per opera della Santa e Madre di Dio e Sempre Vergine Maria, discendente da Davide, carne umana e consustanziale a noi, s'incarnò completamente e nacque da Lei. E non si vergognò di abitare per nove mesi alcune parti del corpo, che di fatto lui aveva creato senza oltraggio; anche se si adirano Manicheo e i discepoli di costui, Adda e Adimanto, che insieme a pagani e giudei non credono nel mistero della santa incarnazione. Affinché non si ritenesse che fosse apparso improvvisamente e separatamente da gravidanza e nascita da una donna – piuttosto come un'apparizione dunque che come verità –, per questo motivo è stato scritto che prima del battesimo visse fino ai trent'anni insieme agli uomini, per opera di Giovanni, santissimo Prodromo e Battista, fu battezzato nel fiume Giordano, e dal Padre Celeste, l'unico buono e vero

Dio, fu testimoniato che egli era suo Figlio, vero Dio e consustanziale a Lui, divenuto uomo nell'incarnazione per mezzo di una vergine, pur rimanendo allo stesso tempo dio; proprio quello che fu battezzato e non un altro, fu colui nel quale (Dio) si compiacque. Anatematizzo dunque quelli che pensano qualcosa di diverso da ciò, e che dicono che uno è quello nato da Maria, che anche chiamano "Gesù generato", il battezzato – e si inventano pure che lui è stato sommerso –, e che un altro è quello che risalì dall'acqua e che ricevette la testimonianza da parte del Padre, che chiamano "Gesù Cristo ingenerato" al quale conferiscono il titolo di "Splendore", apparso in forma di uomo, favoleggiando che l'uno appartiene al Principio malvagio, l'altro a quello buono.

Nella struttura generale degli anatemi, il primo sembra funzionare come introduzione alla tematica, il secondo, invece, si occupa dell'organizzazione interna del manicheismo, della struttura della sua chiesa e del canone delle scritture, il terzo è specificamente dedicato alla cosmologia manichea, e il quarto anatema apre la problematica del rapporto tra i manichei e le Scritture, presentando una doppia tematica: una prima parte condanna il rifiuto manicheo dell'AT, e una seconda parte apre il discorso cristologico – tematica che prosegue anche nel quinto anatema. La prima delle questioni è ben nota alla polemistica cristiana: la visione manichea, molto negativa nei confronti della creazione del cosmo materiale, non può attribuire al Principio del bene gli avvenimenti narrati nella *Genesi* e nella tradizione veterotestamentaria in generale. Pertanto, le scritture ebraiche, e le storie dei profeti là contenute, sono ascritte al Principio del male, il quale è identificato con il Dio dell'AT. Il "Dio degli ebrei" è così contrapposto al Dio del Nuovo Testamento<sup>559</sup>, il che implica una revisione di tutto il canone biblico. Sebbene la formula ci fornisca un'affermazione di carattere assai generale su cosa venisse rifiutato dal manicheismo, essa nomina però una serie di personalità veterotestamentarie, che suggeriscono che la formula abbia attinto a una fonte più informata in merito al rapporto tra i manichei e l'AT di quanto non appaia a un primo sguardo.

Il secondo dei temi trattati dal quarto anatema è la cristologia. La concezione di Gesù all'interno del manicheismo è ancora oggi uno dei soggetti più dibattuti tra i vari dogmi della Religione della luce. La configurazione di Gesù come Apostolo della luce e divinità allo stesso tempo, il suo ruolo nella salvezza della luce divina inghiottita, la sua

---

<sup>559</sup> Il che non esclude, come si vedrà, che il manicheismo accetti diversi racconti neotestamentari.

incarnazione in un corpo materiale, e l'evoluzione delle credenze manichee su Cristo al contatto con le comunità cristiane del Mediterraneo e della Mesopotamia sono temi sui quali, attualmente, non esiste un consenso accademico generale. Questa complessità del Gesù manicheo ha portato all'adozione da parte degli studiosi di diversi nomi per ognuno dei ruoli che la figura di Gesù svolge nel racconto manicheo<sup>560</sup>. La formula si concentra in particolare su due ruoli specifici:

- Gesù Splendore, divinità appartenente alla terza emanazione. Nel suo carattere come divinità redentrice assomiglia ad altre, come quella del Primo Uomo o del Terzo Messaggero.
- Gesù Apostolo o “storico”, uno degli apostoli della luce (insieme a Zoroastro, Buddha e Mani), e trasposizione terrena di Gesù Splendore. Sul rapporto tra questi due Gesù si sviluppa la problematica relativa al suo corpo, cioè se l'incarnazione di Gesù fosse soltanto apparente, o se egli prese veramente carne mortale<sup>561</sup>.

Le complesse sfaccettature del Gesù manicheo (soprattutto da un punto di vista cristiano) sono raccolte dalla formula in quello che appare come un piccolo ciclo neotestamentario, che ruota intorno a due eventi fondamentali: il battesimo (anatema IV) e la crocifissione (anatema V).

## IL RIFIUTO DELL'ANTICO TESTAMENTO

L'anatema inizia con la condanna di coloro che non riconoscono l'AT:

*... καὶ τοὺς ἀθετοῦντας ἢ καὶ ἐνοβρίζοντας Ἀβραὰμ ... καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην διαβάλλοντας ...*

*... e quelli che disprezzano o persino oltraggiano Abramo, ... e in una parola quelli che calunniano l'Antico Testamento ...*

---

<sup>560</sup> Per un riassunto generale della questione e per i principali studi al riguardo, si veda M. Franzmann, *Jesus in the Manichaean Writings*, London – New York, T & T Clark, 2003, pp. 7-11. Si veda anche L. Cirillo, *From Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light*, in van Tongerloo, Cirillo (a c.), *Il Manicheismo*, pp. 47-53; S. Toda, *Some Observations on Greek Words in Coptic Manichaean Texts*, in Lieu et al. (a c.), *Manichaeism East and West*, pp. 242-248 (pp. 246-247) per le eventuali equivalenze tra le cristologie elcasaita e manichea.

<sup>561</sup> Oltre a queste figure, si possono citare le altre quattro proposte dagli studiosi: Gesù *Patibilis*, Gesù Bambino, Gesù Luna e Gesù Escatologico. Su questo tema, si veda W. Sundermann, *Christianity v. Christ in Manichaeism*, in *Encyclopædia Iranica*, vol. V/5, pp. 335-339, edizione in linea: <https://iranicaonline.org/articles/christianity-v> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).

La tematica del rifiuto dell'AT è una delle più attestate in assoluto nella polemica antimanichea. Essendo uno dei pilastri principali degli *antimanichaici* cristiani, ci sono pervenute ampie sezioni dedicate tanto a sottolineare questo credo quanto alla difesa delle Sacre Scritture<sup>562</sup>. Data l'importanza di questa tematica, gli studi accademici hanno per lungo tempo accettato il rifiuto tassativo dell'AT da parte dei manichei. Nonostante ciò, la scoperta di diverse fonti originali manichee, e soprattutto del CMC, ha messo in rilievo la complessità della questione, che ha più sfumature rispetto al semplice rifiuto categorico<sup>563</sup>. È grazie al CMC che sappiamo che Mani fu cresciuto in una comunità giudeo-cristiana come quella elcasaita, ed è sempre il CMC ad alludere a diverse scritture apocrife a tema veterotestamentario usate dal manicheismo con citazioni dalle apocalissi di Adamo, Sethel, Enosh, Seth ed Enoc, figure dell'AT a cui, insieme ad altri come Noè<sup>564</sup>, è attribuito il ruolo di profeti dal manicheismo<sup>565</sup>. A queste informazioni si uniscono altre narrazioni manichee, come l'uso e adattamento del mito dei giganti, racconto mitologico basato per altro sull'AT<sup>566</sup>, o l'interpretazione del racconto dell'*Esodo* che si intravede in uno dei frammenti conservati nelle *Synaxeis*<sup>567</sup>.

In tempi più recenti, però, la storiografia ha iniziato a rivolgere una maggiore attenzione al rapporto tra manicheismo e Scritture ebraiche<sup>568</sup>, che ha portato alla pubblicazione nel 2017 di *The Old Testament in Manichaean Tradition*, come parte del *Corpus Fontium Manichaeorum*, a cura di Nils Arne Pedersen, René Falkenberg, John M. Larsen e Claudia Leurini, che raccoglie in un solo volume tutti i riferimenti ai versetti dell'AT presenti nelle fonti manichee in diverse lingue. Il volume, che procede analizzando versetto per versetto, dimostra che, invece che essere rifiutato *in toto*, l'AT ebbe un ruolo prominente nella configurazione della dottrina manichea.

---

<sup>562</sup> Tra i tanti esempi, si possono annoverare diversi passi di Agostino, come *Contra Faustum* IV, 15, 22, 25, etc., i due libri del *De Genesi contra Manichaeos*, il *De Genesi ad litteram imperfectus*, tutto il libro III del *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra, i capitoli 78-79 della sezione dedicata ai manichei (XLVI) nel *Panarion* di Epifanio, etc.

<sup>563</sup> Per una visione riassuntiva degli studi sull'AT e il manicheismo, si veda E. Moiseeva, *The Old Testament in Fourth-Century Christian-Manichaean Polemic*, in "Journal of Late Antiquity", 11/2 (2018), pp. 274–297 (pp. 274-277).

<sup>564</sup> *Salt. Σαρακοστῶν* (142,6), ed. e trad. Allberry: *Enosh also and Noah, Shem ...*

<sup>565</sup> Al riguardo, si rimanda alla parte dell'anatema II dedicata a Baraies (sezione "I discepoli di Mani") e la bibliografia riportata.

<sup>566</sup> Si rimanda all'analisi svolta nell'anatema III, a proposito delle figure dei giganti e degli aborti.

<sup>567</sup> Funk, *Mani's Account*, p. 123-126; anche in Shokri-Foumeshi *Mani's Living Gospel*, pp. 207-208.

<sup>568</sup> Si vedano, per esempio, gli studi di Reeves, *Heralds*, 5-64; Smagina, *The Manichaean Cosmogonical Myth*; e più recentemente, E. Moiseeva, *Genesis as a Hidden Source of Manichaeism*, in "Scrinium" 3 (2017), pp. 199-212; id., *The Old Testament*.



Nella tradizione greca, il primo riferimento a noi pervenuto circa l'accostamento di AT e manicheismo proviene dal pagano Alessandro di Licopoli. Nella sua opera vi sono due menzioni al riguardo, che sono in apparenza contraddittorie: nella prima si dice che i manichei derivino le loro conoscenze tanto dall'AT come dal NT, considerati sacri; nella seconda, invece, parlando della figura di Gesù nel manicheismo, l'autore arriva alla conclusione che sia illogico il rifiuto manicheo dell'AT:

*οἱ τὰς παρ' αὐτοῖς γραφὰς παλαιάς τε καὶ νέας ὑποστησάμενοι—θεοπνεύστους εἶναι ὑποτιθέμενοι— ...*

*I quali, accettando le scritture antiche e nuove presso di loro – suggerendo che siano ispirate da Dio— ...*<sup>569</sup>

*πῶς οὖν τὴν λεγομένην παλαιὰν ἅπασαν ἱστορίαν ἐκβάλλουσιν;*  
*Come mai quindi rigettano tutta la detta storia antica?*<sup>570</sup>

La contraddizione di Alessandro in questi passi è interessante, dato che, in quanto pagano, la sua percezione delle Scritture è necessariamente diversa. Innanzitutto, sorge la domanda su *cosa* intendesse Alessandro con “storia antica” e con “scritture antiche”. Come abbiamo visto, è noto che il manicheismo abbia fatto uso della letteratura apocriфа derivata dall'AT, come nota André Villey nella sua edizione dell'opera di Alessandro<sup>571</sup>. Inoltre, l'interesse di Alessandro, in quanto pagano, non può essere rivolto all'accuratezza nell'esegesi biblica o alla difesa delle Scritture *canoniche*. Sarebbe pertanto plausibile tanto che egli stesse facendo qui un'allusione ad alcuni passi dell'AT che i manichei tendevano ad accettare, quanto che si tratti di un riferimento indiretto all'uso degli scritti apocriфи da parte dei manichei.

Nella tradizione cristiana, sono gli *Acta Archelai* l'opera che segna la linea guida per il resto dell'eresiologia. La critica alla concezione manichea dell'AT è, insieme alla cristologia e alla concezione di Mani come Paraclito, uno dei tre punti principali dell'opera. L'esposizione degli *Acta* descrive i rapporti tra il Principio del male, i dogmi e i profeti dell'AT nella maniera seguente:

---

<sup>569</sup> Alessandro di Licopoli, *Trac. Man.* V (ed. Brinkmann, p. 8,25-27).

<sup>570</sup> Alessandro di Licopoli, *Trac. Man.* XXIV (ed. Brinkmann, p. 35,8-9).

<sup>571</sup> Villey, *Alexandre*, pp. 193-196. Anche Reeves, *Prolegomena*, p. 256 afferma che l'ostilità del manicheismo è contro il canone “ortodosso” dell'AT.

*τὸν δὲ λαλήσαντα μετὰ Μωυσέως καὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν ἱερέων τὸν ἄρχοντα λέγει εἶναι τοῦ σκοτούς· ὥστε ἔν εἰσι καὶ τὸ αὐτὸ οἱ τε Χριστιανοὶ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἐθνικοί, τὸν αὐτὸν θεὸν σέβοντες. ἐν γὰρ ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ ἕξαπατᾷ αὐτούς, οὐκ ὦν ἀληθείας θεός. διὰ τοῦτο οὖν ὅσοι ἐπ' ἐκεῖνον ἐλπίζουσι τὸν θεὸν τὸν μετὰ Μωυσέως λαλήσαντα καὶ τῶν προφητῶν, μετ' αὐτοῦ ἔχουσι δεθῆναι, ὅτι οὐκ ἤλπισαν ἐπὶ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας. ἐκεῖνος γὰρ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν ἐλόλησε μετ' αὐτῶν.*

***Colui invece che parlò a Mosè, ai giudei e ai sacerdoti, soggiunge che è l'arconte delle tenebre; di modo che fanno una sola ed identica cosa sia i cristiani, sia i giudei, sia i pagani, dal momento che adorano questo stesso Dio. È lui infatti che li seduce con le sue concupiscenze, perché non è il Dio di verità. Per conseguenza tutti quelli che sperano in lui, nel Dio che parlò con Mosè e con i profeti, finiranno legati a lui proprio perché non hanno posto le loro speranze nel Dio della verità: infatti egli non fece che assecondarne la concupiscenza, quando parlò con essi.***<sup>572</sup>

L'AT è pertanto opera del Diavolo, il quale, ingannando i profeti veterotestamentari, plasmò i suoi principi nelle Scritture. Conseguenza logica è il rifiuto della Legge mosaica da parte del manicheismo, tematica anch'essa ricorrente nella polemistica antimanichea. Prova di ciò è fornita dalla lettera inviata dal presbitero Diodoro al vescovo Archelao (*Arch.* XLIV-XLV):

*Legem Moysi, ut breviter dicam, dicebat hic non esse dei boni, sed maligni principis nec habere eam quicquam cognationis ad novam legem Christi, sed esse contrariam et inimicam, alteram alteri obsistentem.*

*Per dirlo brevemente, quest'uomo diceva, che la Legge di Mosè non è del Dio buono, ma del Principe malvagio, e non ha alcun rapporto con la nuova Legge di Cristo, ma è contraria e nemica, opponendosi l'una all'altra.*<sup>573</sup>

Altri esempi simili rivelano pertanto una visione manichea che rifiuta la verità dell'AT, e con essa la Legge mosaica e i suoi proclamatori. Queste asserzioni ricorrono frequentemente all'interno dell'eresiologia cristiana, e compaiono nelle opere di autori quali Tito di Bostra, Epifanio di Salamina, Diodoro di Tarso, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Agostino d'Ipbona, Girolamo di Stridone e molti altri<sup>574</sup>.

---

<sup>572</sup> [Egemonio], *Arch.* XII, 4-5 (ed. Beeson, pp. 20,13-21,3) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 31, 2-3 (ed. Holl, vol. III, p. 69,4-11), trad. Riggi, *Epifanio*, pp. 153-155. Si veda anche [Egemonio], *Arch.* XV, 9 (ed. Beeson, pp. 24,30-25,1).

<sup>573</sup> [Egemonio], *Arch.* XLIV, 6 (ed. Beeson, p. 65,3-6).

<sup>574</sup> Per riferimenti al riguardo, si veda il commento al terzo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, soprattutto gli esempi riportati in rapporto Rm. 4:15 e 5:20.

Gli *Acta* mostrano anche un'altra faccia della vicenda: sebbene l'immagine generale circa il rapporto tra il manicheismo e l'AT sia in linea con quanto espresso negli esempi precedenti, in altri punti dell'opera si menziona un approccio alle scritture che, pur essendo ad esse contrario, risulta meno belligerante:

***Sed et ea quae in prophetis et lege scripta sunt ipsi nihilominus adscribenda sunt; ipse est enim qui in prophetis tunc locutus est, plurimas eis de deo ignorantias suggerens temptationes et concupiscentias. ... quae omnia ad ipsum pertinent Satanam et ad prophetas eius, quae transformare voluit in patrem Christi et scribere pauca quaedam vera, ut per haec etiam cetera, quae sunt falsa, crederentur.***

***Ma anche le cose scritte nei libri dei profeti e nella Legge sono tuttavia ascritte a Lui (Satana); Perché lui è quello che allora parlò nei profeti, suggerendo molte idee ignoranti di Dio, tentazioni e concupiscenze. ... appartengono allo stesso Satana e ai suoi profeti tutte queste cose che volle trasferire nel Padre di Cristo, scrivendo alcune poche verità, cosicché anche le altre, che sono false, fossero credute.***<sup>575</sup>

A differenza degli esempi precedenti, questo passo degli *Acta* (e che da un certo punto di vista ricorda quanto detto da Alessandro di Licopoli) propone un'idea che ammette quantomeno una parte di verità all'interno dell'AT. Questa seconda visione trova un altro breve riscontro in Epifanio che, parlando delle profezie su Gesù presenti nell'AT<sup>576</sup>, si esprime in termini simili agli *Acta*:

*... ἐχεθύμως δέ, φησιν, ὀλίγα περὶ τοῦ Χριστοῦ προεφήτευσεν, ἵνα διὰ τῶν ὀλίγων πιστοποιήσῃ πιθανολογήσας.*

*... Poi, a malincuore, secondo l'affermazione di Mani, fece poche profezie sul Cristo affinché in esse, anche se poche, trovasse delle prove quando cercava degli argomenti persuasivi.*<sup>577</sup>

Tito di Bostra, che nel libro III della sua opera antimanichea insiste sul duro rifiuto dell'AT da parte dei manichei, sostiene anche che essi si servono di Gen. 1:2 per giustificare la loro cosmologia, come già notato da Pedersen<sup>578</sup>:

---

<sup>575</sup> [Egemonio], *Arch.* XV, 9-10 (ed. Beeson, pp. 24,30-25,5).

<sup>576</sup> Per altri esempi Sulle profezie di Gesù nell'AT, si vedano, per esempio, Serapione di Thmuis, *c. Man.* LX; [Egemonio], *Arch.* L, 2, LI, 1 (ed. Beeson, pp. 73,21-26, 74,25-29).

<sup>577</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 70,3-4 (ed. Holl, vol. III, p. 111,20-21) trad. Riggi, *Epifanio*, p. 313. Altro esempio in 72, 1-4 (ed. Holl, vol. III, p. 113,8-21).

<sup>578</sup> Pedersen et al., *The Old Testament*, p. xxxv.

*Or, ce qui est écrit dans la Genèse, que la terre était tohou wabohou (Gen. 1:2), est pris en vain par ceux de Mani (comme preuve) que la terre est un étant, parce qu'elle était (bel et bien) venue à l'existence, car l'Écriture commence par dire : Au commencement Dieu fit le ciel et la terre (Gen. 1:1).<sup>579</sup>*

Qual è dunque la ragione di questa apparente contraddizione? In tempi recenti è stato ipotizzato che dei passi come quelli visti sopra dimostrano due correnti di pensiero diverse all'interno del manicheismo: una prima, rappresentata dallo stesso Mani, che, pur considerando l'AT come opera del Principio del male, permetteva l'esegesi di alcuni dei suoi passaggi; e una seconda, successiva, rappresentata dal suo discepolo Adda<sup>580</sup>, più severa nei confronti delle Scritture. A questo punto, è necessario notare che una delle particolarità della formula (anatema II) è precisamente la menzione di un'opera di Adda / Adimanto contro la Legge, Mosè e gli altri profeti (τὴν κατὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ ἁγίου Μωϋσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν Ἀδδᾶ καὶ Ἀδειμάντου συγγραφὴν). In questo anatema, i nomi di Adda / Adimanto sono menzionati insieme a Mani come sostenitori di alcune delle credenze esposte:

*... κἄν διαρρήγνυνται ὁ Μανιχαῖος καὶ οἱ τούτου μαθηταί, Ἀδδᾶς καὶ Ἀδειμάντος, σὺν Ἑλλήσι καὶ Ἰουδαίοις ἀπιστοῦντες τῷ μυστηρίῳ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, ...*

*... anche se si adirano Manicheo e i discepoli di costui, Adda e Adimanto, che insieme a pagani e giudei non credono nel mistero della santa incarnazione.*

Sebbene i nomi vengano menzionati a proposito dell'incarnazione e non dell'AT, è difficile non mettere in rapporto questa informazione con l'autore Adda / Adimanto, conosciuto da Agostino e dalla stessa formula per avere scritto un'opera specificamente indirizzata contro l'AT. Certamente, Mani cresce in un momento e un ambiente religioso in cui il canone delle Scritture è ancora dibattuto<sup>581</sup>. Però, con l'espansione del manicheismo nell'Impero romano, la religione deve sviluppare risposte e argomenti sulla base del canone in uso negli ambienti cristiani imperiali, e Adda, come missionario

---

<sup>579</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* IV, 111,1-4, trad. Roman, Schmidt, Poirier, *Titus de Bostra*, p. 469.

<sup>580</sup> Pedersen et al., *The Old Testament*, pp. xxxiv-xxxv; Moiseeva, *The Old Testament*, pp. 285-292. Infatti, J. BeDuhn, *Biblical Antitheses, Adda, and the Acts of Archelaus*, in BeDuhn, Mirecki (a c.), *Frontiers of Faith*, pp. 131-147, ha dimostrato che la lettera di Diodoro a Archelao, riportata parzialmente sopra come esempio di considerazione "severa" del AT, sembra riportare le idee di Adda. Inoltre, è stato notato da diversi autori che la differenza tra Mani e Adda riguardo all'AT può avere la sua origine in un influsso marcionita in Adda. Al riguardo, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 177-254; BeDuhn, *Biblical Antitheses*, pp. 139-142; van der Berg, *Biblical Argument*, pp. 153-157, 172-173.

<sup>581</sup> Su questo tema, si veda J. BeDuhn, *Manichaean Biblical Interpretation*, in P. M. Blowers, P. W. Martens (a cura di), *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 399-414 (pp. 401-402).

all'interno dello stesso Impero, è la figura adeguata a portare avanti questa evoluzione nell'ambito manicheo occidentale.

Riguardo alla condanna dell'AT esposta nella formula, essa non è un semplice rifiuto generico dell'autorità veterotestamentaria, e l'anatema elenca invece una serie di personaggi specifici appartenenti a tre tipologie, ovvero Abramo, Isacco e Giacobbe (i patriarchi), Mosè e il resto dei profeti veterotestamentari, e poi il singolo Giobbe<sup>582</sup>:

*... καὶ τοὺς ἀθετοῦντας ἢ καὶ ἐνυβρίζοντας Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τοὺς ἀγίους πατριάρχας, καὶ Ἰὼβ τὸν αἰοίδιμον καὶ τὸν θεϊότατον Μωϋσέα καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν θεσπεσίους προφήτας Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ καὶ Σαμουὴλ καὶ Δαυὶδ καὶ Ἡλίαν καὶ τοὺς λοιπούς, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην διαβάλλοντας καὶ βλασφημοῦντας τὸν ἀληθινὸν θεόν, ...*

*e quelli che disprezzano o persino oltraggiano Abramo, Isacco e Giacobbe, i santi patriarchi, e Giobbe il celebrato, e il molto divino Mosè, e i profeti ispirati da Dio posteriori a lui: Giosuè figlio di Nun e Samuele e Davide ed Elia e gli altri, e in una parola quelli che calunniano l'Antico Testamento e bestemmiano il vero Dio, ...*

Riguardo ai patriarchi, la prima cosa da notare è il fatto che la formula li cita singolarmente, mentre per i profeti la condanna manichea è estesa a tutto il gruppo (καὶ τοὺς λοιπούς) posteriore a Mosè, e non solo ai nomi menzionati. La scelta dei tre personaggi, figli l'uno dell'altro, può dipendere dal fatto che alcuni dei punti più ripudiati dal dogma manicheo hanno il loro fondamento nel racconto veterotestamentario riguardante queste tre figure: il primo di essi è l'Alleanza tra il Dio dell'AT e Abramo. Il rapporto tra Dio e Abramo si fonda sul desiderio di quest'ultimo di avere una discendenza, e la promessa fatta da Dio ad Abramo (Gen. 13:16: *Renderò la tua discendenza polvere della terra: se uno può contare la polvere della terra, potrà contare anche i tuoi discendenti*; Gen. 15:5: *Guarda il cielo e conta le stelle, se riesci a contarle*" e soggiunse: *"tale sarà la tua discendenza"*)<sup>583</sup> prende corpo nel racconto di Gen. 17:1-14, e ha a che fare anche con una delle pratiche più aborrite dai manichei, cioè la circoncisione, in accordo con quanto scritto in Gen. 17:13-14: *Deve essere circonciso chi è nato in casa e chi viene comprato con denaro; così la mia alleanza sussisterà nella vostra carne come alleanza perenne. Il maschio non circonciso, di cui cioè non sarà stata circoncisa la*

<sup>582</sup> La *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148) menziona solamente i profeti, né Giobbe, né i patriarchi: nella professione finale della formula si fa menzione dei "prominenti" (διαπρέψαντας) di ogni testamento.

<sup>583</sup> Anche in Gen. 22:17: *Io ti colmerò di benedizioni e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; ...*

*carne del prepuzio, sia eliminato dal suo Popolo: ha violato la mia alleanza.* Una volta consolidata l'Alleanza, questa sarà rinnovata tra Dio e Isacco (Gen. 24:4, 24), e si estenderà poi a Giacobbe (Gen. 27:13-15) e, attraverso quest'ultimo e i suoi figli, alle tribù d'Israele (Gen. 35:10-12).

Il patto con il Dio veterotestamentario traspare in un'espressione, utilizzata nell'episodio di Mosè e il roveto: stando a Es. 3:6, nella conversazione Dio si presenta a Mosè dicendo: *Io sono il Dio di tuo padre, il **Dio di Abramo**, il **Dio di Isacco**, il **Dio di Giacobbe***; e un'altra volta in Es. 3:15, *Dio disse ancora a Mosè: “Dirai agli Israeliti: Il signore dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione.* Il Dio dell'AT si presenta quindi a Mosè attraverso l'Alleanza stabilita con queste tre figure bibliche; a riguardo, si noti anche che la formula, nel condannare il credo manicheo, riporta il versetto di *Esodo* immediatamente precedente (Es. 3:14):

*... καὶ ἀπλῶς εἶπεῖν πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην διαβάλλοντας καὶ βλασφημοῦντας τὸν ἀληθινὸν θεόν, τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργόν, τὸν εἰς τὸ Σινᾶ ὄρος φανέντα Μωϋσεῖ καὶ εἰπόντα “Ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν” (Es. 3:14) καὶ δεδωκότα τὸν νόμον αὐτῷ, ...*

*... e in una parola quelli che calunniano l'Antico Testamento e bestemmiano il vero Dio, il creatore di questo tutto, che apparve a Mosè nel monte Sinai e disse “Io sono colui che sono” e che diede la Legge a Lui, ...*

Ci sono diverse citazioni e frammenti nelle fonti antimanichee occidentali con le quali mettere in rapporto questa informazione. Nella lettera di Diodoro a Archelao conservata negli *Acta*<sup>584</sup>, la citazione paolina di Rm. 4:2, *(Abramo) ha di che gloriarsi, ma non davanti Dio* è riportata come uno degli argomenti manichei contro la Legge. In Epifanio<sup>585</sup>, Abramo è al centro di un lungo *excursus* del vescovo in cui si discute se gli ebrei siano adoratori del male. Didimo il Cieco riporta che i manichei si riferivano ai discendenti di Abramo con l'appellativo di “serpenti”<sup>586</sup>. Ma è Agostino a fornire l'informazione più vicina a quanto esposto sopra, nel *Contra Faustum*, libro XXII, dedicato alla critica delle vite dei personaggi dell'AT. Agostino dà largo spazio alla discussione sulle critiche manichee rivolte alla condotta di Abramo, Isacco e Giacobbe<sup>587</sup>,

<sup>584</sup> [Egemonio], *Arch.* XLV, 6 (ed. Beeson, p. 66,17-18).

<sup>585</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 63, 3-8 (ed. Holl, vol. III, pp. 101,22-102,22).

<sup>586</sup> Didimo, *c. Man.* 34 (PG 39,1105B-C).

<sup>587</sup> Paragrafi 5-50 del libro.

concludendo, una volta esposte le sue opinioni in loro difesa, con l'allusione all'espressione presente in Es. 3:6 e 15: *Haec de tribus patribus, Abraham, Isaac et Iacob, quorum se Deum appellari voluit Deus, quem catholica Ecclesia colit, adversus Fausti calumnias dicta suffecerint*<sup>588</sup>. La stessa critica alla vita riprovevole dei patriarchi è trattata nel libro XXXIII<sup>589</sup>. Inoltre, in un passo del libro XII della stessa opera<sup>590</sup>, Agostino fa uso di alcune delle citazioni viste precedentemente, quali Gen. 26:4, 28:14 ed Es. 3:6, 15 come profezia della venuta di Cristo.

Nonostante le concordanze tra le diverse fonti antimanichee occidentali, si deve segnalare che ci sono pervenute anche fonti che offrono una visione contraria a proposito dei patriarchi menzionati. Nel caso di Abramo, per esempio, si tratta del già commentato frammento delle *Synaxeis*<sup>591</sup>, in cui si menziona “il seme di Abramo”. Wolf-Peter Funk, suo editore, ha ipotizzato che questa parte del codice, sebbene frammentaria, avesse a che fare con il popolo ebraico e con la sua fuga dall'Egitto. A differenza di altri frammenti, i resti conservati non includono nessuna critica al racconto ebraico, ma riferiscono piuttosto una speculazione ad opera di Mani sull'origine caldea di Abramo<sup>592</sup>. In fonti più tarde, Shahrastānī inserisce il patriarca all'interno della catena dei profeti manichei:

*His doctrine regarding the Law and the Prophets was that the first whom God Most Exalted commissioned with knowledge and wisdom was Adam, the ancestor of humanity; then [He commissioned] Seth after him; then Noah after him; **then Abraham after him, upon them be blessings and peace!** Then he sent the Buddha to India, Zoroaster to Persia, the (Christian) Messiah—the Word of God and His Spirit—to Rome and the West, and Paul after the Messiah to those (same regions). Finally, the Seal of the Prophets came to the land of the Arabs.*<sup>593</sup>

Il nome di Giobbe<sup>594</sup> trova invece molte meno attestazioni all'interno della letteratura sia manichea<sup>595</sup> che antimanichea<sup>596</sup>. Certamente, il racconto presente nel

<sup>588</sup> Agostino, *c. Faust.* XXII, 59 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, p. 552).

<sup>589</sup> Agostino, *c. Faust.* XXXIII, 1-3 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 728-734).

<sup>590</sup> Agostino, *c. Faust.* XII, 41 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 172-174).

<sup>591</sup> Si veda l'anatema II, a proposito del *Vangelo Vivente*, sezione “Il canone delle opere”.

<sup>592</sup> Funk, *Mani's Account*, pp. 123-126.

<sup>593</sup> Shahrastānī, *Kitāb al-mīlāl wa'l-nihāl*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 104, n. 124, sulla possibilità che “the Seal of the Prophets” sia un riferimento a Maometto invece che a Mani.

<sup>594</sup> Eliminato dalla *Formula Lunga* I (PG 1,1464A).

<sup>595</sup> Nelle fonti manichee, ho trovato soltanto una (dubbia) allusione al Libro di Giobbe (Gb. 10:10, *Non mi hai colato come latte e fatto cagliare come formaggio?*) in CMC 85,4-12. Su questa (dubbia) allusione, si veda Pedersen et al., *The Old Testament*, p. 151, n. 1.

<sup>596</sup> Giobbe compare, nelle opere antimanichee di Agostino, in *Nat. bon.* 32 (ed. Alici, Pieretti, p. 376). Si veda anche Efrem, *Hyp.* IV (ed. Mitchell, p. 103,1-17), in cui si usa la storia di Giobbe in una digressione sul libero arbitrio.

*Libro di Giobbe*, il quale ha appunto come oggetto una prova di forza tra Dio e il Diavolo che determina la perdita da parte dell'uomo dei suoi beni e della sua famiglia, si presterebbe a tante interpretazioni da parte del manicheismo, nello specifico a proposito del fatto che il Dio dell'AT permetta che venga punito un uomo giusto, del comparire insieme di Dio e di Satana, della restituzione finale dei beni materiali da parte di Dio a Giobbe e alla sua discendenza, etc. Sfortunatamente, è impossibile determinare se la menzione di Giobbe abbia un senso specifico all'interno della dottrina manichea, data la quasi inesistente documentazione su di lui nei testi manichei.

Infine, il terzo gruppo a venire menzionato nell'anatema è quello dei profeti, a partire da Mosè<sup>597</sup>. Sulla condanna delle rivelazioni veterotestamentarie in generale e di Mosè in particolare, vi sono numerose attestazioni all'interno letteratura antimanichea: al riguardo, si osservino gli esempi riportati sopra, tra tanti altri possibili<sup>598</sup>, o la menzione che gli stessi *Capita* fanno di un'opera specificamente indirizzata contro Mosè, la Legge, e i profeti.

Infine, prima di affrontare la cristologia, la formula si occupa di anatematizzare coloro che rifiutano la professione di fede cristiana:

*... καὶ μὴ ὁμολογοῦντας τὸν αὐτὸν εἶναι θεὸν παλαιᾶς τε καὶ νέας διαθήκης, ἓνα μόνον ἀληθινὸν θεόν, ἀγαθὸν καὶ δημιουργὸν καὶ παντοκράτορα, τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸν σὺν αὐτῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐκ μὴ ὄντων καὶ μηδαμοῦ μηδαμῶς ὄντων τῆ ῥοπῇ τοῦ θελήματος παραγαγόντα τὰ σύμπαντα καὶ μήτε ὕλης δεηθέντα τῆς μὴ οὐσίας, μήτε βυρσῶν καὶ νεύρων καὶ σωματίων καὶ ἰδρώτων τῶν πονηρῶν ἀρχόντων ...*

*E (anatematizzo) quelli che non professano che il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento è lo stesso, uno, unico e vero Dio, buono, creatore e onnipotente, Padre del nostro signore Gesù Cristo, che insieme a Lui e allo Spirito Santo, ex nihilo e dall'assoluto nulla, per l'impulso della volontà fece procedere ogni cosa, e né ebbe bisogno della materia inesistente, né di pelli né di tendini né di corpi né di sudori dei malvagi arconti, che né esistono né furono creati.*

La formula menziona una serie di concetti dell'ontologia cristiana che vengono contrapposti al mito cosmogonico manicheo. Alla base della formulazione offerta c'è il concetto di creazione *ex nihilo* (ἐκ μὴ ὄντων καὶ μηδαμοῦ μηδαμῶς ὄντων), attraverso il quale si spiega il resto. La concezione cosmologica manichea, che propone invece due ἀρχαί precedenti alla creazione, presuppone un rifiuto della teologia cristiana, dato che la

---

<sup>597</sup> Curiosamente eliminato nella *Formula Lunga I* (PG 1,1464A), insieme a Giobbe.

<sup>598</sup> [Egemonio], *Arch.* XII, 4-5, XV, 9, XLIV, 6; Epifanio, *Pan.* LXVI, 70, 3-4, tutti citati *supra*.



materia è uno dei due Principi e pertanto viene considerata preesistente alla creazione stessa. Questa incompatibilità a proposito del rango della materia è alla base delle restanti contraddizioni tra il manicheismo e il cristianesimo: infatti, la preesistenza della materia si contrappone al creazionismo “assoluto” del cristianesimo, imponendo l’eliminazione di un altro concetto fondamentale, cioè l’onnipotenza (παντοκρατορία) del Creatore. La creazione manichea del cosmo avviene a partire dai due Principi, materia e luce, e di conseguenza il Principio del bene (Dio) non ha potere sulla totalità della creazione, ma solo sulla sua parte non materiale. Infatti, la formula confronta l’onnipotenza di Dio con il credo manicheo circa il fatto che il cosmo sia stato plasmato a partire dai corpi degli arconti malvagi (καὶ μήτε ὕλης δεηθέντα τῆς μὴ οὐσίας, μήτε βυρσῶν καὶ νεύρων καὶ σωμάτων καὶ ἰδρώτων τῶν πονηρῶν ἀρχόντων ...) <sup>599</sup>.

Inoltre, la formula fa un altro confronto tra il dogma cristiano e quello manicheo quando afferma che la creazione avviene come conseguenza del desiderio di Dio (τῆ ῥοπῆ τοῦ θελήματος). Affinché Dio sia onnipotente, la sua opera non può scaturire da una costrizione o da necessità, dato che ciò non sarebbe compatibile con l’onnipotenza stessa. Infatti, nel mito manicheo, il primo impulso (ῥοπή) o movimento (κίνησις) è quello del Principio del male, il quale arriva alla frontiera del Regno del bene, ed è ancora una volta il male che muove contro il bene dopo averlo osservato. Pertanto, il Principio del bene invia una parte di sé contro il male non per un suo desiderio (θέλησις) ma come conseguenza di un’iniziativa intrapresa dal male <sup>600</sup>.

## GESÙ E L’INCARNAZIONE

Una volta anatematizzato il rifiuto manicheo dell’AT, la formula si sposta sulla successiva grande tematica contenuta in questo documento, che si estende anche all’anatema V, ovvero la cristologia:

... καὶ τοὺς λέγοντας δοκήσει πεφανερῶσθαι τῷ κόσμῳ καὶ ἀσωμάτως ἐν ὁμοιώσει ἀνθρώπου τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, ...

<sup>599</sup> Sul concetto di creazione *ex nihilo* e le sue implicazioni nella filosofia cristiana, si rimanda allo studio di G. May, *Creatio ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, Translated by A. S. Worrall, London – New York, T & T Clark International, 1994. Per l’analisi del concetto e le sue implicazioni nella polemica antimanichea, N. J. Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond* (Theology and Religion 205), New York – Washington D. C. – Boston – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Vienna – Paris, Peter Lang, 1999, pp. 65-96, 217-231; anche S. Stroumsa, G. Stroumsa, *Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam*, in “The Harvard Theological Review”, 81/1 (1988), pp. 37-58 (p. 44).

<sup>600</sup> Sul mito primordiale manicheo, si veda l’anatema I e la *Disputatio* di Giovanni l’Ortodosso.

*E (anatematizzo) quelli che dicono che il nostro Signore Gesù Cristo, l'unigenito Figlio di Dio, si è manifestato nel mondo in apparenza e in modo non corporeo con aspetto di uomo, ...*

La figura di Gesù nel manicheismo è estremamente complessa e ricopre diversi ruoli, tanto nella storia della rivelazione quanto nella cosmologia e nella soteriologia. Nonostante ciò, la visione fortemente negativa che il manicheismo ha dell'esistenza materiale fa sì che si debba riadattare completamente il racconto sulla vita "corporea" di Gesù<sup>601</sup>. L'affermazione dell'incarnazione "apparente" di Cristo è molto presente all'interno delle fonti manichee: già nel *Kephalaion* I, in un'enumerazione dei profeti manichei, osserviamo una rappresentazione di Gesù molto simile a quanto esposto nell'anatema:

*[The advent] of Jesus the Christ our master: He came [...] in a spiritual one, in a body [...] as I have told you about him. I [...] him; for he came without body!*<sup>602</sup>

In virtù di questo postulato, la Religione della luce non può accettare nessuno degli avvenimenti principali della vita di Gesù alla maniera cristiana, a cominciare dalla sua nascita e dalla maternità di Maria. Questo rimaneggiamento viene esposto nell'anatema:

*... καὶ μὴ ὁμολογοῦντας αὐτὸν σαρκαῶσθαι ἐκ τῆς ἀγίας καὶ θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τῆς ἐκ Δαυὶδ καταγομένης, σάρκα τὴν ἀνθρωπίνην καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν, καὶ τελείως ἐνανθρωπήσαι καὶ τεχθῆναι ἐξ αὐτῆς, οὐκ ἐπαισχυνθέντα ἐνναμηνιαῖον χρόνον οἰκῆσαι μόρια, ...*

*... e (anatematizzo) quelli che non professano che egli si è incarnato per opera della Santa e Madre di Dio e Sempre Vergine Maria, discendente da Davide, carne umana e consustanziale a noi, s'incarnò completamente e nacque da Lei. E non si vergognò di abitare per nove mesi alcune parti del corpo, ...*

---

<sup>601</sup> Riguardo a questo tema, si è spesso notata l'influenza che diverse credenze gnostiche hanno esercitato sulla cristologia manichea. Questa influenza si manifesta chiaramente nelle concezioni manichee sulla crocifissione, in cui alcuni mitemi, quali un personaggio diverso che viene crocifisso al posto di Gesù e la risata di Cristo che guarda "l'altro" crocifisso, trovano riscontro in diversi scritti gnostici; si vedano, per esempio, la *Parafrasi di Sem*, NHC VII, 1 (39,24-40,3); *Secondo Trattato del Grande Seth*, NHC VII, 2 (56,5-19); *Apocalisse di Pietro*, NHC VII, 3 (81,3-21). Sulla cristologia gnostica, si rimanda a K. W. Tröger, *Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten*, in "Kairos", 19 (1977), pp. 45-52; si veda anche C. Theodorou, *The Concept of Body and the Body of Christ in the Manichaean Coptic Psalm-Book*, in Richter, Horton, Ohlafer (a c.), *Mani in Dublin*, pp. 338-358, che propone alcuni paragoni interessanti tra diversi mitemi manichei e gnostici.

<sup>602</sup> *IKe.* 1 (12,21-24), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 18.

Effettivamente, risulta difficile, nel pensiero manicheo, considerare divino Gesù se egli nacque da una donna. Questo rifiuto della maternità di Maria è ampiamente attestato nelle fonti manichee, dove la gestazione e il parto vengono associati al concetto d'impurità:

*Jesus, the new God, to whose hope I have hung: I have made myself  
strong upon his coming: **He was not born in a womb corrupted:**  
not even the mighty were counted worthy of him to dwell beneath  
their  
roof, **that he should be confined in a womb of a woman of low  
degree** (?).<sup>603</sup>*

....  
*I have purified my God by my tongue.  
I have blessed his holy Lights.  
I have given rest to the power of God.  
**I did not make my Lord be born in a womb defiled.**<sup>604</sup>*

Questa idea è stata raccolta nelle fonti cristiane sin dall'inizio della polemica antimanichea. Infatti, il capitolo LV degli *Acta Archelai*, interamente consacrato all'analisi dei rapporti familiari di Gesù, fornisce un interessante ragionamento attribuito allo stesso Mani, nel quale, attraverso varie citazioni di Matteo, egli tenta di proporre una lettura allegorica della maternità di Maria. Il passaggio procede nella maniera seguente:

*LV. Manes dixit: Similis tui quidam cum ei aliquando dixisset: "Maria mater tua et fratres tui foris stant" (Mt. 12:47), non libenter accipiens eum qui dixerat, increpavit dicens: "Quae est mater mea aut qui sunt fratres mei?" (Mt. 12:48) et ostendit eos qui facerent voluntatem suam et matres sibi esse et fratres<sup>605</sup>. Sin autem vis matrem ipsius dicere Mariam, non est tibi sine periculo; sine dubio enim etiam fratres ex ea habuisse monstrabitur.*

*Mani disse: Una volta una persona simile a te gli disse: "Maria, madre tua, e tuoi fratelli stanno fuori", e non gradendo quello che diceva, lo rimproverò dicendo: "Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?". E dimostrò che quelli che facevano la sua volontà erano madri e fratelli suoi. Se invece intendi dire che Maria fosse proprio sua madre, farlo non sarà per te senza pericolo; infatti senza dubbio si dimostrerà che egli avrebbe avuto fratelli nati da lei.<sup>606</sup>*

---

<sup>603</sup> Salt. *Jesus* 244 (52,23-26), ed. e trad. Allberry.

<sup>604</sup> Salt. *Σαρακοστήων* (175,13-16) ed. e trad. Allberry.

<sup>605</sup> Parafraresi di Mt. 12:49: *Poi, tendendo la mano verso i suoi discepoli, disse: Ecco mia madre e i miei fratelli!*

<sup>606</sup> [Egemonio], *Arch.* LV, 1-2 (ed. Beeson, p. 80,27-32).

Un ragionamento analogo si ritrova nel *Contra epistulam Fundamenti* di Agostino. L'Ipponate tenta di ridurre all'assurdo questa credenza manichea su Gesù attraverso la comparazione con Mani, ritenuto essere il Paraclito:

*... cur hominem susceptum a Spiritu sancto Manichaeum, non putatis turpe, natum ex utroque sexu praedicare; hominem autem susceptum ab unigenita Sapientia Dei, natum de virgine credere formidatis? Si caro humana, si concubitus viri, si uterus mulieris non potuit inquinare Spiritum Sanctum; quomodo potuit uterus virginis inquinare Dei Sapientiam?*

*... per quale motivo non ritenete sia turpe predicare che è nato da entrambi i sessi l'uomo Mani assunto dallo Spirito Santo, mentre temete di credere nato da una vergine un uomo che fu assunto dall'unigenita Sapienza di Dio? Se la carne umana, se l'accoppiamento dell'uomo, se l'utero di una donna non poté inquinare lo Spirito Santo, come poté l'utero di una vergine inquinare la Sapienza di Dio?<sup>607</sup>*

Inoltre, in relazione alla figura di Maria, la formula aggiunge un riferimento al lignaggio di Gesù, menzionando la figura di Davide (ἐκ Δαυὶδ καταγομένης). Il lignaggio davidico di Cristo è tanto problematico quanto fondamentale: problematico per via della sua origine, in quanto, a dispetto del fatto che la maggioranza dei riferimenti neotestamentari al riguardo leghino questa discendenza a Giuseppe<sup>608</sup>, alcune fonti della tradizione cristiana attribuiscono il lignaggio davidico a Maria, in accordo con la formula stessa<sup>609</sup>; fondamentale, perché Davide rappresenta una figura centrale in due narrative che il manicheismo rifiuta, cioè le profezie veterotestamentarie sulla venuta di Gesù e il diritto regale di questi in base alla sua discendenza diretta dal re d'Israele dell'AT<sup>610</sup>. Tra le fonti antimanichee si trova qualche riferimento (seppur scarso) alla figura di Davide

---

<sup>607</sup> Agostino, *Fund.* 7, 8 (ed. e trad. Magazzù, Cosentino, pp. 312-313).

<sup>608</sup> Per esempio Mt: 1:1-17 o Lc. 3:23-38 (con sostanziali differenze tra entrambe le linee dinastiche). Inoltre, questo apre un'altra problematica, dato che Gesù non è discendente biologico di Giuseppe, e non risalirebbe al "seme di Davide". Al riguardo, si veda M. Bockmuehl, *The Son of David and his Mother*, in "The Journal of Theological Studies", 62/2 (2011), pp. 476-493 (pp. 478-780 e 490-493, e bibliografia riportata in p. 479, nn. 4 e 5).

<sup>609</sup> Data la complessità di questa tematica, al di fuori dei limiti dell'analisi, si rimanda ai diversi studi di B. Chilton, *Jesus ben David: reflections on the Davidsohnfrage*, in "Journal for the Study of the New Testament", 4/14 (1982), pp. 88-112.; G. Mussies, *Parallels to Matthew's Version of the Pedigree of Jesus*, in "Novum Testamentum", 28/1 (1986), pp. 32-47; M. de Jonge, *Jesus, Son of David and Son of God*, in M. de Jonge (a cura di), *Jewish eschatology, early Christian Christology and the Testaments of the twelve Patriarchs* (Novum Testamentum Supplements 63), Leiden - New York, Brill, 1991, pp. 135-144; D. J. Harrington, "Jesus, the Son of David, the Son of Abraham ..."; *Christology and Second Temple Judaism*, in "Irish Theological Quarterly", 57/3 (1991), pp. 185-195; Bockmuehl, *The Son of David*.

<sup>610</sup> Si veda 2 Sam. 7:12-16, dove Dio promette a Davide che il suo trono come re d'Israele sarà eterno e occupato dai suoi discendenti, o Ger. 33:25-26, dove viene associato il diritto a regnare come legge naturale della dinastia davidica allo stesso regno celeste.

nel manicheismo. Per esempio, Tito di Bostra riferisce due accuse manichee contro Davide, la prima delle quali ha a che fare con la sua condotta adultera:

*Plus que tous, ceux-là ont l'habitude de blâmer le bienheureux David pour "avoir manifestement commis l'adultère et arrangé le meurtre du mari de la femme";*<sup>611</sup>

la seconda è invece incentrata sulla questione già menzionata della parentela tra Gesù e Davide. Se è Giuseppe il discendente di Davide, e se Gesù è figlio soltanto di Maria, come si può mettere Gesù in rapporto con Davide? Si legge infatti:

*Il dit en effet: "Comment le prophète peut-il être considéré comme étant dans le vrai lorsqu'il dit que le Christ naîtra de la semence de David, alors que Marie n'était pas de cette race et que Joseph n'est pas le père de Jésus, si Marie a conçu dans sa virginité?"*<sup>612</sup>

È interessante notare che le stesse due informazioni riportate da Tito si trovano anche negli scritti agostiniani. L'accusa di adulterio nei confronti di Davide è infatti trattata a lungo nel libro XXII del *Contra Faustum*:

*Nec quod David post tot numero uxores, mulierculam quoque Uriae militis sui moechatus sit, ipsumque perdidit in bello.*

*Né che Davide, dopo un gran numero di mogli, commise adulterio anche con quella sguadrina della moglie di Uria e fece morire lui in guerra.*<sup>613</sup>

Agostino dedicherà, successivamente, due paragrafi dello stesso libro alla difesa di Davide. La seconda accusa, quella relativa alla mancata discendenza davidica, riveste un maggiore interesse, dato che la troviamo associata a diversi esempi di esegesi biblica manichea. Trova riscontro, per esempio, nel *Contra Fortunatum* nelle parole del manicheo:

*Secundum carnem asseritis ex semine David, cum praedicetur ex virgine esse natus*<sup>614</sup>, *et Filius Dei magnificetur. Fieri enim non potest, nisi ut quod de spiritu est, spiritus habeatur; et quod de carne est, caro intellegatur. Contra quod est ipsa autorictas Evangelii qua dicitur, quod caro et sanguis regnum Dei possidebunt, neque corruptio incorruptelam possidebit (1 Cor. 15:50).*

---

<sup>611</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* III, 81,4-6, trad. Roman, Schmidt, Poirier, *Titus de Bostra*, p. 378.

<sup>612</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 22,9-13, trad. Roman, Schmidt, Poirier, *Titus de Bostra*, p. 401.

<sup>613</sup> Agostino, *c. Faust.* XXII, 5 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 472-473).

<sup>614</sup> Allusione a Is. 7:14.

*Voi asserite che, secondo la carne, proviene dalla stirpe di Davide, quando invece è detto che è nato da una vergine ed è celebrato Figlio di Dio. Non si può infatti tenere per spirito se non ciò che proviene dallo spirito, e per carne se non ciò che proviene della carne. Contro questa opinione c'è l'autorità stessa del Vangelo, la quale dice che "La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità".<sup>615</sup>*

L'accusa viene espressa quindi anche da Fausto, soprattutto nel libro III dell'opera agostiniana contro di lui. L'esempio è il più interessante di tutti, giacché in questo caso Fausto lega le tematiche di Maria e Davide attraverso un confronto tra gli inizi dei Vangeli di Giovanni, Marco e Matteo, segnalando le incoerenze dei tre racconti, e finendo per valutare negativamente la narrazione di Matteo:

*... sed Iohannes quidem in principio fuisse Verbum dicit, et Verbum fuisse apud Deum, et Deum fuisse Verbum (Gv. 1:1), Christum significans: Marcus Vero: Evangelium, inquit, Iesu Christi filii Dei (cfr. Mc. 1:1): tamquam Matthaëum exprobans, qui posuerit filium David (cfr. Mt. 1:1). Nisi forte alterum hic, et alterum ille annuntiat Iesum. Haec ergo ratio est, qua ego non accipio Christum natum. Tu vero, si tantus es ut hanc mihi adimas offensionem, effice ut inter se ipsi conveniant; et utcumque succumbam: quamvis nec sic quidem dignum erit ex utero natum credere Deum, et Deum Christianorum.*

*Giovanni, volendo indicare il Cristo, dice che "In principio ci fu il Verbo, che il Verbo era presso Dio e che Dio era il Verbo", Marco ci parla del Vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio, quasi volesse criticare Matteo che lo aveva considerato figlio di Davide (e sempre che i due non abbiano annunciato un Cristo diverso). Questo è dunque il motivo per il quale non accetto la nascita di Cristo. Quanto a te, se sei così bravo da togliermi di mezzo questo contrasto, fa in modo che concordino fra loro. Se ci riuscirai mi darò comunque per vinto, benché anche in tal caso non risulterà giusto che Dio, il Dio dei cristiani, sia nato da un utero.<sup>616</sup>*

Pertanto, il riferimento a Davide e alla sua dinastia nella formula non sarebbe casuale: sembra infatti che essa faccia allusione alle credenze manichee a proposito del personaggio, e potrebbe indicare che all'interno delle fonti a cui si rifà la formula ci fosse un'esegesi concreta sia riguardo a Davide e al suo lignaggio, sia circa il suo rapporto con Gesù. Come vedremo, la questione davidica è in intimo rapporto con la questione relativa alla figura di Gesù, o per meglio dire *le figure* di Gesù, nel manicheismo.

---

<sup>615</sup> Agostino, *c. Fort.* 19 (ed. e trad. Alici, Pieretti, pp. 294-295).

<sup>616</sup> Agostino, *c. Faust.* III, 1 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 23-24). Su questo tema si veda anche, nella stessa opera, VII, 1 e XI, 1. Per un commento e analisi di questa tematica, si rimanda a Franzmann, *Jesus*, p. 57-59.

## GESÙ E IL BATTESIMO

L'ultimo grande tema di questo capitolo è quello del battesimo, al quale è dedicata quasi metà dell'anatema:

*Ἀναθεματίζω οὖν τοὺς ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα φρονοῦντας καὶ ἄλλον μὲν λέγοντας εἶναι τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας, ὃν καὶ γεννητὸν ἀποκαλοῦσιν Ἰησοῦν, τὸν καὶ βαπτισθέντα, ὃν καὶ βεβυθίσθαι τερατεύονται, ἕτερον δὲ εἶναι τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος ἀνελθόντα καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς μαρτυρηθέντα, ὃν ἀγέννητον ἀποκαλοῦσι Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ φέγγος προσονομάζουσιν ἐν σχήματι ἀνθρώπου φανέντα, τὸν μὲν τῆς κακῆς ἀρχῆς, τὸν δὲ τῆς ἀγαθῆς μυθολογοῦντες.*

*Anatematizzo dunque quelli che pensano qualcosa di diverso da ciò, e che dicono che uno è quello nato da Maria, che anche chiamano "Gesù generato", il battezzato – e si inventano pure che lui è stato sommerso –, e che un altro è quello che risalì dall'acqua e che ricevette la testimonianza da parte del Padre, che chiamano "Gesù Cristo ingenerato" al quale conferiscono il titolo di "Splendore", apparso in forma di uomo, favoleggiando che l'uno appartiene al Principio malvagio, l'altro a quello buono.*

Il tema è particolarmente complesso dato che, oltre alla questione cristologica manichea in senso stretto, dobbiamo tener presente che Mani crebbe all'interno di una comunità battista di carattere elcasaita<sup>617</sup>, ed è precisamente in seguito alle posizioni polemiche sul lavaggio rituale degli alimenti<sup>618</sup> e del corpo che Mani abbandona il gruppo. Il dibattito, del quale è conservata una rielaborazione posteriore nel CMC, procede come segue:

*“τὸν τεῦθεν <δ>έ, [τί ἐστίν] ὑμῶν ἢ καθα[ρότης, ἐξ] ἑαυτῶν κατ[ασκέψα]σθε. ἀδύν[ατον γὰρ] τὰ σώματα ὑμῶν παντελῶς καθαρῖσαι· καθ' ἑκάστην γὰρ ἡμέραν κινεῖται καὶ ἴσταται τὸ σῶμα διὰ τὰς ἐκκρίσεις τῆς ὑποστάθμης τὰς [ἐ]ξ αὐτοῦ, ὡς καὶ γενέσθαι τὸ πρᾶγμα δίχα ἐντολῆς τῆς τοῦ σ(ωτῆ)ρ(ο)ς. ἢ τοίνυν καθαρότης περὶ ἧς ἐλέχθη, αὕτη τυγχάνει ἢ διὰ τῆς γνώσεως, χωρισμὸς φωτὸς ἀπὸ σκοτόυς καὶ τοῦ θανάτου τῆς ζωῆς [κα]ὶ τῶν ζώντων ὑδά[τω]ν ἐκ τῶν τεθαμβω[μέ]νων· ... ἀπελοήθητε δὲ μεταβληθέ[ν]τες ἐξ αὐτῆς καὶ κατέσχετε τὴν τοῦ σώματος κάθαρσιν τοῦ μιαρωτάτου καὶ διὰ μυσαρότητος πεπλασμένου, καὶ δι' αὐτῆς ἐτυρώθη καὶ οἰκοδομηθὲν ἔσται.”*

*Perciò considerate da voi stessi che cosa è la vostra purificazione. È impossibile rendere i vostri corpi completamente puri; ogni giorno infatti il corpo si muove e poi si ferma a causa delle secrezioni del sedimento che da esso provengono, sicché la cosa avviene indipendentemente dal precetto del Salvatore (Gesù). La purificazione, dunque, riguardo alla quale sta scritto, è quella che avviene mediante la Gnosi: la separazione della luce dalle tenebre, della morte dalla vita, delle Acque vive dalle Acque torbide, ... Ma voi, essendovi allontanati da essa, vi siete lavati e avete osservato la purificazione del corpo che è del tutto impuro e fu*

<sup>617</sup> Su questo tema, si veda Mimouni, *Les baptistes*, pp. 227-244, 269-302 (soprattutto p. 295ff).

<sup>618</sup> CMC 80,21-82,22, trad. Cirillo in Gnoli (a. c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 88-89.

*plasmato per mezzo dell'impurità e da essa fu coagulato ed essendo stato formato, stette in piedi.*"<sup>619</sup>

Pertanto, Mani opera una reinterpretazione in chiave spirituale del battesimo. Dal momento che il corpo, appartenente al Principio delle tenebre, è per sua propria essenza impuro<sup>620</sup>, è assurdo e vano praticare rituali di purificazione su di esso. La purificazione deve avvenire invece su quell'unica parte appartenente al Principio della luce o del bene: l'anima. Il battesimo è così ridimensionato sul piano astratto ed è identificato con la gnosi stessa<sup>621</sup>.

In virtù di questa visione fortemente negativa del battesimo (che viene addirittura demonizzato in altre fonti relative al manicheismo)<sup>622</sup>, il manicheismo si vede obbligato a sviluppare un'esegesi propria e diversa da quanto scritto nel NT a proposito del battesimo di Gesù. Questo aspetto compare per la prima volta negli *Acta Archelai*, che dedicano due capitoli (LIX-LX) alla tematica. Attraverso le parole attribuite allo stesso Mani, leggiamo quanto segue:

*Mihi enim pium videtur dicere quod nihil eguerit filius dei in eo quod adventus eius procuratur ad terras neque opus habuerit columba neque baptisate neque matre neque fratribus, fortasse neque patre, qui ei secundum te fuit Ioseph; sed totus ille ipse descendens, semet ipsum in quocumque voluit transformavit in hominem eo pacto quo Paulus dicit, quia habitu repertus est ut homo (Fil. 2:7).*

*A me sembra pio dire che il Figlio di Dio non abbia avuto bisogno di nulla per procurarsi il suo avvento alla terra, né abbia avuto bisogno di colomba, battesimo, madre, fratelli, e forse neanche di padre, che secondo te fu Giuseppe, ma lui facendo scendere completamente sé stesso, si trasformò alla maniera che volle in uomo, concordemente a quello che disse Paolo, "Diventando simile al uomo".<sup>623</sup>*

---

<sup>619</sup> CMC 83,20-85,12. Sul rifiuto manicheo del battesimo, si veda anche Agostino, *Haer.* XLVI, 17 (ed. Falcioni, p. 108). Per eventuali paralleli gnostici, si veda L. Koenen, *From Baptism to Gnosis of Manichaeism*, in Layton (a c.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2, pp. 734-756 (pp. 750-752).

<sup>620</sup> Sulla visione manichea del corpo, si rimanda all'anatema VII; si veda anche il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano e alla *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito del discorso fisiologico manicheo.

<sup>621</sup> Su questo tema, si vedano Koenen, *From Baptism*, pp. 745-749; G. Stroumsa, *Purification and its Discontents: Mani's Rejection of Baptism*, in J. Assmann, G. Stroumsa (a cura di), *Transformations of The Inner Self in Ancient Religions* (Studies in The History of Religions 83), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999, pp. 405-420 (p. 411); L. Cirillo, *The Mani Logion: "The Purification that Was Spoken About Is that Which Comes Through Gnosis"* (CMC 84, 9-12), in BeDuhn (a c.), *New Light on Manichaeism*, pp. 45-59.

<sup>622</sup> Si veda, per esempio, *1Ke.* 6 (33,30-33) in cui, parlando dei Cinque Re dell'Inferno (identificati con ognuno degli elementi), si trova il seguente passo, a proposito del Re dell'Acqua: *Again, the spirit of the King, of the rulers of Water, is this the one who reigns today in the sects of error; these that [d]ip the baptism of the waters (setting) their hope [and] their tru[st] in the baptism of the waters* (trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 37).

<sup>623</sup> [Egemonio], *Arch.* LIX, 2 (ed. Beeson, p. 86,7-12).



Dal momento che Gesù “Splendore” (inteso come la divinità manichea) è una delle emanazioni del Principio del bene, esso non dovrebbe incarnarsi in un corpo impuro, e conseguentemente non avrebbe bisogno di purificazione. Questo Gesù è inteso come un’entità pienamente spirituale, lontana dall’umanità, legando l’interpretazione manichea del battesimo al rifiuto della nascita da Maria e della famiglia di Gesù. Al riguardo, gli *Acta Archelai* contengono un ragionamento espresso da Mani, che rifiuta esplicitamente il carattere “umano” di Gesù:

*Si enim hominem eum tantummodo ex Maria esse dicis et in baptisate spiritum percepisse, ergo per profectum filius videbitur et non per naturam. Si tamen tibi concedam dicere secundum profectum esse filium quasi hominem factum hominem vere esse opinaris, id est qui caro et sanguis sit? Necesses est ergo et spiritum, qui sicut columba adparuit, non aliud esse quam naturalem columban adparuit;*

*Se infatti dici che fosse solamente un uomo (nato) da Maria e che nel battesimo avesse ricevuto lo Spirito, allora sarà considerato “Figlio” per progressione e non per natura. Se tuttavia ti concedessi di dire che è “Figlio” secondo una progressione, nato come un uomo, penseresti che è un uomo davvero, cioè che è di carne e sangue? Allora è inevitabile che lo Spirito, che apparve come una colomba non sia altro che una vera e propria colomba.<sup>624</sup>*

Infine, Mani conferma il suo rifiuto del battesimo in base all’impossibilità di purificare quello che è di per sé puro (*Manes dixit: Ergo peccavit Christus, quia baptizatus est?*)<sup>625</sup>.

Un’informazione parallela è fornita da Agostino, quando scrive di Fausto<sup>626</sup> che, attraverso i *Vangeli*, discuteva del lignaggio dei due Gesù (*Nisi forte alterum hic, et alterum ille annuntiat Iesum*). Questa idea è in rapporto con la narrativa del battesimo: infatti, Fausto esplicita e articola a sua volta quanto detto negli *Acta*, separando il Gesù divino dai lignaggi biblici. Si legge:

*Disputanti mihi aliquando, quidam ex numerosa plebe respondens ait: Accipis Iesum de Maria natum? Cui ego: Quemnam, inquam, dicis Iesum? **Nam plures in Hebraismo fuerunt Iesus: unus quidem Nave filius, discipulus Moysi; alter vero filius Iosedech sacerdotis magni; item alius qui dictus est filius David; alius vero filius Dei.** ... Cui rursu, ego: Quid enim Matthaeus scripsit? Et ille: Liber generationis Iesu Christi filii David, filii Abraham, etc. (Mt. 1:1) ... (Fausto) Neque enim Matthaeus hic se Dei Filii generationem scribere fatetur instituisse, sed filii David.*

---

<sup>624</sup> [Egemonio], *Arch.* LIX, 4-5 (ed. Beeson, p. 86,16-21).

<sup>625</sup> [Egemonio], *Arch.* LX, 11 (ed. Beeson, p. 88,32-33).

<sup>626</sup> Agostino, *c. Faust.* III, 1 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 23-24).

Una volta, mentre discutevo in una numerosa assemblea, un tale prese la parola e mi disse: “Accetti che Gesù sia nato da Maria?”. E io gli risposi: “Di quale Gesù parli? Infatti nell’ebraismo **ci furono vari Gesù**: uno figlio di Nave e discepolo di Mosè, uno figlio del grande sacerdote Iosedak, **uno che fu detto figlio di Davide e uno infine che fu detto Figlio di Dio**. ... Ed io: “Cosa ha scritto Matteo?”. Rispose: “Il libro della genealogia di Gesù Cristo figlio di Davide, figlio di Abramo, etc..” ... (Fausto) *Qui infatti Matteo ammette di aver cominciato a scrivere non la genealogia del Figlio di Dio, ma quella del figlio di Davide*”.<sup>627</sup>

Il punto chiave in cui si intrecciano i due Gesù è il battesimo:

*Ut ergo huic interim dicenti credam, filius David erit mihi de Maria natus: adhuc de Dei Filio in hoc omni generationis textu nulla fit mentio, usque ad baptismum scilicet frustra que calumnian vos ingeritis scriptori, tamquam Dei ille Filium in utero mulieris incluserit. ... . Nam Iesum quidem eum, qui sit Filius Dei, si scriptoris huius mentem propositumque consideres, non tam ille de Maria virgine vult nos accipere procreatum, quam factum aliquando per baptismum apud fluentia Iordanis. ... . Vides ergo id quod ante annos triginta, ut huic videtur, de Maria natum est, non esse ipsum Filium Dei, sed id, quod de baptismo postea factum est ad Iordanem, id est hominem novum, ...*

*Per dar credito al momento alle sue parole, ammeterò che il figlio di Davide sia nato da Maria; ma del Figlio di Dio non si fa alcuna menzione in tutto il testo della genealogia, fino al battesimo, e voi calunniate invano lo scrittore, come se avesse rinchiuso quel Figlio di Dio nel grembo di una donna. ... . Infatti, se consideri l'intenzione e il proposito di questo scrittore, egli vuole farci accettare come Gesù Figlio di Dio non tanto quello procreato dalla vergine Maria, quanto quello costituito a un certo punto come tale mediante il battesimo presso il fiume Giordano. ... Vedi dunque che quello che nacque da Maria trent'anni prima non era il Figlio stesso di Dio, ma colui che fu reso tale in seguito presso il Giordano, cioè l'uomo nuovo, ...*<sup>628</sup>

Pertanto, il manicheismo sviluppa un'esegesi del battesimo concordante con la sua visione dualistica e cristologica, staccando il Gesù Divino dagli avvenimenti narrati nella Bibbia prima del battesimo. Viene da domandarsi, allora, chi sia, secondo il manicheismo, la figura dietro al Gesù “pre-battesimo” o anche “figlio di Davide”. Non esiste ad oggi un consenso al riguardo, ma gran parte degli studiosi intende il battesimo come il momento della venuta del Gesù Divino (Splendore), il quale si riveste di un corpo capace di patire<sup>629</sup>, divenendo così Gesù Apostolo. Nessuno dei “diversi Gesù” sarebbe nato quindi

---

<sup>627</sup> Agostino, *c. Faust.* XXIII, 1 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 620-621).

<sup>628</sup> Agostino, *c. Faust.* XXIII, 2 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 620-623).

<sup>629</sup> Sul carattere di questo corpo, si veda l'anatema V, a proposito della crocifissione. Generalmente, si è interpretato in maniera doceta il corpo di Gesù nel manicheismo, ad esempio W. Sundermann, *Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäische Literatur*, Berlin, Akademie, 1968, p. 368; E. Rose, *Die Manichäische Christologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979, pp. 124-127; N. A. Pedersen, *Early Manichaean Christology, Primarily in Western Sources*, in P. Bryder (a cura di),

da un utero, ed è chiaro attraverso le fonti manichee che anche Gesù Apostolo avrebbe un'origine celeste e non terrena. Dal momento che non ci sono testimonianze del fatto che alcuno dei Gesù manichei fosse nato, Majella Franzmann, nel suo esaustivo studio *Jesus in the Manichaean Writings*, ha proposto una lettura allegorica per il “figlio di Davide”, che sarebbe un'allusione alla natura della carne, contrapposta all'uomo nuovo che arriva con Gesù<sup>630</sup>.

In qualsiasi caso, e ai fini della nostra analisi, è chiaro che il battesimo segna il punto cruciale del racconto cristologico manicheo. In questo avvenimento si congiungono nella figura di Gesù una sostanza intellettuale e trascendente (Splendore) e un corpo capace di patire (Apostolo)<sup>631</sup>. Quest'interpretazione della figura del Cristo del NT permette inoltre ai manichei di dissociare la sua figura da gran parte delle caratteristiche che essi rifiutano:

*Dico autem hoc ipsum natum ex femina turpiter, circumcisum Iudaice, sacrificasse Gentiliter, baptizatum humiliter, circumductum a diabolo per deserta et ab eo tentatum quam miserrime.*

*Mi riferisco al fatto che egli stesso sarebbe nato vergognosamente da una donna, che circumciso come i giudei avrebbe sacrificato alla maniera dei gentili, che avrebbe subito l'umiliazione del battesimo, che sarebbe stato condotto dal diavolo nel deserto e da lui tentato nel modo più miserabile.<sup>632</sup>*

La visione manichea sul battesimo di Gesù non compare in altre fonti cristiane precedenti. Come nota Lieu<sup>633</sup>, però, esiste una lettera spuria attribuita al Patriarca Acazio di Costantinopoli e indirizzata al patriarca antiocheno Pietro Fullo, in cui si trova un curioso parallelismo tra la fede monofisita di Pietro e la credenza manichea sul battesimo:

---

*Manichaean studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9 1987* (Lund studies in African and Asian Religions 1), Lund, Plus Ultra, pp. 157–190; Villey, *Alexandre*, pp. 223–224. Nonostante ciò, la tendenza storiografica ha cambiato opinione a partire dagli studi di S. Richter come, per esempio, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des Koptischen-manichäischen Psalmenbuches* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 5), Altenberge, Oros, 1994; id., *Christology in the Coptic Manichaean Sources*, in “Bulletin de la Société d'Archéologie Copte”, 35 (1996), pp. 117–128. Richter considera che, sebbene la concezione manichea abbia un carattere doceta, il corpo di Gesù è in grado di patire. Dopo di lui, anche Franzmann, *Jesus*, pp. 56–59; e più recentemente C. Theodorou, *The Concept*; id., *Heavenly Garment and Christology in Western Manichaean Sources*, in Lieu et al. (a c.) *Manichaeism East and West*, pp. 232–241, sono arrivati a conclusioni simili.

<sup>630</sup> Franzmann, *Jesus*, pp. 56–59; si veda anche Richter, *Christology*, p. 120.

<sup>631</sup> Richter, *Christology*, pp. 125–126 parla di due nature, divina e umana; anche Franzmann, *Jesus*, p. 86; Theodorou, *Heavenly Garment*, parla del corpo come “indumento” (garment), ma comunque in grado di patire, definendo la corporalità di Gesù come “polimorfica”.

<sup>632</sup> Agostino, c. *Faust*. XXXII, 7 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 704–705).

<sup>633</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 121.

καὶ τὰ τοιαῦτά σου φρονήματα πάσης αίρετικῆς κακonoίας ἴδια, μᾶλλον δὲ Μανιχαϊκῆς μανίας ἰνδάλματα. καὶ γὰρ ἐκεῖνος, καθάπερ καὶ σύ, παντελῶς ἀπαρνησάμενος τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν καὶ τὴν παρθενικὴν ὠδῖνα ἔφησε τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ἐν εἶδει περιστερᾶς κατελθὼν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῷ Ἰορδάνηι ποταμῶι σεσωματῶσθαι ἐκ τῶν ὑδάτων καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναστραφῆναι καὶ τῷ σταυρῶι προσηλῶσθαι καὶ τὸν θάνατον ὑπομεμενηκέναι τὸν ὑπὲρ ἡμῶν.

*E i tuoi pensieri di questo genere sono propri dell'intera malevolenza eretica, anzi persino allucinazioni della follia manichea. E infatti quello (Mani), come anche tu, negando interamente l'unigenito Figlio di Dio e gravidanza virginal, disse che lo Spirito Santo, sceso dai cieli in forma di Colomba nel fiume Giordano divenne corporeo grazie alle acque, abbia abitato insieme agli uomini, sia stato inchiodato alla croce e abbia affrontato la morte per la nostra salvezza.*<sup>634</sup>

Infine, una testimonianza simile è conservata da una fonte contemporanea ai *Capita*, l'*Homilia* CXVI di Severo di Antiochia, in cui si offre una spiegazione manichea del battesimo che fa anche ricorso a due figure diverse identificate con Gesù:

*Et également la (parole): Lorsque Jésus eut été baptisé, aussitôt il monta (en sortant) de l'eau (Mt. 3:16), arrête les extravagances des Manichéens impurs. En effet, ceux qui à propos de tout racontent des histoires extravagantes et inventent méchamment des contes de vieilles femmes disent que celui qui a été baptisé est demeuré en bas, et que l'eau en a donné en apparence un autre à la place de celui qui est en vérité, ...*<sup>635</sup>

## **CONCLUSIONI: ADDA, ESEGESI BIBLICA E CRISTOLOGIA (PARTE I)**

Sebbene, per ragioni di necessità, le diverse parti dell'anatema siano state trattate separatamente in questo capitolo, è importante non perdere di vista la visione d'insieme che unisce tutti i punti che espone l'anatema: esso costituisce un racconto degli avvenimenti delle Scritture che, muovendo dall'AT, si lega a Gesù attraverso Davide e il suo lignaggio, arrivando al momento fondamentale del battesimo, che costituisce per i manichei uno snodo cruciale riguardo all'incarnazione di Gesù.

Non si può trascurare, poi, che la formula avesse assegnato in precedenza (anatema II) un'opera "contro la Legge, Mosè e i profeti" ad Adda e Adimanto (che sono molto probabilmente la stessa persona), mentre adesso li lega esplicitamente al rifiuto dell'incarnazione. L'identificazione delle informazioni fornite dall'anatema IV con un'opera di Adda è un'impresa molto complessa, se non impossibile, per via delle

---

<sup>634</sup> *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 (Collectio Sabbaitica 4, VIII; Epistula Acacii)* (ed. Schwartz, vol. III, p. 18,14-18).

<sup>635</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXVII (ed. Brière, p. 409,1-5).

conoscenze frammentarie che abbiamo sulla sua produzione scritta. Un'opzione ovvia sarebbe pensare che si tratti del già menzionato libro contro Mosè e i profeti, ma l'evidenza al riguardo è fragile. Sotto questo titolo pare celarsi un'opera di tematica veterotestamentaria, che quindi difficilmente può occuparsi di cristologia e incarnazione. Inoltre, nell'opera di tematica veterotestamentaria che parzialmente conosciamo, cioè le risposte che Agostino fornisce nel *Contra Adimantum*, non si fa quasi mai riferimento ai patriarchi, a Davide, a Maria, al battesimo o all'escamotage di Gesù e "l'altro" (cioè quello sommerso nelle acque). Si può scorgere, forse, un legame tra Abramo e Davide, operato da Agostino, a proposito della vendetta divina (VII), in occasione di una critica che Adimanto farebbe a Gen. 17:9-14 a proposito delle osservanze giudaiche stabilite tra Dio e Abramo (XVI), e una menzione, ad opera sempre di Agostino, dell'incarnazione di Gesù a proposito della venerazione o no della croce. In ogni caso, nessuna di queste tematiche compare con un filo conduttore che permetta d'intravedere somiglianze reali con l'anatema.

Esistono però altre ipotesi per spiegare il contenuto della formula. Jacob van den Berg, approfondendo una serie di conclusioni proposte da Sfamini Gasparro<sup>636</sup> e Pedersen<sup>637</sup>, ha ipotizzato che Adda avesse composto un'altra (o altre) opera di tematica veterotestamentaria, diversa da quella confutata nel *Contra Adimantum*<sup>638</sup>. Tra le tematiche trattate, vi erano forse le profezie veterotestamentarie su Cristo, i contenuti dei primi capitoli della *Genesi* e lo stile di vita degli antenati degli ebrei. Inoltre, van den Berg ipotizza che quest'opera sia alla base delle dottrine manichee esposte nel libro XXII del *Contra Faustum*, in cui si trovano ampie sezioni di critica ai patriarchi e ad altre figure dell'AT. L'ipotesi avrebbe il vantaggio di corrispondere meglio al titolo dell'opera riportata nell'anatema II, e allo stesso tempo di stabilire il nesso con la questione cristologica attraverso i patriarchi e le profezie su Cristo. In ogni caso, dal momento che si tratta solo di una ricostruzione ipotetica, rimane fortemente dubbio che tematiche come l'incarnazione, la molteplicità di Gesù o il battesimo di Cristo possano rientrare in un'opera di simili caratteristiche.

---

<sup>636</sup> Sfamini Gasparro, *Addas-Adimantus*, pp. 555-556.

<sup>637</sup> Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 186-205.

<sup>638</sup> van den Berg, *Biblical Argument*, pp. 184-194.

Un'altra opzione da prendere in considerazione deriva dagli indizi sul fatto che Adda avesse scritto una o più opere volte a “espurgare” il NT. Pedersen, nella sua analisi del libro IV di Tito di Bostra, ritiene che Tito avesse come fonte un testo che tagliava passaggi dei *Vangeli* e delle *Lettere* paoline, e che questo testo sarebbe la fonte usata da Tito con più possibilità di risalire ad Adda<sup>639</sup>. Van den Berg ha ulteriormente ampliato la teoria, e ha ipotizzato l'esistenza di un'altra (o altre) opera contro gli “inganni” della dottrina dei “*semi-christiani*”<sup>640</sup>. Essa (o esse) avrebbe come obiettivo ripulire il NT da riferimenti spuri o contaminazioni. Tra le tematiche inglobate, van den Berg annovera la genealogia di Gesù, tematica prediletta nelle argomentazioni di Fausto, e che appare ripetutamente nel *Contra Faustum* (libri II, III, V, XXIII, XXVI, XXVII e XXVIII). In diverse di queste argomentazioni possiamo osservare come i “molteplici” Gesù (il figlio di Davide e il Figlio di Dio) occupino un ruolo fondamentale<sup>641</sup>, soprattutto nel libro XXIII. Questo libro merita un breve commento, giacché, in poco spazio, riassume molte delle tematiche presenti nell'anatema. Il libro è composto da 10 capitoli: i primi quattro espongono il ragionamento di Fausto, gli ultimi 6 raccolgono la risposta agostiniana. Davanti alla domanda “accetti che Gesù sia nato da Maria?” (XXIII, 1), Fausto espone la molteplicità di Gesù secondo le Scritture, incentrandosi sulle due figure di figlio di Davide e Figlio di Dio. Fausto procede a separare al Figlio di Dio dalla genealogia presente nel Vangelo di Matteo, che inizia menzionando *Gesù figlio di Davide, figlio di Abramo* (Mt. 1:1), e non Figlio di Dio. Fausto prosegue (XXIII, 2) introducendo la tematica del battesimo: secondo Fausto, persino ammettendo che il figlio di Davide fosse nato da Maria (cosa che i manichei non accettano)<sup>642</sup>, del Figlio di Dio non si fa alcuna menzione in tutto il testo della genealogia. Il Figlio di Dio (identificato con l'uomo nuovo) sarebbe stato quindi costituito solo al momento del battesimo:

*Nam Iesum quidem eum, qui sit Filius Dei, si scriptoris huius mentem propositumque consideres, non tam ille de Maria virgine vult nos accipere procreatum, quam factum aliquando per baptismum apud fluentia Iordanis. ... . Vides ergo id quod ante annos triginta, ut huic videtur, de Maria natum est, non esse ipsum Filium Dei, sed id, quod de baptismo postea factum est ad Iordanem, id est hominem novum, ...*

<sup>639</sup> Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 205.

<sup>640</sup> van den Berg, *Biblical Argument*, pp. 194-198.

<sup>641</sup> Per questo (ipotetico) nome si vedano, per esempio, Agostino, *c. Faust.* II, 1, III, 1, (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 10, 22).

<sup>642</sup> Sul figlio di Davide, si veda Franzmann, *Jesus*, pp. 56-59 e il commento fatto sopra.

*Infatti, se consideri l'intenzione e il proposito di questo scrittore, egli vuole farci accettare come Gesù Figlio di Dio non tanto quello procreato dalla vergine Maria, quanto quello costituito a un certo punto come tale mediante il battesimo presso il fiume Giordano. ... Vedi dunque che quello che nacque da Maria trent'anni prima non era il Figlio stesso di Dio, ma colui che fu reso tale in seguito presso il Giordano, cioè l'uomo nuovo, ...*<sup>643</sup>

Dopo questo punto, Fausto continua ad insistere sul rifiuto della maternità di Maria e di conseguenza della discendenza davidica (XXIII, 3), e conclude (XXIII, 4) con un *excursus* sul lignaggio della Vergine. Nella replica, l'Ipponate inizia (XXIII, 5) con la critica alla duplicità di Gesù: il figlio di Davide è lo stesso Figlio di Dio, che assunse forma di servo attraverso Maria (riportando Is. 7:14 e Mt. 1:23), ed è lo stesso prima e dopo il battesimo. Conclude poi con un inciso sull'assurdità della possibilità che Gesù sia solamente Figlio di Dio in seguito a quell'avvenimento. Segue un'accusa di Agostino a Fausto (XXIII, 6) a proposito della sua ignoranza delle scritture, in cui riporta esempi delle critiche esposte dal manicheo contro i tre patriarchi veterotestamentari (Abramo, Isacco, Giacobbe) e contro le genealogie di Matteo, per ritornare (XXIII, 7) poi sulla difesa della maternità della Vergine per mezzo di diverse citazioni bibliche. Agostino procede allora con il rapporto tra Giuseppe, Maria e il lignaggio davidico (XXIII, 8-9), e infine (XXIII, 10) conclude con una critica più generale sull'incapacità dei manichei di capire l'incarnazione di Dio onnipotente, il quale può crescere nel grembo d'una vergine se lo desidera, assumendo forma di servo per liberare l'umanità.

Passaggi come quelli appena menzionati, che uniscono la critica manichea ai passaggi evangelici sui lignaggi biblici, la molteplicità di Gesù secondo le scritture, e il battesimo come snodo fondamentale della venuta di Gesù Splendore sulla terra, potrebbero facilmente trovarsi dietro alle informazioni riportate dell'anatema. Siamo però nuovamente davanti ad una ricostruzione ipotetica, e che non sembra collegarsi bene con l'opera "contro la Legge e i profeti" che l'anatema II attribuisce ad Adda. Inoltre, l'anatema IV menziona personaggi biblici che non sono parte del lignaggio di Gesù.

Riassumendo, la formula offre delle informazioni tanto particolari su Adda che risulta complesso rapportarle a quanto sappiamo attualmente su di lui. Inoltre, esiste un'altra problematica derivante da due particolarità riportate dalla formula. La prima particolarità è un errore che la formula commette due volte: parla di Adda come di un

---

<sup>643</sup> Agostino, *c. Faust.* XXIII, 2 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 620-623).

discepolo diverso da Adimanto, e lo fa tanto a proposito del rifiuto dell'AT (attraverso la menzione dell'opera "contro la Legge e i profeti"), quanto dell'incarnazione, filo che unisce tutte le tematiche del NT che la formula menziona nell'anatema IV (lignaggio, nascita e battesimo di Gesù). È legata all'incarnazione anche la seconda particolarità di questo anatema: infatti, la formula presenta una spiegazione propriamente manichea, e non attestata negli *antimanichaica* greci precedenti, cioè il ricorso alla distinzione tra Gesù e "l'altro". L'incarnazione "in apparenza" (δοκῆσει) riportata dalla formula non è un docetismo comune, ma che funziona attraverso il sistema dei molteplici Gesù e spiega i principali avvenimenti della sua vita a partire da queste diverse figure. Quest'ermeneutica permette di ridimensionare il battesimo su un piano spirituale: il figlio di Davide (la natura della carne) si sommerge con l'arrivo del salvatore (il Figlio di Dio o Gesù Splendore), e l'uomo nuovo emerge dalle acque.

Pertanto, i *Capita* presentano un ciclo narrativo neotestamentario incentrato sulla cristologia. Queste credenze cristologiche sono riportate dai *Capita* a proposito dell'incarnazione di Gesù, che è spiegata a partire da concetti e terminologie propriamente manichei, che non sono attestati in altre fonti precedenti. Infine, questa visione dell'incarnazione è attribuita, oltre che al fondatore della religione Mani, ai nomi di Adda e Adimanto. In virtù dell'appartenenza a uno stesso ciclo narrativo e dell'uniformità e coerenza interna del testo, si potrebbe supporre che le informazioni dell'anatema IV si basino su un'unica fonte a proposito della cristologia. Allo stesso tempo, la menzione di Adda e Adimanto è legata non solo alle informazioni del NT, ma anche alle informazioni dell'AT, il che fa pensare che non solo il ciclo cristologico, ma tutto l'anatema IV provenga dalla stessa fonte.

Rimane da chiarire se questa fonte sia direttamente manichea o se invece ci sia un intermediario cristiano. Resta il problema che i *Capita*, che presentano una nuova informazione sulla cristologia manichea, non riconoscono che Adda e Adimanto siano la stessa persona. L'errore sorprende ancora di più se si considera che altre fonti precedenti o addirittura quasi contemporanee si riferiscono ad Adda/ Adimanto come ad un unico personaggio. La *Formula Breve* identifica correttamente i nomi Adda e Adimanto con lo stesso discepolo di Mani<sup>644</sup>, mentre, ad esempio, Eracliano di Calcedonia, nella notizia riportata da Fozio, menziona solamente il nome di Adda come l'autore di diverse opere<sup>645</sup>.

---

<sup>644</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>645</sup> Fozio, *Bibl.* 85 (65b6-15).



Eracliano, quindi, alla fine del V-inizio del VI secolo, conosce varie opere di Adda: così, Diodoro di Tarso avrebbe scritto contro un'opera sua intitolata Μόδιος, mentre Tito di Bostra avrebbe scritto contro diverse sue opere (κατὰ τῶν Ἰδδου συγγραμμάτων). Quest'informazione conforta ulteriormente le analisi già citate di Sfameni Gasparro e Pedersen, che vedono in Adda l'autore di varie opere (al plurale)<sup>646</sup>.

In ragione dell'uniformità di tematica (ciclo narrativo biblico in un brevissimo spazio), di contenuto (spiegazione di diversi momenti chiave attraverso lo stesso meccanismo di Gesù e "l'altro", rapporto della figura di Adda tanto con l'AT quanto con il NT) e dell'errore relativo ai nomi di Adda e Adimanto (tanto a proposito dell'AT quanto del NT), la spiegazione più ragionevole è che l'informazione "biblica" degli anatemi II e IV provenga da un'unica fonte cristiana, e che questa fonte fosse una compilazione d'esegesi manichea contenente le informazioni sulle dottrine di Adda e l'errore circa i nomi di Adda e Adimanto. È questa l'opzione in grado di spiegare, sulla base delle informazioni che abbiamo, l'accuratezza che la formula mostra nella dottrina, la sua coerenza narrativa e l'incoerenza sulla figura alla quale queste dottrine vengono associate.

---

<sup>646</sup> Sulla produzione scritta di Adda, si veda il recente studio di P.-H. Poirier, T. Pettipiece, *Biblical and Manichaean Citations in Titus of Bostra's Against the Manichaeans: An Annotated Inventory* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 78), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 138-140.

## ANATEMA V: IL MANICHEISMO, IL NUOVO TESTAMENTO E LA CRISTOLOGIA

### INTRODUZIONE

5. Αναθεματίζω τοὺς λέγοντας δοκήσει πεπονθέναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἐν τῷ σταυρῷ, ἕτερον δὲ τὸν μὴ δυνηθέντα ὑπὸ Ἰουδαίων κατασχεθῆναι, γελῶντα δὲ ὡς ἐτέρου παρ' αὐτὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου κρεμασθέντος, καὶ μὴ ὁμολογοῦντας αὐτὸν τὸν ἐκ τῆς ἀγίας καὶ θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα θεὸν λόγον καὶ γεννηθέντα ἐκουσίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν σταυρωθῆναι σαρκὶ καὶ ἀποθανεῖν ἀληθῶς σαρκὶ καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι τριήμερον ὡς θεόν, καὶ τοὺς τὸν ἥλιον λέγοντας εἶναι αὐτὸν καὶ τῷ ἡλίῳ εὐχομένους ἢ τῇ σελήνῃ ἢ τοῖς ἄστροις καὶ θεοὺς φανοτάτους αὐτοὺς ἀποκαλοῦντας ἢ πολλοὺς ὄλως εἰσάγοντας θεοὺς καὶ τούτοις εὐχομένους, καὶ τοὺς τὸν παράκλητον, ὃν ἐπηγγείλατο πέμπειν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, τὸν ἀθεώτατον Μανιχαῖον λέγειν τολμῶντας καὶ μὴ ὁμολογοῦντας τὸν ἀληθινὸν παράκλητον τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας εἶναι, ὅπερ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀγίας πεντηκοστῆς ἐξαπέστειλε τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ ἀποστόλοις καὶ τοῖς δι' αὐτῶν πιστεύουσι τε καὶ βαπτισθεῖσιν, ὧν ὁ θεϊότατος ἠγεῖτο Πέτρος, τῶν ἀποστόλων ὁ κορυφαῖος, οἷς καὶ παρήγγειλεν ὁ κύριος εἰς οὐρανοὺς ἀνιῶν ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι ἕως ἂν λάβοιεν τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν, λήψεσθαι δὲ αὐτὴν οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας, ἦν καὶ λαβόντες κατὰ τὰς ἀψευδεῖς αὐτοῦ ἐπαγγελίας μεθ' ὅλας ἡμέρας δέκα, ἠνίκα ὤφθησαν αὐτοῖς ὡσεὶ πύριναι γλῶσσαι διαμεριζόμεναι, τὰς τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τῶν ἐθνῶν διαλέκτους, οἷς καὶ κηρύττειν ἔμελλον τὸ εὐαγγέλιον (cfr. At. 2:1-4), ἔγνωσαν καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ παρακλήτου καὶ θείου πνεύματος ἐπιφοιτήσεως νεκροὺς ἤγειραν καὶ τὰ παράδοξα εἰργάσαντο σὺν τῷ ἀγίῳ Παύλῳ, τῷ τῶν ἐθνῶν ἀποστόλῳ καὶ σκεύει τῆς ἐκλογῆς (cfr. At. 9:15), καθὼς καὶ ταῖς Πράξεσι τῶν ἀγίων ἀποστόλων περιέχεται.

5. Anatematizzo quelli che dicono che nostro signore Gesù Cristo ha sofferto in apparenza, e che uno è quello sulla croce, e un altro quello che, non potendo essere trattenuto dai giudei, rideva perché un altro al posto suo era stato appeso alla croce, e (anatematizzo) quelli che non professano che colui che (è nato) dalla santa madre di Dio e sempre vergine Maria è Dio e Verbo incarnato, e volontariamente concepito, e in verità fu crocifisso nella carne e veramente morto nella carne, e risuscitò dai morti nel terzo giorno come Dio. E (anatematizzo) quelli che dicono che egli è il sole rivolgendo la loro preghiera al sole, alla luna o agli astri, e denominando loro gli dei più brillanti o, in una parola, introducendo molti dei e a questi pregando. E (anatematizzo) quelli che hanno l'ardire di dire che l'empissimo Manicheo è il Paraclito che il nostro signore Gesù Cristo promise di inviare, e che non professano che il vero Paraclito è lo Spirito della Verità, il nostro signore Gesù Cristo, dopo l'ascesa in cielo nel giorno della santa Pentecoste, inviò ai suoi santi apostoli e a quelli che avevano creduto e che erano stati battezzati, che guidava il molto divino Pietro, corifeo degli apostoli, e ai quali il Signore diede anche ordine, mentre ascendeva in cielo da Gerusalemme, di non partire finché non avessero ricevuto il potere dall'alto, che l'avrebbero poi preso non dopo molti giorni; dopo che lo ebbero ricevuto, secondo le Sue veritiere promesse, dopo dieci giorni interi, quando apparve a loro come lingue di fuoco che si dividevano, e conobbero le lingue delle nazioni sotto il cielo, alle quali avevano intenzione di predicare il Vangelo e proprio per opera dell'arrivo dello Spirito Paraclito e santo, risuscitarono i morti e compirono miracoli insieme a san Paolo, l'apostolo delle nazioni, "vaso dell'elezione", com'è contenuto negli *Atti degli Apostoli*.

Il punto principale di questo anatema è che in esso è contenuta una delle pochissime attestazioni a proposito della crocifissione di Gesù nel manicheismo. Per questa ragione, si tratta dell'anatema (nella sua versione presente nella *Formula Lunga*) sul quale si è maggiormente concentrata l'attenzione accademica rispetto al resto della formula. La passione e la crocifissione hanno un'implicazione che ricade su tutta la concezione cristologica manichea: è il Gesù manicheo doceta? Questa particolare concezione è stata per lungo tempo accettata da chi ha studiato il manicheismo, essendo in armonia con le fonti cristiane, che assimilavano il manicheismo a diversi gruppi con una visione cristologica non "ortodossa". Nonostante ciò, l'interpretazione comporta una serie di

problemi: il docetismo manicheo implicherebbe che la sofferenza di Gesù in croce sia stata soltanto apparente, e a sua volta questo porrebbe un problema per il ruolo salvifico di Gesù, ruolo per altro attestato in diverse fonti manichee. Pertanto, come può Gesù esercitare la salvezza se non attraverso la passione e la crocifissione?

Per via delle implicazioni problematiche di questa ipotesi, la visione doceta “classica” è stata ridimensionata a partire dalla metà degli anni '90. Grazie ad una serie di studi di Siegfried Richter<sup>647</sup>, si sono sviluppate nuove tendenze nell'interpretazione del Gesù manicheo, che sono tutte d'accordo su un punto: il corpo di Gesù, “apparente” o no, è in grado di patire. Per il nostro scopo, ciò significa che la sofferenza nella passione e nella crocifissione avrebbero un significato funzionale nella soteriologia manichea. Ancora oggi, il passaggio dell'anatema sulla crocifissione non è stato analizzato alla luce di queste nuove ipotesi.

Una volta esaurito il tema della crocifissione, la formula conclude l'esposizione cristologica, iniziata nell'anatema precedente, e riprende il tema dell'identificazione di Mani al Paraclito, alla quale aveva fatto allusione nell'anatema II. Questa volta, però, la formula non fa una semplice menzione della credenza manichea, ma fa allusione agli *Atti degli Apostoli* come prova contro l'identificazione di Mani con il Paraclito. Come vedremo, l'esegesi neotestamentaria potrebbe non essere casuale, dato il difficile rapporto che il manicheismo ha con il *Libro degli Atti*.

## LA CROCIFFISSIONE DI GESÙ

Come già detto, questo anatema conserva una delle pochissime testimonianze della visione manichea sulla crocifissione. Subito dopo un inizio che rimanderebbe ad una visione doceta “classica”, l'anatema aggiunge un'informazione molto particolare, che si è prestata a svariati tentativi di spiegazione, nessuno completamente soddisfacente: al momento della crocifissione vi erano due Gesù, uno che soffriva sulla croce, e un altro, il vero Gesù, che osservava come il primo veniva crocifisso al posto suo. Si legge infatti:

5. *Ἀναθεματίζω τοὺς λέγοντας δοκῆσει πεπονθέναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἐν τῷ σταυρῷ, ἕτερον δὲ τὸν μὴ δυνηθέντα ὑπὸ Ἰουδαίων κατασχεθῆναι, γελῶντα δὲ ὡς ἑτέρου παρ' αὐτὸν ἐπὶ τοῦ ζύλου κρεμασθέντος, ...*

---

<sup>647</sup> Richter, *Exegetisch-literarkritische*, pp. 137-140, 233-237, 267-272; id., *Christology*.

5. *Anatematizzo quelli che dicono che nostro signore Gesù Cristo ha sofferto in apparenza, e che uno è quello sulla croce, e un altro quello che, non potendo essere trattenuto dai giudei, rideva perché un altro al posto suo era stato appeso alla croce, ...*

Di nuovo, come nell'anatema IV, ci si trova di fronte il ricorso alla narrativa di Gesù e "l'altro". Questa volta, però, la questione appare ancora più complessa, giacché non abbiamo quasi nessuna fonte manichea in cui si affermi esplicitamente che vi fossero due Gesù al momento della crocifissione. Infatti, la tematica della crocifissione è forse il racconto più contraddittorio tra quelli conservati nelle fonti della religione: sebbene sembri che il manicheismo accetti la passione e crocifissione di Gesù, esistono diversi testi che riportano una visione doceta "classica", dando l'impressione che la crocifissione sia stata apparente. Un buon esempio proviene dal primo dei *Kephalaia* copti:

*[The advent] of Jesus the Christ our master: **He came [ ...] in a spiritual one, in a body [ ...] as I have told you about him. I [ ...] him; for he came without body!** Also, his apostles have preached in respect of him that **he received a servant's form, an appearance as of men.** He came below. He manifested in the world in the [s]ect of the Jews. He chose his twelve [and] his seventy-two. He did the will of his Father, who had sent him to the world. Afterwards, the evil one awoke envy in the sect of the Jews. Satan went in to Judas the Iscariot, one am[ong the twe]lve of Jesus. He accused him before the sec[t of the J]ews, with his kiss. He gave [him] over [to the han]ds of the Jews, and the cohort of the soldie[rs. The Jew]s themselves took hold of the son of Go[d. They gave judgement on] him by lawlessness, in an assembly. They condemned him by i[ni]quity, while he had not sinned. **They lifted him up upon the wood of the cross. They crucified him with some robbers on the cr[o]s[s].** They brought him down from the cross. They placed him in the grave; [and] after three days he arose from among the dead. He came towards his disciples, and was visible to them.<sup>648</sup>*

Vi è però un altro gruppo di testi che utilizza un lessico incentrato sulla sofferenza fisica di Cristo, e che pare in contraddizione con quanto visto negli altri:

*All the blessed that have been have endured these pains,  
down to the glorious one, the Beloved, Jesus, our Lord.  
They put a crown of thorns on him, they ...  
They smote him in his face, they spat upon him.  
They hung him to a cross, they nailed him to four ...  
Wine, vinegar and myrrh they gave him and he took them.*

---

<sup>648</sup> *IKe. 1 (12,21-13,8) trad. Gardner, The Kephalaia, pp. 18-19.*

*All these things which he suffered he endured for our sake.*<sup>649</sup>

In questo testo il lessico va in direzione opposta rispetto a quello tipico di una visione doceta della passione e crocifissione: si insiste infatti sui patimenti, sulle torture e sul dolore di Gesù<sup>650</sup>. Un simile lessico, imperniato sulla dimensione “fisica” della passione si ritrova anche nelle fonti orientali:

*It shows that when – as we all know – Jesus Christ, our Lord, was crucified, they seized him like a sinner. And they clothed (him) in a robe, and [gave him] a stick in [his] hand. And they venerated him ... and said “... King, our Christ!” And then they led him to the cross.*<sup>651</sup>

...

*... [Silently] he stood there. And king Herod ... clothed (him) with a garment and put [a crown of thorns] on his head. They came to pay homage, they covered his head, they hit (him) on the chin and mouth with a cane, they spat into his eyes and said, “Prophecy for us, Lord Messiah!”*<sup>652</sup>

Questa contrapposizione all’interno dei testi manichei tra un gruppo che suggerisce un corpo apparente e un altro che rappresenta il corpo di Gesù come patibile, diventa quasi paradossale alla luce di altri passaggi riguardanti la passione e la crocifissione:

*Amen, I was seized; Amen again, I was not seized.*

*Amen, I was judged; Amen again, I was not judged.*

*Amen, I was crucified; Amen again, I was not crucified.*

*Amen, I was pierced; Amen again, I was not pierced.*

*Amen, I suffered; Amen again, I did not suffer.*<sup>653</sup>

A causa dell’estrema complessità delle fonti della religione, non sorprende che queste sfumature non siano state colte dagli autori cristiani, che offrono infatti un racconto del Gesù manicheo più coerente con il docetismo “classico”, veicolando l’idea d’una sofferenza apparente. È questo il caso di Agostino – che accusa Mani di difendere il

---

<sup>649</sup> Salt. *Σαρακοστήων* (142,10-17), ed. trad. Allberry; sulla discussione di questo passaggio, si veda A. Villey, *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm* (Sources gnostiques et manichéennes 4), Paris, Éditions du Cerf, 1994, pp. 222-224; Franzmann, *Jesus*, pp. 72-73; Theodorou, *The Concept*, p. 351.

<sup>650</sup> Per altri esempi tra le fonti copte, si vedano *1Ke.* 103 (267,23-27); *Hom.* (68,24-30).

<sup>651</sup> M 4570, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 72.

<sup>652</sup> M 132 + 5861, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 73.

<sup>653</sup> Salt. *Heracleides* (191,4-8); su questo salmo, si veda Richter, *Exegetisch-literarkritische*, pp. 139-140; id. *Christology*, p. 123; Franzmann, *Jesus*, p. 76; Theodorou, *The Concept*, pp. 349-350.

“Cristo fallace” (*Christus fallacis*) –<sup>654</sup>, Tito di Bostra<sup>655</sup>, Teodoreto di Cirro<sup>656</sup>, o Teodoro bar Konay<sup>657</sup>, tra molti esempi possibili. Anche la *Formula Breve* si distacca dai *Capita* nella sua considerazione cristologica, dato che menziona solamente la passione e la resurrezione, ma non la crocifissione, e che sembra esprimere una visione doceta di Gesù:

*καὶ τὴν τοῦ μεγάλου δὲ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ γέννησιν, καὶ τὰ σωτήρια πάθη, καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οὐ δοκῆσει, οὐδὲ κατὰ φαντασίαν λέγω τοῦ λοιποῦ γεγονέναι, ἀλλὰ κατ’ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν πεπρῶχθαι, ὡς ὁμοουσίου τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν τοῦ αὐτοῦ ὑπάρχοντος.*

*E dico che la nascita di Gesù Cristo, potente e salvatore nostro, la salvifica passione e la resurrezione dei morti accaddero non in apparenza, né in modo illusorio, ma che si compirono veramente, poiché egli è consustanziale al Padre e a noi.*<sup>658</sup>

I *Capita* sono pertanto lontani da tutta la tradizione cristiana greca, precedente e successiva (ad eccezione della *Formula Lunga*): l’anatema, infatti, prosegue il racconto iniziato nell’anatema IV, confutando la cristologia manichea non per quanto concerne il carattere “apparente” del corpo di Gesù, ma per la molteplicità di figure identificate come Gesù. Detto questo, e sebbene l’informazione dell’anatema non trovi un riscontro esatto in nessun’altra fonte, vi sono alcuni frammenti in cui sembra possibile intravedere informazioni rapportabili alla formula. In questi testi, vi sono altri personaggi, oltre a Gesù, legati alla narrativa della crocifissione. Queste narrazioni verranno esaminate nel prossimo paragrafo.

### **Gesù e “l’altro” nella crocifissione**

Tra le fonti che parlano della crocifissione, un gruppo dice che a venire crocifisso al posto di Gesù sia stato il Nemico, o Satana. Di questo gruppo fa parte la testimonianza di Evodio di Uzala, che riporta un estratto che egli attribuisce all’*Epistula Fundamenti* scritta da Mani: in esso, ad essere crocifisso è il Nemico invece del Salvatore (*inimicus quippe, qui eundem salvatorem iustorum patrem crucifixisse se speravit, ipse est*

---

<sup>654</sup> Agostino, *c. Faust.* XV, 3 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 246). Per un’analisi sull’esposizione della crocifissione in Agostino, si rimanda a Franzmann, *Jesus*, p. 79-81.

<sup>655</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 44,15-17.

<sup>656</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG, 83,379C).

<sup>657</sup> Bar Konay, *Schol.* XI, 58 (ed. Scher, vol. II, pp. 312,28-313,1).

<sup>658</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

*crucifixus*), e fu questo Nemico a soffrire i patimenti della passione. La crocifissione, invece di venire inflitta a Gesù, viene quindi inflitta alle tenebre, che diventano le protagoniste della narrazione del dolore e della sofferenza dell'episodio neotestamentario (*atque omnia, quae hic sustinere visus est, tenebrarum ducibus irrogata sunt, qui clavis etiam et lancea vulnerati sunt*)<sup>659</sup>.

Una corrispondenza con quanto detto dall'*Epistula* è presente nelle fonti copte: nel *Salterio* manicheo ci sono infatti diversi riferimenti all'argomento. Qui, la crocifissione di Gesù è nuovamente associata al Nemico:

*... Thy cross, the enemy being nailed to it.*

*My Lord.*

*... his cross, he burst the gates (?) ...*

*My Lord.*

*... thy cross ... would take wing (?)*.

*My lord.*<sup>660</sup>

Infine, abbiamo una terza testimonianza con la quale comparare l'informazione dei *Capita*, stavolta di matrice araba. Ibn al-Nadīm, nella sua lunga digressione sul manicheismo, riporta la curiosa informazione che i manichei credevano che Gesù fosse Satana:

*He even says in certain passages of his books that they themselves (i.e., certain biblical prophets) were devils, and he maintained that Jesus, a renowned figure among us and the Christians, was Satan.*<sup>661</sup>

Dall'insieme di queste testimonianze, scaturisce una narrativa nella quale Gesù e il Principio del male convergono ad un certo punto del racconto cristologico. Questo "incontro" accade presumibilmente al momento della crocifissione, dove il vero crocifisso è Satana.

---

<sup>659</sup> Evodio, *De fide*, 28, (ed. Zycha, p. 964,7-15).

<sup>660</sup> *Salt. ad dominum Iesum* (123,5-9), ed. e trad. Allberry.

<sup>661</sup> al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 173; si veda anche un possibile riferimento in Abū Nuwās, conservato in Jāhīz, *Kitāb al-ḥayawān*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 256, in cui, attraverso un dialogo satirico, viene riportata un'idea simile su Gesù e Satana.



La questione è però ben più complessa, dal momento che esistono altri testi in cui diversi personaggi oltre al Nemico vengono associati alla passione e alla crocifissione. In un frammento iranico ritrovato a Turfan, ad esempio, si dice che ad essere crocifisso fu il figlio di Maria:

*They call Bar Maryam (figlio di Maria<sup>662</sup>) the seventh son of Adonay. If he is the lord of all, who then crucified his son?<sup>663</sup>*

Il frammento, appartenente a un inno di difficile interpretazione, suscita una certa perplessità, giacché dà l'impressione che i manichei accettassero la maternità di Maria, cosa che, come spiegato nell'anatema IV, è in aperta contraddizione con tutti i testi della religione a noi pervenuti. Samuel Lieu ha tentato di interpretare il passaggio come una derisione a scapito dei cristiani, i quali non distinguono il Figlio di Dio dal figlio di Maria<sup>664</sup>. Oktor Skaerjvø, nel suo commento all'inno, concorda sul carattere critico che questo mostra nei confronti delle concezioni cristiane a proposito di Gesù, e lo mette in rapporto all'allusione di Fausto ai diversi Gesù che esistevano tra gli ebrei (XXIII, 1)<sup>665</sup>.

Infine, nuovamente in al-Nadīm fa capolino un ulteriore personaggio che avrebbe subito la crocifissione. Infatti, nella sua esposizione dei capitoli del *Libro dei Misteri*, l'autore menziona il titolo di un capitolo che parlerebbe di un certo "figlio della vedova":

*(4) a chapter (on) the son of the widow, who according to Mānī was the crucified Christ; i.e., the one whom the Jews crucified.<sup>666</sup>*

Come il passo precedente del *Fihrist*, anche questo titolo è stato a lungo dibattuto in alcuni studi moderni: chi sarebbe questo "figlio della vedova"? È stato ipotizzato che si tratti di Gesù<sup>667</sup>, ma nulla esclude che possa invece trattarsi del figlio della vedova di

---

<sup>662</sup> Il testo scrive il nome in aramaico, il che può far pensare che lo scriba non sapesse chi fosse il figlio di Maria e, di conseguenza, abbia trattato il termine come un nome proprio; su questo tema, si veda F. de Blois, *Review of Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934) by Werner Sundermann*, in "Journal of the Royal Asiatic Society", 8/3 (1998), pp. 481-485 (p. 483).

<sup>663</sup> M 28, trad. P. O. Skaerjvø, *The Manichean Polemical Hymns in M 28 I: A Review Article*, in "Bulletin of the Asia Institute", 9 (1995), pp. 239-255 (p. 246). Per altre traduzioni, si veda Klimkeit, *Gnosis*, p. 127. anche in de Blois, *Review of Iranian*, p. 483.

<sup>664</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, 283-284.

<sup>665</sup> Skaerjvø, *The Manichean Polemical Hymns* p. 244.

<sup>666</sup> al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 106-107. Entrambi frammenti, comunque brevi e senza ulteriori chiarimenti, sembrano contraddittori se uno dei due interpreta il Satana crocifisso in maniera letterale.

<sup>667</sup> Si veda Tardieu, *Manichaeism*, p. 39.

Nain, resuscitato da Cristo (Lc. 7:11-17)<sup>668</sup>. La prima ipotesi, sebbene coerente con alcuni dei frammenti riportati sopra, non spiega perché Gesù sia chiamato “figlio della vedova”. La seconda, invece, richiederebbe una spiegazione su quale rapporto intercorresse tra Gesù e il figlio della vedova di Nain, e sul perché il secondo sarebbe stato crocifisso al posto del primo. Allo stato attuale delle nostre conoscenze sulla crocifissione e sulla figura del “figlio della vedova”, non possiamo sapere quale rapporto esistesse eventualmente tra le figure, né quale ruolo abbia ipoteticamente svolto il “figlio della vedova” in una narrativa che si incentra o su Gesù, o sulle due figure di “Gesù e l’altro” (identificato in diverse fonti con il Principio delle tenebre).

### **Problematiche del racconto manicheo**

Come abbiamo visto fino a questo momento, siamo costretti a far fronte ad una serie di grandi problematiche nel tentativo di tessere le trame della narrativa manichea su Gesù e sulla crocifissione: se da una parte un gruppo di fonti racconta di due personaggi, un altro gruppo insiste su un “singolo” Gesù nella passione e crocifissione. Inoltre, è necessario fornire una spiegazione al perché le fonti manichee parlino di un personaggio crocifisso e poi non crocifisso (*Amen, I was crucified; Amen again, I was not crucified*, riportato sopra)<sup>669</sup>, per capire se si tratti di fatto di Gesù e poi di un personaggio diverso. Inoltre, la crocifissione di Gesù ha un ruolo soteriologico e una funzione precisa all’interno della soteriologia ed escatologia manichea: infatti, egli deve morire, discendere negli inferi e successivamente risuscitare per poter estrarre e riportare le anime verso la luce. Questa funzione è ampiamente attestata in diverse fonti manichee<sup>670</sup>, e persino nell’opera del pagano Alessandro di Licopoli possiamo ritrovare testimonianza dell’importanza della crocifissione di Gesù per il manicheismo:

*Τὸν δὲ χριστὸν εἶναι νοῦν· ὃν δὴ καὶ ἀφικόμενον ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου πλεῖστόν τε τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν θεὸν λευκέναι καὶ δὴ καὶ τὸ τελευταῖον ἀνασταυρωθέντα παρασχέσθαι γινῶσιν τοιῶδε τρόπον καὶ τὴν δύναμιν τὴν θεῖαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.*

<sup>668</sup> Si veda T. Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, Translated by Teophil Menzel, New York – Evanston, Harper & Row, 1960 (*Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, Norstedt, 1918) p. 113; Reeves, *Prolegomena*, p. 106, n. 146. Per i versetti di Lc. 7:11-17 in rapporto al manicheismo, si veda Pedersen et al., *The New Testament*, p. 232.

<sup>669</sup> *Salt. Heracleides* (191,6), ed. e trad. Allberry.

<sup>670</sup> Per esempio, si veda *Salt. Heracleides* (196,15-31). Su questo tema insieme a un’analisi delle fonti pertinenti, si veda G. van den Berg-Onstwedder, *The Descent into Hell in one of the Herakleides Psalms*, in Cirillo, van Tongerloo (a c.), *Atti del Terzo Congresso*, pp. 1-9; Franzmann, *Jesus*, pp. 81-4; Theodorou, *The Concept*, pp. 343-347.

*Cristo è un intelletto che venne un tempo dall'alto e liberò la maggior parte di questa potenza<sup>671</sup> (per restituirla) a Dio, e infine dopo essere stato crocifisso ha dato in tale modo la conoscenza; così la potenza divina venne inserita, (o meglio) crocifissa nella materia.<sup>672</sup>*

In breve, Gesù è una trasposizione dell'Anima Vivente incatenata alla materia<sup>673</sup>, e la sua crocifissione gioca un ruolo fondamentale nella liberazione della luce inghiottita. Ecco che si apre quindi una nuova problematica: come può questo ruolo soteriologico combinarsi con l'altro gruppo di fonti che non solo includono un "altro" nella narrativa, ma che addirittura identificano quest'altro con il Principio del male?

Per riassumere quanto detto fino ad ora: 1) gran parte delle fonti manichee parlano di Gesù come colui che viene crocifisso (in apparenza o no); 2) gran parte delle fonti antimanichee insistono che fu Gesù a soffrire, anche se solo in apparenza; 3) un altro gruppo di fonti, manichee e antimanichee, mette in rapporto il crocifisso con altre figure, principalmente con il Diavolo; e infine 4) l'anatema parla semplicemente d'un "altro" al posto suo, senza specificarne il nome, e, pertanto, senza allinearsi chiaramente ad alcuno dei gruppi di fonti.

A tutta questa problematica dobbiamo aggiungere il complesso rapporto tra la sostanza divina di Gesù e il suo corpo "patibile", già menzionato nell'anatema IV. Due nature, come definite da Richter e Franzmann, oppure una natura divina e diversi indumenti, come definiti da Theodorou<sup>674</sup>. In ogni caso, due entità differenziate che giunsero in unione. Dal momento che il Gesù divino è una sostanza intellettuale, questi non potrebbe venire crocifisso, ma è pur vero che Gesù si trova in un corpo capace di patire, il cui rapporto con la carne è esplicitato in diverse fonti manichee. Tra i *Kephalaia*, se ne trova uno dedicato alla discesa di Gesù nel mondo, attraverso dieci veicoli celesti, e soprattutto quattro veicoli carnali:

---

<sup>671</sup> Cioè la luce / anima.

<sup>672</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IV (ed. Brinkmann, p. 7,14-19), trad. Piras in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. II, pp. 146-147. Sulla discesa di Gesù negli inferi, la sua resurrezione e il suo corpo dopo di essa, si veda van den Berg-Onstwedder, *The descent*.

<sup>673</sup> Su questo tema, si veda J. BeDuhn, *The Leap of the Soul in Manichaeism*, in van Tongerloo, Cirillo (a c.), *Il Manicheismo*, pp. 9-26 (pp. 12-15). Questa dottrina, conosciuta come la Croce di Luce, stabilisce un rapporto tra il corpo umano e il cosmo, nel quale tutte le cose esistenti hanno in sé una parte della luce inghiottita. Su questa dottrina, si veda l'anatema VI, a proposito della Croce di Luce.

<sup>674</sup> Per l'uso del concetto di "indumento" tra gli elcasaiti, si veda Cirillo, *From Elchasaite Christology*, p. 50.

*After he had assumed these ten, he came and manifested in the flesh. He chose the holy church in four vehicles. One is all the holy brothers. The second is the pure sisters. The third is all the catechumens, the sons of the faith. The fourth is the catechumens, the daughters of the light and truth.*<sup>675</sup>

In un altro *Kephalaion*, più breve, si dice che Gesù scese sulla terra nella “forma della carne”:

*He established the first righteous of [ne ... ] all the churches. He took the likeness [ ...] he made himself like the angels in [ ...] until he travelled and descended to the form of flesh.*<sup>676</sup>

In base a ciò, è possibile riformulare il racconto di alcune fonti manichee sulla passione e crocifissione: potremmo ipotizzare che a venire crocifisso sia questo corpo nella “forma della carne” di Gesù, mentre l’osservatore esterno della crocifissione sarebbe il Gesù divino. Questo spiegherebbe anche perché nei salmi copti<sup>677</sup> vi sia un solo interlocutore (Gesù) che in prima persona riporta tanto che soffre quanto che non soffre, che fu crocifisso e che non fu crocifisso. A sua volta, il fatto che il “Gesù corporeo” venga crocifisso includerebbe nella crocifissione lo stesso Principio del male, che troverebbe sé stesso inchiodato al legno. Negli ultimi anni, una parte della ricerca sulla figura di Gesù è giunta, con diverse spiegazioni, a sostenere che queste eventuali differenze tra le fonti sarebbero spiegabili attraverso l’unione tra un’entità incapace di soffrire e un’altra in grado di farlo; si tratterebbe quindi di due entità ontologicamente separate, ma unite cronologicamente ad un certo punto (il battesimo?) della vita di Gesù secondo i *Vangeli*. Personalmente, sono incline a ritenere che la compresenza di un Gesù puramente celeste e di un corpo patibile sia l’ipotesi in grado di spiegare il maggior numero delle evidenze a noi pervenute. Come supporto di quest’idea (apparentemente paradossale), troviamo il *Kephalaion* 126, in cui si racconta che fu Gesù Splendore (il Gesù “puramente” divino) ad essere crocifisso *attraverso il Nemico*, in corrispondenza con i misteri del Primo Uomo:

*Indeed, Jesus Splendour, he who came and was revealed in the world: They crucified him through the enemy, against whom he stood firm. This occurred (corresponding) to the mystery of the First Man, he who came at the beginning against the enemy; ...*<sup>678</sup>

---

<sup>675</sup> *IKe.* 8 (37,14-19), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 42.

<sup>676</sup> *IKe.* 19 (61,20-23), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 65.

<sup>677</sup> *Salt. Heracleides* (191,4-8), citato *supra*.

<sup>678</sup> *IKe.* 126 (302,25-29), trad. Gardner, Lieu (a c.), *Manichaean Texts*, p. 227.

Questa cristologia permetterebbe al manicheismo di credere nella passione e nella crocifissione senza per questo diminuire la dimensione pienamente divina di Gesù, come lo testimonia il *Contra Faustum*, in cui il vescovo manicheo, elencando le credenze della religione sulla vita di Cristo, fa riferimento alla “mistica crocifissione”:

*His igitur exceptis, et si quid ei ab scriptoribus ex Testamento Vetere falsa sub testificatione iniectum est, credimus cetera, praecipue crucis eius mysticam fixationem, ...*

*Fatta eccezione per queste cose e per ciò che gli autori, sotto falsa testimonianza, inserirono prendendolo dal Vecchio Testamento, crediamo invece tutto il resto: in speciale, la sua crocifissione mistica, ...*<sup>679</sup>

### **Il riso di Gesù**

Vi è un altro aspetto importante da considerare all'interno del racconto della formula: il riso che suscita in Gesù vedere la (propria) crocifissione. Questo aspetto si trova spesso nello gnosticismo<sup>680</sup>, e passi simili esistono negli scritti di Nag Hammadi. Serva come esempio il racconto sulla crocifissione del *Secondo Trattato del Grande Seth*, in cui ad essere crocifisso sembra essere stato<sup>681</sup> Simone di Cirene:

*... they punished me. Another, their father, was the one who drank the gall and the vinegar; it was not I. They were hitting me with the reed; another was the one who lifted up the cross on his shoulder, who was Simon. Another was the one on whom they put the crown of thorns. But I was rejoicing in the height over all the riches of the archons and the offspring of their error and their conceit, and I was laughing at their ignorance.*<sup>682</sup>

La tradizione cristiana ha a sua volta raccolto questa credenza gnostica, e se ne trova traccia già ai tempi d'Ireneo di Lione, che ne parla a proposito della dottrina di Saturnino e Basilide: Gesù, avendo assunto l'aspetto di Simone, fa che Simone assuma il suo aspetto, e mentre osservava la sua crocifissione, rideva (*et stantem irrisisse eos*)<sup>683</sup>. Questo aspetto irridente di Gesù si intravede anche in alcune fonti manichee che

---

<sup>679</sup> Agostino, *c. Faust.* XXXII, 7 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 704-706). È interessante notare che entrambe le attestazioni qualificano come “mistica” o come un “mistero” la crocifissione. È possibile che l'informazione frammentaria a noi pervenuta sulla crocifissione si debba al carattere dell'insegnamento in sé, giacché la crocifissione potrebbe essere un mistero riservato solo agli eletti.

<sup>680</sup> Su questo tema, si veda G. Stroumsa, *Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered*, in “Journal of Early Christian Studies”, 12/3 (2004), pp. 267-288; F. Bermejo, *La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos*, in “Estudios bíblicos”, 65/1-2 (2007), pp. 177-202.

<sup>681</sup> Il testo non afferma in maniera esplicita che sia Simone di Cirene; su questo tema, si veda Stroumsa, *Christ's Laughter*, p. 271.

<sup>682</sup> NHC VII, 2 (56,5-19), ed. e trad. Riley; si veda anche l'*Apocalisse di Pietro*, NHC VII, 3 (81,3-21).

<sup>683</sup> Ireneo, *Adv. Haer.* I, 24, 4,69-74.

presentano dei passi rapportabili con quanto detto dalla formula<sup>684</sup>, e che meritano una menzione. Il primo di essi racconta di come Gesù, nella sua discesa attraverso la sfera celeste, irrida gli arconti delle tenebre:

*He passed the powers by taking their likeness.*

*He mocked the principalities by likening himself to them.*

*The powers and the dominions, he darkened them all.*

*He did these things on high, floating in the skies.*

*He did ... likeness of the flesh,*

*the vesture of .... God became a man, he went down to the world.*

*He received a man's likeness, a slave's vesture*<sup>685</sup> <sup>686</sup>

Più importante ancora è il salmo riportato precedentemente, in cui Gesù deride i suoi carnefici. Il salmo dice:

*Amen, I was seized; Amen again, I was not seized.*

*Amen, I was judged; Amen again, I was not judged.*

*Amen, I was crucified; Amen again, I was not crucified.*

*Amen, I was pierced; Amen again, I was not pierced.*

*Amen, I suffered; Amen again, I did not suffer.*

*Amen, I am in my Father. Amen, again, my Father is in me.*

*But thou desirest the fulfilment of Amen: **I mocked the world, they could not mock me.***<sup>687</sup>

Gesù conclude quindi il suo soffrire / non soffrire con una nota irrisoria, il cui motivo potrebbe essere connesso alla presenza del Principio del male: esso, crocifiggendo il Gesù terreno – o meglio, il suo corpo – finisce per crocifiggere sé stesso e non la parte divina di Gesù (Gesù Splendore), che è sostanza intellettuale. La crocifissione assumerebbe pertanto l'aspetto di un inganno: pensando di avere intrappolato Gesù, la materia cade nella propria trappola<sup>688</sup>.

---

<sup>684</sup> Si veda il commento ai passi fatto da Theodorou, *The Concept*, pp. 348-350.

<sup>685</sup> Molto simile al *He received a servant's form, an appearance as of men*, del *1Ke. 1* (12,21-13,8), citato *supra*.

<sup>686</sup> *Salt. Heracleides* (193,27-194,3), ed. e trad. Allberry.

<sup>687</sup> *Salt. Heracleides* (191,4-11), ed. e trad. Allberry.

<sup>688</sup> L'idea della crocifissione come "inganno" di Gesù nei confronti della natura (il male) è una questione che trova echi nella letteratura gnostica; si veda, ad esempio, la *Parafrasi di Sem*, NHC VII, 1, in cui la crocifissione del corpo terreno di Gesù significa la crocifissione del demone Soldas (39,24-40,3); su questo passaggio, si veda S. Johnston, *Une nouvelle traduction de la Paraphrase de Sem*, in "Laval théologique et

## ALTRE TEMATICHE CRISTOLOGICHE: GESÙ E I CORPI CELESTI

Subito dopo la crocifissione, la formula discute l'assimilazione tra Cristo e il sole, riportando poi che i manichei considerano divinità anche la luna e gli altri astri:

*... καὶ τοὺς τὸν ἥλιον λέγοντας εἶναι αὐτὸν καὶ τῷ ἡλίῳ εὐχομένους ἢ τῇ σελήνῃ ἢ τοῖς ἄστροις καὶ θεοὺς φανοτάτους αὐτοὺς ἀποκαλοῦντας ἢ πολλοὺς ὅλως εἰσάγοντας θεοὺς καὶ τούτοις εὐχομένους, ...*

*E (anatematizzo) quelli che dicono che egli è il sole rivolgendo la loro preghiera al sole, alla luna o agli astri, e denominando loro gli dei più brillanti o, in una parola, introducendo molti dei e a questi pregando, ...*

Il passo ha notevoli somiglianze con l'affermazione, conservata in alcune fonti greche, che la prova che Gesù fosse il sole verrebbe dal fatto che il sole si sia oscurato al momento della crocifissione. Per esempio, Teodoreto di Cirro spiega così la questione:

*Οὗτοι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην θεοὺς ὀνομάζουσι, ποτὲ μὲν αὐτὸν ἀποκαλοῦντες Χριστὸν, καὶ τούτου τεκμήριον ἰκανὸν παρέχουσι, τὸ τὸν ἥλιον ἐκλείπειν· ἐν τῷ τοῦ σταυροῦ καιρῷ· ποτὲ δὲ πλοῖα λέγοντες εἶναι τὰς τῶν τελευτώντων ψυχὰς ἀπὸ τῆς Ὑλῆς μετὰγοντα πρὸς τὸ Φῶς.*

*Questi chiamano dei il sole e la luna, talora denominandolo (il sole) Cristo, e di questo forniscono come prova "adeguata" il fatto che il sole si eclissi nel momento della crocifissione; talora invece dicendo che ci siano delle barche (il sole e la luna) trasportano le anime dei morti dalla materia verso la luce.<sup>689</sup>*

Nonostante ciò, nelle fonti manichee è preponderante l'identificazione di Gesù (Splendore) con la luna<sup>690</sup>, dal momento che la luna e il sole sono interpretati, nella cosmologia manichea, come dimore e barche in cui risiedono diverse divinità. Nel caso specifico della luna, essa sarebbe la dimora dello stesso Gesù:

---

philosophique", 68/3 (2012), pp. 701-706 (pp. 702-703), che nota, a proposito di questo passo, che la Parafraresi di Sem "constituerait en quelque sorte un des chaînons manquants entre le gnosticisme et le manichéisme".

<sup>689</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380A-B). Si veda anche [Egemonio], *Arch.* LX, 1 (ed. Beeson, p. 87,23-26) in cui anche troviamo l'associazione di Gesù e il sole: *Memor sum enim transformationis suae, qua dicis quia deus transformaverit se in hominem vel in solem ...*; anche Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* XV, 3 (ed. Reischl, Rupp, vol. II, p. 153): *παιδευέσθωσαν οἱ ἐκ Μανιχαίων ἐπιστρέψαντες, καὶ τοὺς φωστῆρας μηκέτι θεοποιεῖτωσαν, μηδὲ τὸν σκοτισθισόμενον τοῦτον ἥλιον τὸν Χριστὸν εἶναι δυσσεβῶς νομιζέτωσαν*; tra le fonti latine, anche Agostino, *in Iohannis*, XXXIV, 2 (ed. Gandolfo, p. 715): *Manichaei solem istum oculis carnis visibilem expositum et publicum non tantum hominibus, sed etiam pecoribus ad videndum, Christum Dominum esse putaverunt.*

<sup>690</sup> Su questo tema, si veda Franzmann, *Jesus*, pp. 125-130. Come notato da Franzmann, l'identificazione tra Gesù e la luna è pienamente sviluppata solo nelle le fonti orientali.

*Once again, there are another three in the ship that [belongs to the night]: the first is the throne of Jesus the Splendour, [the second is that of] the First man, the third is tha[t of the Virgin of Light. These six thrones<sup>691</sup> are established in the two ships.<sup>692</sup>*

Questo non implica che non ci siano legami tra Gesù e il sole. Infatti, osserviamo per esempio che il sole è uno dei veicoli che Gesù utilizza nella sua discesa verso la terra attraverso le sfere celesti:

*The first vehicle is the ligh[t] ship, ... The second carriage is the ship of the First Man<sup>693</sup>, ... The third is the Pillar of Glory, the Perfect Man, ... The fourth is the summons that he clothed upon his body ... The sixth is the living air ... The seventh is the living wind ... The eighth is the light that illuminates. ... The ninth is the living water ... The tenth is the living fire. ... After he had assumed these ten, he came and manifested in the flesh.<sup>694</sup>*

L'associazione tra Gesù e il sole riportata dalla formula è riconducibile probabilmente alla stessa ragione per cui questi è identificato con la luna: la luce. Attraverso le parole di Fausto, viene spiegata l'associazione tra Gesù e la luce fisica:

*Igitur nos Patris quidem dei omnipotentis, et Christi filii eius et Spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen; sed Patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat (cfr. 1 Tm. 6:16): **Filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere**; qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam (cfr. 1 Cor. 10:20); virtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna: necnon et Spiritus sancti, qui est maiestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium; ...*

*Dunque noi adoriamo un'unica e medesima divinità sotto il triplice nome di Dio Padre onnipotente, Cristo suo Figlio e Spirito Santo; ma crediamo anche che il Padre dimori nella luce somma e principale, che Paolo in altro modo chiama "inaccessibile". **Il Figlio, invece, crediamo che risieda in questa seconda e visibile luce.** Poiché egli è di per sé duplice, come lo riconosce l'Apostolo, dicendo che Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio; crediamo che la sua potenza abiti nel sole e la sua sapienza nella luna; ed ammettiamo anche che la sede e l'alloggio dello Spirito Santo, che è la terza maestà, sia tutto questo perimetro dell'atmosfera.<sup>695</sup>*

---

<sup>691</sup> In precedenza era stata fatta menzione ai troni del sole.

<sup>692</sup> *1Ke.* 29 (82,29-83,1), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 85. Tra le fonti antimanichee, la stessa credenza è raccolta, per esempio, in [Egemonio], *Arch.* XIII, 2 (ed. Beeson, p. 21,9-12) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 31, 6 (ed. Holl, vol. III, pp. 70,4-71,3).

<sup>693</sup> Cioè la luna.

<sup>694</sup> *1Ke.* 8 (36,30-37,15) trad. Gardner, *The Kephalaia*, pp. 41-42.

<sup>695</sup> Agostino, *c. Faust.* XX, 2 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 396-397).



Questa spiegazione è in perfetta armonia con la prova manichea riportata da Teodoreto a proposito dell'eclissi del sole al momento della crocifissione: Gesù dimora nei due luminari poiché la sua dimora è luce fisica. Gesù è una delle divinità fondamentali nel recupero della luce inghiottita dalla materia, e sono il sole e la luna le barche che portano questa luce (le anime) verso l'èone esterno. Il ruolo del sole e della luna è quindi duplice: sono chiamati tanto al trasporto delle anime, quanto alla loro purificazione. Questa funzione dei due luminari si trova spesso nelle fonti manichee, e serve da esempio il seguente estratto dei *Kephalaia*:

*[B]efore the light was released and freed and ascended through this zone, the Father of Life made beautiful for it the ships of light. He constructed them so that it might be purified in them, and be sculpted and fashioned in good order.*<sup>696</sup>

La credenza è ben attestata anche nelle fonti antimanichee<sup>697</sup>. Le due esegesi più complete a noi pervenute provengono da due autori pagani: Alessandro di Licopoli e Simplicio di Cilicia:

*ἐν μὲν γὰρ ταῖς αὐξήσεσιν τὴν σελήνην λαμβάνειν τὴν ἀποχωριζομένην δύναμιν ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ πλήρη γίνεσθαι ταύτης τὸν χρόνον τοῦτον, πληρωθεῖσαν δὲ ἐν ταῖς μειώσεσιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναπέμπειν· τὸν δὲ πρὸς τὸν θεὸν ἀφιέναι, ποιήσαντα δὲ τοῦτο ἐκδέχεσθαι πάλιν τὴν ἀπὸ τῆς ἐτέρας πανσελήνου πρὸς αὐτὸν τῆς ψυχῆς μετοίκησιν ...*

*Infatti, nella sua fase di crescita la luna raccoglie la potenza che viene separata dalla materia e ne diventa piena per tutto questo tempo: dopo essersi riempita, nella fase di decrescita, la fa risalire verso il sole che a sua volta la manda presso Dio. Una volta fatto ciò, riceve da un altro plenilunio una migrazione dell'anima presso di sé ...*<sup>698</sup>

*Καὶ τὸ φῶς τῆς σελήνης οὐκ ἀπὸ ἡλίου νομίζουσιν, ἀλλὰ ψυχὰς εἶναι, ἃς ἀπὸ νοσημνίας ἕως πανσελήνου ἀπὸ τῆς γῆς ἀνασπῶσα, ἀπὸ πανσελήνου πάλιν ἕως νοσημνίας εἰς τὸν ἥλιον μεταγίξει.*

*E credono che la luce della luna non venga dal sole, ma che ci siano anime, che essa, strappando dalla terra dal novilunio fino al plenilunio, travasa nel sole dal plenilunio fino al novilunio (successivo).*<sup>699</sup>

<sup>696</sup> *IKe.* 46 (118,19-21), trad. Gardner *The Kephalaia*, p. 124; per altre fonti manichee si veda, per esempio, *Salt. Bema* 219 (22,1-3); *Salt. Heracleides* 280 (101,20-22).

<sup>697</sup> Per esempio [Egemonio], *Arch.* VIII, 6 (ed. Beeson, p. 13,1-4) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 26, 6 (ed. Holl, vol. III, pp. 59,11-60,3). Gli *Acta* hanno cambiato l'ordine di ascesa, dal sole alla luna, laddove tutte le altre fonti riportano l'ordine inverso (dalla luna al sole). Su questa particolarità, si veda Raggi, *Epifanio*, p. 125, n. 2. Altri esempi in Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,40-44, 40,25-26 (Tito parla soltanto del ruolo della luna, e non del sole); Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380A-B).

<sup>698</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IV (ed. Brinkmann, pp. 6,25-7,4), trad. Piras in Gnoli (a. c.), *Il manicheismo*, vol. II, pp. 144-147.

<sup>699</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,99-104.

Il ruolo del sole diverge però leggermente da quello della luna: oltre ad essere barca e trono, è in esso che avviene la definitiva purificazione della luce, mentre nella luna la purificazione è soltanto parziale. Inoltre, è nel sole che avviene il passaggio dalla luce all'eone esterno, connotandosi così come l'ultima porta<sup>700</sup> del cosmo materiale:

*However, since Satan knows that it is the gate of the souls' departure, he placed an exclusionary judgement in his law that no one worship it, saying: Whoever will worship it can die (Dt. 17:2-5).*<sup>701</sup>

Il legame tra Gesù e il sole sembra pertanto derivare dal legame di entrambi con la luce e dal parallelismo tra i loro ruoli<sup>702</sup>.

Un altro aspetto che viene trattato dalla formula è la divinizzazione del sole, della luna e delle stelle (τῷ ἡλίῳ εὐχομένους ἢ τῇ σελήνῃ ἢ τοῖς ἄστροις καὶ θεοὺς φανοτάτους αὐτοὺς ἀποκαλοῦντας). La formula riporta in questo punto, una serie di affermazioni dubbie, la prima delle quali è la divinizzazione del sole e della luna. Anche se esistono alcune fonti manichee che sembrerebbero menzionare il sole o la luna in rapporto al concetto di divinità<sup>703</sup>, affermazioni simili devono necessariamente essere ridimensionate, dal momento che sappiamo per certo che il sole e la luna non appartengono alla catena di emanazioni manichee: essi sono creazioni fatte a partire dalle parti più pure della luce. Non sono divinità in quanto tali, ma possiedono in sé stessi la divinità per via della purezza della luce che contengono, come riportato da Agostino: *Quas itidem naves de substantia Dei pura perhibent fabricatas*<sup>704</sup>. Inoltre, come abbiamo già visto, sole e luna sono troni o luoghi di dimora di diverse divinità salvifiche: la luna è dimora del Primo Uomo, di Gesù Splendore e della Vergine della Luce, e il sole è dimora del Terzo Messaggero (insieme alla Madre della Vita / Grande Spirito e il Demiurgo /

---

<sup>700</sup> Sulla luna come porta, si veda anche *IKe.* 87 (218,15-18); Bīrūnī, *Tahqīq mā lil-Hind*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 127.

<sup>701</sup> *IKe.* 65 (159,1-4) trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 168. Si veda anche Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IV (ed. Brinkmann, pp. 6,25-7,2).

<sup>702</sup> Su questo tema si veda Gardner, *The Kephalaia*, p. xxxii; id., *Manichaean Ritual Practice at Ancient Kellis: A New Understanding of The Meaning and Function of The So-Called Prayer of The Emanations*, in J. van den Berg et al. (a c.), *In Search of Truth*, pp. 245-262 (pp. 254-255); id., *Mani, Augustine and The Vision of God*, in J. van Oort (a c.), *Augustine and Manichaean Christianity*, pp. 73-86 (pp. 73-75); Gardner, Lieu (a c.), *Manichaean Texts*, p. 15.

<sup>703</sup> Alcuni esempi in Bermejo, *"I Worship and Glorify"*, pp. 260-263.

<sup>704</sup> Agostino, *Haer.* XLVI, 6 (ed. Falcioni, p. 100). Sull'astrologia, Agostino e il manicheismo, si veda L. C. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*, in "Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques", 19/3-4 (1973), pp. 263-276.

Spirito Vivente)<sup>705</sup>. D'altra parte, Alessandro di Licopoli è molto specifico e chiaro nel riportare la credenza manichea sui due luminari:

*τιμῶσι δὲ μάλιστα ἥλιον καὶ σελήνην οὐχ ὡς θεούς, ἀλλ' ὡς ὁδὸν δι' ἣς ἔστιν πρὸς θεὸν ἀφικέσθαι.*

*Inoltre, onorano grandemente il sole e la luna, non come dei, ma come la via che fa giungere a Dio.*<sup>706</sup>

La seconda delle affermazioni della formula è la più imprecisa in assoluto: l'adorazione manichea, oltre che del sole e della luna, anche delle stelle. I manichei omaggiavano solamente il sole e la luna, mentre lo zodiaco e altri corpi celesti venivano demonizzati<sup>707</sup>:

*Again, I have revealed to you about the sun and the moon: They are strangers to them. Still, because of the constraint of the arrangement, in that the thing receives light, and as they belong and plunder them; because of this they were counted in with them in relation to the calculation of the number. For, the sun and the moon are from out of the greatness, not belonging to the stars and the signs of the zodiac.*<sup>708</sup>

Anche nelle fonti antimanichee troviamo questa chiara differenza tra il sole, la luna e gli altri corpi celesti. Si vedano, per esempio, le narrazioni di Alessandro di Licopoli e di Simplicio di Cilicia:

*... καὶ γεγονέναι ἥλιον καὶ σελήνην πρῶτον, τὸ δὲ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κακία ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν σύμπαντα.*

*Per prima cosa vennero creati il sole e la luna. (La parte) che era parzialmente nel male provocò la nascita delle stelle e dell'intera volta celeste.*<sup>709</sup>

*Πόση δὲ καὶ ἡ περὶ τοῦτο ἀλλοκοτία, τὸ ἐκ πάντων τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ μόνους τοὺς δύο φωστῆρας τιμᾶν, τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας λέγοντας αὐτούς, τῶν δὲ ἄλλων καταφρονεῖν ὡς τῆς τοῦ κακοῦ μοίρας ὄντων; ....*

---

<sup>705</sup> Su questo tema, si veda, per esempio, *IKe.* 29 (82,29-83,1).

<sup>706</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* V (ed. Brinkmann, pp. 7,27-8,1), trad. Piras in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. II, pp. 146-147. Si veda anche Efrem, *Hyp.* IV (ed. Mitchell, pp. 115,9ff), che associa il culto al sole alla divinizzazione della luce.

<sup>707</sup> A. Panaino, *Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo*, in Cirillo, van Tongerloo (a c.), *Atti del Terzo Congresso*, pp. 249-295 (pp. 268-278). Alcuni esempi in *IKe.* 69 (166,31 -169,22); M 178, trad. Henning, *A Sogdian Fragment*, pp. 310-313.

<sup>708</sup> *IKe.* 69 (169,17-22) trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 179.

<sup>709</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* III (ed. Brinkmann, p. 6,22-24), trad. Piras in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. II, pp. 144-145.

*E anche quanto è grande l'assurdità riguardo a questo, ovvero che fra tutto quello che c'è nel cielo, essi onorano solamente i due luminari, dicendo che sono della parte del bene, disprezzando invece le altre poiché sono parte del male? ...*<sup>710</sup>

Si deve segnalare, comunque, come esposto da Antonio Panaino, che il ruolo degli astri non compresi tra lo zodiaco e i pianeti è più confuso e complesso di come potrebbe apparire, e ci sono delle contraddizioni interne nella demonizzazione dei corpi celesti da parte del manicheismo che ancora oggi non sono chiare<sup>711</sup>. Nelle fonti antimanichee, invece, la confusione si trova già in autori come Epifanio<sup>712</sup> o Teodoro bar Konay<sup>713</sup>, mentre la *Formula Breve* riporta la stessa informazione dell'anatema V (Ἐπι ἀναθεματίζω τὸν προσκυνοῦντα τῷ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄστροις πᾶσιν ὡς θεοῖς)<sup>714</sup>.

### **MANI IL PARACLITO E GLI ATTI DEGLI APOSTOLI**

Sebbene l'associazione di Mani con lo Spirito Santo sia già comparsa nel secondo anatema, questa volta la formula riporta un riferimento interessante: l'allusione ad At. 2:1-4 e 9:15, in risposta alla credenza manichea<sup>715</sup>.

Come già detto, il ruolo di Mani come Paraclito e Apostolo di Gesù è intimamente legato all'interpretazione di Gv. 14:16-17 (*E io pregherò il Padre ed egli vi darà un Altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito della Verità*) e Gv. 16:13-14 (*Quando verrà lui, lo Spirito della Verità, vi guiderà a tutta la verità, .... Egli mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà*). Per giustificare questa citazione rispetto alla concezione di Mani come il Paraclito, bisogna che egli sia il risultato della "venuta" della quale parla Gesù, il che esclude un arrivo a lui precedente. Questo conduce precisamente agli *Atti degli Apostoli* menzionati dalla formula: è in questo libro neotestamentario che si parla della venuta del Paraclito nel giorno di Pentecoste, così come riportato dalla formula, ma da Agostino si apprende che i manichei

---

<sup>710</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,99-101.

<sup>711</sup> In effetti, non tutte le stelle appartenenti alla via lattea erano demonizzate, poiché la via era considerata la strada dell'ascesa delle anime. Forse questo può spiegare l'ambigua informazione di *Salt. Bema* 236 (35,23-26), dove si specifica che i manichei rendevano omaggio alle stelle, senza ulteriori approfondimenti e in contrasto con tante altre fonti della religione. Su questo tema, si veda Panaino, *Visione della volta celeste*, pp. 268-273; id., *Sadwēs*, pp. 127-128.

<sup>712</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 9, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 30,12-14).

<sup>713</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 58 (ed. Scher, vol. II, p. 312,24-25).

<sup>714</sup> *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148).

<sup>715</sup> Citazione omessa nella *Formula Lunga*.

rifiutavano il *Libro degli Atti*. Agostino, nel suo dibattito contro il manicheo Felice, dopo avergli fatto citare un estratto dell'*Epistula Fundamenti (Manichaeus apostolus Iesu Christi providentia Dei Patris)*<sup>716</sup>, chiede al rivale di difendere il titolo di Mani (I, 1). Felice risponde riportando Gv. 15:13 (I, 2), e Agostino elabora una risposta nella quale, dopo aver citato At. 2:1-11 come prova della venuta del Paraclito, conclude dicendo quanto segue:

*Audisti nunc iam Spiritum sanctum, quomodo sit missus? Quod de me exegisti probavi; superest, ut et tu facias quod promisisti; quoniam invenimus quando misit Spiritum sanctum, quem promisit; respuas illam scripturam, quae sub nomine Spiritus sancti fraudare voluit vel lectorem vel auditorem.*

*Hai ascoltato ora in che modo sia stato già mandato lo Spirito Santo? Ciò che avevi esigito da me l'ho provato; non resta altro che anche tu faccia ciò che hai promesso: dal momento che abbiamo trovato quando mandò lo Spirito Santo che aveva promesso, respingi quella scrittura, che sotto il nome di Spirito Santo volle frodare il lettore o l'ascoltatore.*<sup>717</sup>

La tematica del rifiuto degli *Atti* è sviluppata a più riprese negli scritti agostiniani, e nel *Contra Faustum*, per esempio, si legge quanto segue:

*Deinde Paracletum sicut promissum legimus in iis libris, quorum non omnia vultis accipere; ita et missum legimus in eo libro, quem nominarem etiam formidatis. In Actibus quippe Apostolorum, sicut et saepe et paulo ante commemoravi, apertissime legitur missus die Pentecostes Spiritus sanctus, qui etiam opere manifestavit quis esset.*

*Inoltre, se in quei libri di cui non volete accettare tutto leggiamo che il Paraclito fu promesso, allo stesso modo in quel libro che avete paura persino a nominare leggiamo che è già stato inviato. Negli Atti degli Apostoli, come spesso e anche poco fa ho ricordato, si legge in modo chiarissimo che nel giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo, il quale manifestò chi fosse attraverso l'azione.*<sup>718</sup>

Gli *Atti*, o quanto meno i loro versetti iniziali, sono pertanto una delle parti neotestamentarie escluse dalla reinterpretazione manichea delle Scritture<sup>719</sup>. Ne segue che

---

<sup>716</sup> Presumibilmente l'inizio della stessa, che corrisponderebbe all'inizio del *Vangelo Vivente*; su questo tema, si veda van Oort, *The Paraclete Mani*, pp. 147-149.

<sup>717</sup> Agostino, *c. Fel. I*, 5 (ed. e trad. Magazzù, Cosentino, pp. 426-427).

<sup>718</sup> Agostino, *c. Faust. XXXII*, 15 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 716-717). Per altri esempi, si vedano *c. Faust. XIX*, 31 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 394); id., *c. Adim.* 17, 5 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 196); id., *Fund.* 5, 6 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 310), etc.

<sup>719</sup> Sul manicheismo, gli *Atti* canonici e altri *Acta* apocrifi, si veda J.-D. Kaestli, *L'utilisation des actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme*, in M. Krause (a cura di), *Gnosis and Gnosticism: Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 8th-13th 1975* (Nag Hammadi Studies 3), Leiden, Brill, 1977, pp. 107-116; G. H. Poupon, *L'origine africaine des Actus Vercellenses*, in J. N. Bremmer (a cura di), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism* (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 3), Leuven, Peeters, 1998, pp. 192-199 (pp. 197-199); J.

l'allusione fatta dalla formula a supporto del rifiuto dell'identificazione di Mani con il Paraclito potrebbe non essere casuale. Bisogna ammettere, però, che nella tradizione antimanichea greca non si trova nulla di simile a quanto detto da Agostino: sebbene la menzione degli *Atti* o della promessa di Gesù usata per rifiutare lo status di Mani sia relativamente comune<sup>720</sup>, nessuna fonte greca (a quanto so), menziona esplicitamente il rifiuto manicheo degli *Atti*. Potrebbe quindi trattarsi di una mera coincidenza, dal momento che potrebbe solo trattarsi di logica conseguenza usare gli *Atti* per attaccare la credenza manichea sul Paraclito, anche qualora non si fosse saputo che il manicheismo considerava questi passi come spuri.

### CONCLUSIONI: ADDA, ESEGESI BIBLICA E CRISTOLOGIA (PARTE II)

Questo anatema rappresenta un *unicum* nell'insieme degli *antimanichaica* greci, essendo isolato da tutte le altre testimonianze a noi pervenute. La formula, proseguendo il ragionamento intrapreso nell'anatema IV, riprende l'esegesi di Gesù e "l'altro" per spiegare un avvenimento biblico fondamentale riguardo alla corporeità di Cristo, cioè la sua passione e crocifissione. Le fonti manichee, come abbiamo visto, sono notoriamente complesse al riguardo, ma "l'altro" non è in nessun caso un personaggio diverso da Gesù, crocifisso al posto suo<sup>721</sup>, ma soltanto un'altra natura, diversa da quella divina e integrata a un certo punto del racconto neotestamentario.

Se combiniamo la complessità delle fonti manichee con il ricorso a "l'altro", si può facilmente capire l'apparente confusione manifestata nella formula, in cui alcune asserzioni sembrano indicare una concezione di stampo doceta, mentre altre parlano invece di diversi Gesù. In ogni caso, l'informazione raccolta dall'anatema è più vicina a quanto esposto nelle fonti manichee che a quanto esposto dalle fonti antimanichee precedenti, il che implica indubbiamente una maggiore conoscenza della cristologia manichea.

---

K. Coyle, *Biblical Pseudepigrapha among North African Manichaeans*, in Richter, Horton, Ohlafer (a c.), *Mani in Dublin*, pp. 71-100 (p. 82).

<sup>720</sup> Ad esempio, [Egemonio], *Arch.* XXXI, 8 (ed. Beeson, p. 44,21-31); Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* XVI, 9 (ed. Reischl, Rupp, vol. II, p. 214); Epifanio, *Pan.* LXVI, 61, 1-10 (ed. Holl, vol. III, pp. 98,6-108,22).

<sup>721</sup> Si veda il *IKe.* 126 (302,25-29), trad. Gardner, Lieu (a c.), *Manichaean Texts*, p. 227, che attesta che ad essere crocifisso fu Gesù Splendore, riportato *supra*.

La formula menziona la risata di Gesù nel suo racconto della crocifissione, dal momento che il “vero” Gesù irriderebbe “l’altro”, crocifisso al posto suo. All’interno delle fonti manichee, si trova traccia di un Gesù Splendore associato al riso verso la materia crocifissa al posto suo: pertanto, questa immagine dal sapore gnostico sarebbe da interpretarsi come la sofferenza della natura corporea e carnale e, attraverso di essa, la sofferenza del Nemico.

Infine, la formula conclude l’*excursus* cristologico legando la figura di Gesù con quella degli astri e, specificamente, con il sole. Quest’ultimo aspetto si colloca in continuità con altre fonti cristiane che riportano la stessa credenza, mentre nelle fonti manichee la relazione tra le due figure è diversa, dato che il rapporto di Gesù con il sole è quello di dimora (attraverso la luce fisica dell’astro). Inoltre, la menzione del rapporto tra Gesù e la luna, più esplicito nelle fonti manichee di quello con il sole, è assente. Il punto più problematico, però, è quello della divinizzazione delle stelle: si tratta di un tema piuttosto sensibile nella cosmologia manichea, dato che essa considera demoniaci diversi corpi celesti (lo zodiaco), mentre lo status di altri non è del tutto chiaro (come la via lattea, che probabilmente era considerata la manifestazione visibile dell’ascensione delle anime in cielo)<sup>722</sup>. In ogni caso, il manicheismo non divinizzava la totalità dei corpi celesti: questo è un errore presente solamente nelle fonti antimanichee, come il *Panarion* di Epifanio, la *Formula Breve* o i *Capita*, che fanno un riferimento generico agli “astri” come divini. Queste due particolarità fanno pensare all’intermediazione di una fonte cristiana tra la fonte manichea originale e la formula d’abiura.

Vi è però qualcosa di completamente nuovo: mentre nell’anatema II si fa una semplice allusione a Mani come “Paraclito e apostolo di Gesù Cristo”, questa volta la formula si sofferma su un rifiuto della questione, aggiungendo citazioni appartenenti al *Libro degli Atti*. È una menzione interessante, giacché la risposta alla proposta manichea viene legata a un libro neotestamentario che, almeno in parte, era rifiutato dai manichei. Questa menzione non implica comunque che la formula conoscesse il rapporto del manicheismo con gli *Atti degli Apostoli*. La citazione riportata ha lo scopo di rifiutare l’idea di Mani come risultato della venuta del Paraclito promesso da Gesù (Gv. 14:13ff), mostrando che quella venuta era già accaduta nel racconto degli *Atti*. Non si può escludere, comunque, che la fonte abbia fatto ricorso agli *Atti* cosciente della considerazione manichea di quest’ultimi, come anche che li abbia riportati solo come

---

<sup>722</sup> Si veda Panaino, *Visione della volta celeste*, pp. 268-273.

logica conseguenza, senza l'intenzione di sottolineare il rifiuto manicheo – cosa che, di fatto, non è mai menzionata negli anatemi.

Sorge il dubbio sul carattere unitario (o meno) dell'informazione raccolta dall'anatema: è da una sola fonte manichea che provengono tutte queste informazioni, o si tratta di più fonti compilate? Dal momento che vi sono vari indizi a favore del fatto che tra la formula e la sua fonte vi sia la mediazione di altre fonti cristiane, la questione è di difficile risoluzione, e forse la fonte (o le fonti) intermedia ha operato la compilazione alla quale ha attinto la formula. Nonostante ciò, è pur vero che l'anatema fa allusione ad alcuni avvenimenti che seguono un ordine cronologico assimilabile a quello neotestamentario: crocifissione, morte, resurrezione<sup>723</sup>, promessa e arrivo del Paraclito. Inoltre, nel manicheismo, il Paraclito è tanto parte delle *dramatis personae* del racconto del NT, quanto l'autorità che lo interpreta<sup>724</sup>. Attraverso Fausto, osserviamo come il vescovo attribuisca direttamente allo Spirito Santo la capacità dei manichei di distinguere quali passaggi neotestamentari siano veri a quali falsi:

*Sed an prophetae Iesum praesagaverint, postea videbimus: interim ad haec me nunc respondere oportet, quia si Iesus per Testamentum Vetus annuntiatus, nunc diiudicat et carminat, docetque pauca eius accipienda esse, repudianda vero quamplurima, et nobis Paraclitus ex Novo Testamento promissus perinde docet, quid accipere ex eodem debeamus, et quid repudiare; de quo ultro Iesus, cum eum promitteret, dicit in Evangelio: Ipse vos inducet in omnem veritatem, et ipse vobis annuntiabit omnia et commemorabit vos (Gv. 16:13). Quapropter liceat tantumdem et nobis in Testamento Novo per Paraclitum, quantum vobis in Vetere licere ostenditis per Iesum ...*

*Se però i profeti abbiano preannunziato Cristo, lo vedremo in seguito; intanto è opportuno che io risponda a questo, poiché se ora Gesù, annunziato dal Vecchio Testamento, distingue e carda e insegna che di esso poche cose vanno accettate, mentre la maggior parte vanno ripudiate, anche a noi il Paraclito promesso dal Nuovo Testamento insegna cosa di esso dobbiamo accettare e cosa dobbiamo ripudiare. Di lui Gesù, quando lo promette, dice spontaneamente nel Vangelo: “Egli vi guiderà alla verità tutta intera e vi annunzierà e vi ricorderà ogni cosa”. Per ciò, sia lecito anche a noi riguardo al Nuovo Testamento, in nome del Paraclito, quel tanto che ci mostrate essere lecito a voi riguardo al Vecchio, in nome di Gesù: ...<sup>725</sup>*

---

<sup>723</sup> La resurrezione è menzionata solamente nella confessione di fede dell'anatema, senza riferimenti a ulteriori credenze manichee.

<sup>724</sup> Su questo punto, si segnala la menzione dei *Prosperi Anathematismi*, X (PG 65,25C-D) sull'identificazione non solo di Mani, ma anche di Adda (Adimanto) con il Paraclito, probabile testimonianza dell'autorità delle esegesi bibliche del missionario; su questo tema, si veda van den Berg, *Biblical Argument*, pp. 39-40.

<sup>725</sup> Agostino, c. *Faust.* XXXII, 6 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 704-706).



Un libro d'esegesi neotestamentaria sarebbe pertanto una fonte adeguata da cui trarre l'informazione riportata dall'anatema. Questa ipotesi potrebbe anche spiegare la citazione degli *Atti*, giacché una critica e reinterpretazione degli *Atti* sarebbe una tematica adeguata in un'opera simile, e infatti anche Agostino, nella sua risposta alle parole di Fausto sopra menzionate, fa apertamente riferimento al rifiuto manicheo degli *Atti*<sup>726</sup>. Rimane la questione del sole e della luna all'interno della digressione cristologica. Tenendo conto del fatto che potrebbe trattarsi di una interpolazione cristiana, ci sono diversi indizi che potrebbero aiutarci ad integrare il sole e la luna nella narrazione manichea del NT: infatti, entrambi i luminari hanno un forte rapporto con Gesù nei diversi testi manichei ed essi sono due agenti fondamentali nella soteriologia manichea.

Infine, è importante considerare il rapporto tra gli anatemi IV e V, dal momento che l'anatema V è praticamente una continuazione del ciclo cristologico iniziato nell'anatema precedente. Entrambi presentano una serie di caratteristiche comuni, tra le quali ne ritracciamo due fondamentali:

1. Complementarietà tematica: gli anatemi IV e V sono perfettamente sincronizzati. L'unione di entrambi esaurisce un ciclo narrativo che copre, al suo interno, tutta la narrazione cristologica. Così, in un brevissimo spazio, gli anatemi toccano, in ordine: la nascita di Gesù e il lignaggio Davidico, il battesimo di Gesù (anatema IV), la passione e la crocifissione (anatema V).
2. Stesso meccanismo narrativo: entrambi gli anatemi mostrano la stessa ermeneutica, attraverso l'utilizzo dell'escamotage di Gesù e "l'altro", una particolarità che trova supporto nelle fonti manichee, ma che invece non è attestata negli *antimanichaica* greci precedenti.

A questo punto, è necessario riprendere alcune delle conclusioni dell'anatema IV, che sono perfettamente applicabili anche al V: i *Capita* raccolgono un ciclo narrativo neotestamentario incentrato sulla cristologia. Queste credenze cristologiche sono riportate dai *Capita* a proposito dell'incarnazione di Gesù, che è spiegata a partire da concetti e terminologie propriamente manichee, e non attestate in altre fonti precedenti. Infine, questa visione sull'incarnazione è attribuita, oltre che al fondatore della religione Mani, ai nomi di Adda e Adimanto. Essi sono esplicitamente menzionati a proposito

---

<sup>726</sup> Agostino, *c. Faust.* XXXII, 15 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, p. 716).

dell'incarnazione, e l'incarnazione è spiegata, in entrambi gli anatemi, attraverso lo stesso meccanismo. In ragione dell'uniformità di tematica (ciclo narrativo neotestamentario in un brevissimo spazio) e di contenuto (spiegazione di diversi momenti chiave attraverso lo stesso meccanismo dell'incarnazione), la spiegazione più ragionevole è che l'informazione cristologica di questo anatema sia stata tratta dalla stessa fonte cristiana usata per la compilazione dell'anatema IV.

Insieme alla narrativa cristologica, ci sono altre due tematiche che completano il racconto biblico degli anatemi: il rifiuto dell'AT (anatema IV) e la menzione di Mani come il Paraclito (anatema V). Riguardo al primo punto, si è già spiegato perché questo aspetto sembri provenire dalla stessa fonte del resto dell'anatema<sup>727</sup>. Riguardo al secondo punto, si deve tenere presente che la menzione di Mani come Paraclito completa la tematica e, cronologicamente, il ciclo biblico di entrambi gli anatemi, adattandosi perfettamente a tutte le questioni trattate in precedenza. In virtù di tutti questi fattori, credo che all'anatema V vadano applicate le stesse conclusioni raggiunte a proposito del IV, e che entrambi dipendano dalla stessa fonte cristiana, nella quale erano menzionati i nomi di Adda e Adimanto legati all'incarnazione di Gesù. È questa l'opzione in grado di spiegare, sulla base delle informazioni che abbiamo, l'accuratezza che la formula mostra nella sua esposizione dei dogmi manichei, la sua coerenza narrativa in un breve spazio, e anche la mancanza di coerenza sulla figura alla quale vengono associate queste dottrine.

---

<sup>727</sup> Si rimanda alle conclusioni dell'anatema IV.

## ANATEMA VI: L'ANIMA MANICHEA

### INTRODUZIONE

6. Αναθεματίζω οὖν καὶ καταθεματίζω τοὺς εἰρημένους Μανιχαίους καὶ τοὺς τὸν Ζαραδὴν καὶ τὸν <Βούδδαν καὶ τὸν> Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας. Αναθεματίζω τοὺς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς λέγοντας ὁμοουσίους εἶναι τῷ θεῷ καὶ μοῖραν οὐσας τοῦ ἀγαθοῦ ὑπὸ τῆς ὕλης καταποθῆναι καὶ ἐκ τῆς ἀνάγκης ταύτης τὸν κόσμον γεγενῆσθαι, καθέζεσθαι δὲ νῦν τὸν θεὸν καὶ ταύτας διὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης ἐξαντλεῖν, ἃ καὶ πλοῖα εἶναι φασιν, συλληροῦντες αὐτοῖς τῷ τοὺς μύθους τούτους συντεθεικότι Μανιχαίῳ καὶ τοὺς μετεμψύχωσιν, ἦν αὐτοὶ καλοῦσι μεταγισμὸν, εἰσηγουμένους, καὶ τοὺς τὰς βοτάνας καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ἄλλα ἄψυχα πάντα ἔμψυχα εἶναι ὑπολαμβάνοντας, καὶ τοὺς τὸν σῖτον ἢ κριθὴν ἢ βοτάνας ἢ λάχανα τίλλοντες εἰς ἐκεῖνα μεταβάλλεσθαι οἰομένους, ἵνα τὰ ὅμοια πάθωσι, καὶ τοὺς θεριστὰς καὶ τοὺς ἀρτοποιοὺς καταρωμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς Χριστιανοὺς τοὺς μὴ παραδεχομένους τοὺς ὁδωδότας μύθους τούτους ἀπλαρίους ἀποκαλοῦντας· ἐκ τούτων γὰρ τῶν μύθων ἀθεότης εἰσάγεται δεινὴ· εἰ γὰρ ὁμοουσίοι τῷ Θεῷ καὶ ἀνθρώπιναι ψυχαί, τρέπονται δὲ αἱ ψυχαὶ ἐν τοῖς σώμασιν εἰς ἀτιμίαν, πάθει πολλάκις κατασυρόμεναι, τρεπτὸν ἔσται κατ' αὐτοὺς ὁ θεός, ὃν ἄτρεπτον εἶναι καὶ ἀγαθὸν οὐδεὶς νοῦν ἔχων ἀμφισβητήσειεν. Ὅτι γὰρ οὐ μόνον τὰ σώματα ἀμαρτάνουσιν, ἀλλὰ προηγουμένως αἱ ψυχαί, δῆλον ἐξ ὧν χωριζομένων αὐτῶν ἀνενέργητα μένει τὰ σώματα.

6. Anatematizzo dunque e maledico i detti manichei, e chi dice che Zarades, Buddha, Cristo, Manicheo e il sole sono lo stesso. Anatematizzo chi dice che le anime umane sono consustanziali a Dio e che, essendo parte del bene, furono inghiottite dalla materia e che da questa costrizione fu creato il cosmo; e che Dio invece è fermo e tira via attraverso il sole e la luna queste (le anime), che dicono anche che siano barche, blaterando su questi argomenti insieme a Manicheo, che compose questi miti. E (anatematizzo) quelli che propongono la metempsicosi, che essi chiamano trasmigrazione, e chi sostiene che le piante e gli alberi e l'acqua e tutte le altre cose senza anima siano dotate di anima, e (anatematizzo) chi pensa che coloro che estirpano il grano o l'orzo o le piante o gli ortaggi si trasformano in essi, affinché soffrano le stesse cose, e (chi pensa) che i mietitori e i panettieri siano

maledetti, e (anatematizzo) chi chiama sciocchi noi cristiani che non accettiamo questi nauseabondi miti. Infatti, da questi miti si deriva una terribile empietà: se infatti le anime umane sono consustanziali a Dio, e però le anime nei corpi si rivolgono verso l'ignominia, spesso trascinate dalla passione, allora, secondo loro (i manichei), Dio, che nessuno sano di mente metterebbe in dubbio che sia immutabile e buono, è mutevole. Perché infatti i corpi non peccano da soli, ma in primo luogo (peccano) le anime: è chiaro dal fatto che, essendo esse separate da loro, i corpi rimangono inattivi.

Dopo il lungo *excursus* cristologico e biblico offerto dagli anatemi precedenti, la formula sviluppa qui una nuova tematica: il rapporto tra l'anima e il corpo. Come si è già detto, il manicheismo intende le anime come parte della luce divina inghiottita dalla materia, e, pertanto, la loro salvezza è parte del *leitmotiv* alla base del racconto storico ed escatologico del mito manicheo. Infatti, nonostante i tentativi soteriologici messi in atto per sottrarre la luce inghiottita, le anime appartengono irrimediabilmente a quella parte di luce ancora legata alla materia. Al fine di separare e purificare la parte divina ancora intrappolata nella materia, il cosmo terreno manicheo mette in atto un complesso meccanismo di salvezza per trasportare le anime verso il regno del Principio del bene, dove varie divinità (i Cinque Figli dello Spirito Vivente, la Colonna di gloria / Uomo Perfetto) e diversi corpi celesti (il sole e la luna) interagiscono per permettere l'estrazione della luce fino alla sua completa riunificazione, momento nel quale il cosmo materiale sarà distrutto.

Nel manicheismo, comunque, la salvezza del divino agisce su due piani: il piano macrocosmico e quello microcosmico, che è rappresentato dal corpo. Essendo un tratto caratteristico della religione, esistono una grande quantità di fonti sulla dimensione microcosmica<sup>728</sup>, la quale funge da base sulla quale sviluppare la trattatistica manichea sull'etica e sui regimi disciplinari che i credenti della religione devono seguire. Il corpo,

---

<sup>728</sup> Si vedano, per esempio, *IKe.* 38 e 70, menzionati più volte nell'anatema III a proposito del Custode dello Splendore, dell'Immagine della Gloria, dei giganti e degli aborti, e in cui si espongono i parallelismi tra il mondo materiale e il corpo umano.

sebbene sia in ultima istanza irredimibile<sup>729</sup>, può divenire, se opportunamente guidato, una via d'accesso alla purificazione e alla salvezza della sostanza divina<sup>730</sup>.

La purificazione dell'anima è ottenuta dal credente attraverso due vie principali: la conoscenza progressiva della gnosi e l'attenersi ad una serie di precetti psicofisici e pratici. A loro volta, le pratiche psicofisiche del manicheismo mettono in rapporto il corpo umano con un altro mitema tipico della dottrina, a cui la formula fa riferimento: il divino non è presente solo nell'anima, ma tutto il cosmo materiale racchiude in sé parte della luce divina, che può essere purificata attraverso il corpo umano. In questa maniera, il manicheismo sviluppa un'altra unione tra il microcosmo e il macrocosmo attraverso una serie di dettagliati precetti alimentari<sup>731</sup>, volti a purificare la luce contenuta negli alimenti. Il processo di purificazione non si conclude con la vita corporea del credente, ma prosegue lungo il ciclo di diverse vite. I manichei, come riportato dalla formula e da una grande quantità di racconti eresiologicali, credono nella trasmigrazione delle anime, che prosegue finché la sostanza divina non sia stata purificata abbastanza da iniziare la sua ascesa verso gli astri.

Tutte queste considerazioni sull'anima rappresentano un punto di conflitto inconciliabile con le nozioni cristiane: infatti, se le anime sono parte della sostanza di Dio, allora Egli è mutevole. Inoltre, il manicheismo riconferma su questo punto la sua ontologia dei due Principi, dal momento che, considerando il corpo come parte del Principio del male, si viene a creare in ogni essere umano una scissione netta tra la sua parte buona e la sua parte malvagia. L'inclinazione verso il male è la conseguenza del corpo che trascina l'anima: da un punto di vista cristiano, questo implica che Dio possa essere spinto verso il male, e ciò è inaccettabile. Queste questioni sono esplicitate nella formula all'interno della risposta fornita alle dottrine manichee prima enunciate: come

---

<sup>729</sup> Su questo tema, si veda L. Koenen, *How Dualistic is Mani's Dualism?*, in L. Cirillo (a cura di), *Codex Manichaicus Coloniensis II: Atti del Secondo Simposio Internazionale, Cosenza 27-28 maggio 1988*, Cosenza, Marra Editore, 1990, pp. 1-34 (p. 16); Cirillo, *The Mani Logion*, pp. 49-51; e anche il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito della fisiologia del male nel manicheismo.

<sup>730</sup> *IKe.* 70 (169,29-170,1) trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 180: *This whole universe, above and below, [re]flects the pattern of the hum [an] body; [as the f]ormation of this body of flesh accords to the pattern of the universe.* Su questo tema, si veda Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire*, p. 21; BeDuhn, *The Manichaean Body*, pp. 93-94; id., *The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts in Human Physiology*, in Mirecki, BeDuhn (a c.), *The Light and the Darkness*, pp. 5-37 (pp. 7-14); N. J. Baker-Brian, *Putrid Boils and Sores, and Burning Wounds in the Body: The Valorization of Health and Illness in Late Antique Manichaeism*, in "Harvard Theological Review", 109/3 (2016), pp. 422-446 (p. 423).

<sup>731</sup> Per l'analisi di tali precetti, si rimanda a BeDuhn, *The Manichaean Body*, pp. 69-208.

vedremo, si tratta di argomenti ben noti all'arsenale cristiano di critiche contro il manicheismo.

## IL SOLE E LA CATENA DEI PROFETI

L'anatema inizia ripetendo per terza volta una questione già affrontata: l'assimilazione d'un profeta del manicheismo con il sole. Mentre però nell'anatema II l'assimilazione veniva fatta con Zarades e nell'anatema V con Gesù, questa volta si estende a tutti i principali profeti manichei, ovvero Zarades, Buddha, Cristo e lo stesso Mani:

*6. Αναθεματίζω οὖν καὶ καταθεματίζω τοὺς εἰρημένους Μανιχαίους καὶ τοὺς τὸν Ζαραδὴν καὶ τὸν <Βούδδαν καὶ τὸν> Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.*

*Anatematizzo dunque e maledico i detti manichei, e chi dice che Zarades, Buddha, Cristo, Manicheo e il sole sono lo stesso.*

La formula è così coerente con quanto esposto precedentemente, ma questa volta mostra un carattere onnicomprensivo: non si riferisce più ad un Apostolo della Luce concreto, ma si rivolge a tutti gli apostoli (quantomeno ai principali), ai quali vengono assegnate caratteristiche in rapporto con la cristologia manichea<sup>732</sup>. Sebbene si fosse già fatto riferimento alla questione negli anatemi precedenti, torniamo comunque sulle possibili ragioni alla base di questa affermazione. Ci sono due fattori principali che possono spiegare quest'assimilazione: la figura stessa dell'Apostolo della Luce, e il rapporto di Gesù (Splendore) con la luce stessa. La figura dell'Apostolo della Luce è uno dei molteplici *noumeni* manichei all'interno del sistema delle emanazioni. Concretamente, l'Apostolo è un'emanazione del *Nous di Luce*, che a sua volta è un'emanazione di Gesù Splendore:

*The third father, who came out of the second father; he is glorious Jesus the Splendour. And, again, he too summoned three evocations after the pattern of the second father.*

*The first power whom he summoned is the Light Min[d], the father of all the apostles, the eldest of [a]ll the [ch]urches; the one whom Jesus has appointed corresponding to our pattern in the holy church.*

...

---

<sup>732</sup> Sul legame tra Cristo e il sole, si vedano gli anatemi II (a proposito di Mani e i suoi predecessori) e V (a proposito di Gesù e i corpi celesti) dei *Capita VII*.

*The fourth father is the Light Mind, the one who chooses all the churches. And, again, he too summoned three powers after the pattern of Jesus. The first power is the Apostle of Light; the one who shall on occasion come and assume the church of the flesh, of humanity; and he becomes inner leader of righteousness.*<sup>733</sup>

L’Apostolo della Luce è il nesso che unisce il *Nous* (Padre di tutti gli apostoli) con il cosmo materiale, assumendo un aspetto carnale di tanto in tanto. Questa unione del *Nous* di Luce con gli apostoli “fisici” è specificata diverse volte nelle fonti manichee:

*[O]nce again, at one of the times, a disciple questioned the [apostle] saying to him: You have told us that the Light Mi[nd] is this one who shall come and assume the saints. ...*<sup>734</sup>

*[Onc]e again one of the elect questioned the apostle, saying to him: The Light Mind that shall come and be reve[aled] of the holy church, and assumes the faithful [and the ele]ct; why shall it not entrust forekno[wledge] to them [as for] the apostle?*<sup>735</sup>

Il secondo dei punti fondamentali dell’assimilazione tra Gesù, gli apostoli e il sole sta – come già spiegato nell’anatema V<sup>736</sup> – nel rapporto tra Gesù Splendore e la luce stessa. Al riguardo, è opportuno riprendere uno degli esempi già citati in merito:

*Filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere; qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam (cfr. 1 Cor. 10:20); virtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna; ...*

*Il Figlio, invece, crediamo che risieda in questa seconda e visibile luce. Poiché egli è di per sé duplice, come lo riconosce l’Apostolo, dicendo che Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio; crediamo che la sua potenza abiti nel sole e la sua sapienza nella luna; ...*<sup>737</sup>

Esiste pertanto un rapporto tra la potenza e la sapienza di Gesù Splendore, gli astri in cui esse risiedono e l’emanazione del *Nous*, così come un rapporto tra Gesù e il suo *Nous* con la luce stessa. L’unione del *Nous* con gli apostoli manichei è intesa come una venuta sulla terra della stessa luce. Tutte queste convergenze possono spiegare l’assimilazione che la formula raccoglie tra le figure dei profeti e il sole.

---

<sup>733</sup> *IKe.* 7 (35,18-36,6), trad. Gardner, *The Kephalaia*, pp. 29-30.

<sup>734</sup> *IKe.* 38 (89,20-23), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 94.

<sup>735</sup> *IKe.* 102 (255,26-30), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 260. Per un commento più estensivo di questi frammenti e sulla questione degli Apostoli della luce manichei, si veda Cirillo, *The Mani Logion*, pp. 51-54.

<sup>736</sup> Sezione “Gesù e i corpi celesti”.

<sup>737</sup> Agostino, *c. Faust.* XX, 2 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 396-397).

Infine, è opportuno notare che, a differenza delle altre occorrenze nella formula in cui vengono menzionati i predecessori di Mani, del tutto assente è Sisinnio, che viene quindi escluso dalla catena profetica.

## L'ANIMA MANICHEA

Dopo la questione della catena profetica, l'anatema si rivolge alla questione della definizione dell'anima nel manicheismo, iniziando con la consustanzialità dell'anima a Dio:

*Ἀναθεματίζω τοὺς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς λέγοντας ὁμοουσίους εἶναι τῷ θεῷ καὶ μοῖραν οὐσας τοῦ ἀγαθοῦ ὑπὸ τῆς ὕλης καταποθῆναι καὶ ἐκ τῆς ἀνάγκης ταύτης τὸν κόσμον γεγενῆσθαι,*

*Anatematizzo chi dice che le anime umane sono consustanziali a Dio e che, essendo parte del bene, furono inghiottite dalla materia e che da questa costrizione fu creato il cosmo;*

Ancora una volta, la formula riprende, seppur in maniera indiretta, il mito originario manicheo, anche se, stavolta, si interessa ad un aspetto nuovo, cioè lo status delle anime. Ricapitolando brevemente quanto abbiamo visto nell'anatema I, il Principio delle tenebre, avendo guardato la luce, se ne innamora e la desidera, e decide quindi di muovere guerra contro di essa. Il Principio della luce emana una parte di sé, chiamata Primo Uomo, e la invia contro le tenebre, che la divorano. In questa maniera, avviene la mescolanza dalla quale nasce il cosmo, e che si trova all'origine dei ripetuti tentativi soteriologici di separare la parte divina da quella malvagia o materiale. A questo scopo, vengono inviate diverse divinità salvifiche, come il Terzo Messaggero o Gesù Splendore, il cui obiettivo è di estrarre la luce ancora legata alle tenebre. Nonostante ciò, nel tempo presente rimane ancora parte di questa luce dentro la materia, ed è allo scopo di liberarla che il manicheismo sviluppa un complesso sistema di salvezza<sup>738</sup>.

---

<sup>738</sup> Su questo tema, si vedano le sezioni apposite nell'anatema I e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.



Questa dottrina della salvezza, denominata la Croce di Luce, è spiegata per mezzo dell'Anima Vivente, che è la totalità della luce ancora presente nel mondo<sup>739</sup>. La Croce di Luce rappresenta pertanto l'Anima Vivente legata alla materia, e la sostanza materiale del cosmo viene così attraversata da queste particelle di luce divina. Tra le parti di questa Anima "totale" vi sono le anime umane (e non solo, come vedremo più avanti):

*Again he turned, and he says to his discip[les]: You yourselves must be purifiers and re[dee]mers of your soul, which is established in every place, so that y[ou may be counted] to the [c]ompany of the fathers of light [ ... ] of the kingdom in the new aeon, in the place of joy.*<sup>740</sup>

Così, la formula raccoglie in questa sentenza una delle dottrine ben note del manicheismo: la consustanzialità delle anime a Dio. La conoscenza di questa dottrina è ampiamente attestata nelle fonti cristiane: la si ritrova in Efrem in siriano<sup>741</sup>, mentre che in latino compare più volte in Agostino<sup>742</sup>. Nella tradizione greca, possiamo menzionare gli *Acta Archelai*<sup>743</sup>, Epifanio<sup>744</sup> o Tito di Bostra<sup>745</sup>. Inoltre, le fonti antimanichee contemporanee alla formula riportano spesso la tematica in questione, in connessione alla tematica dell'origine del male e del libero arbitrio, alla stessa maniera della formula<sup>746</sup>. Ad esempio, l'anima umana è esplicitamente dipinta come frammento divino emanato da Dio nel racconto della dottrina manichea di Simplicio<sup>747</sup>. Nella *Disputatio* di Paolo il Persiano, la cui tematica principale è il libero arbitrio, la creazione *ex nihilo* delle anime è il tema del primo giorno: a favore di questa affermazione, Paolo il Persiano offre diverse dimostrazioni logiche per ridurre all'assurdo le proposte manichee, chiudendo il dibattito con un'affermazione esplicita a proposito della loro creazione *ex nihilo*<sup>748</sup>. Questo aspetto

---

<sup>739</sup> Si veda il *IKe.* 85 (208,11-213,20), trad. Gardner, *The Kephalaia*, pp. 216-221, che comincia con la domanda di un discepolo sull'eventuale danno che potrebbe causare alla Croce di luce data la sua onnipresenza. Sulla Croce di luce, si veda BeDuhn, *The Manichaean Body*, p. 78.

<sup>740</sup> *IKe.* 26 (77,17-22), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p.78.

<sup>741</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,20-25 = Reeves, fr. 72), II, III (ed. Mitchell, 7,7-15, 80,42-48 = Reeves, fr. 74, 75) etc.

<sup>742</sup> Alcuni esempi in Agostino, *Duab.* 1, 1 (ed. Alici, Pieretti, p. 220); *c. Fort.* 7 (ed. Alici, Pieretti, p. 276).

<sup>743</sup> [Egemonio], *Arch.* VIII, 7, (ed. Beeson, p. 13,8-9) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 7 (ed. Holl, vol. III p. 60,7-8).

<sup>744</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 35,2-37,7 (ed. Holl, vol. III, pp. 74,6-76,30).

<sup>745</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 36,1-2.

<sup>746</sup> Se veda *infra*, a proposito della contro argomentazione opposta dall'anatema alle credenze manichee.

<sup>747</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,38-44.

<sup>748</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,540A-B).

si trova anche nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico<sup>749</sup> e lo stesso tema compare nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>750</sup>, anche se in maniera più superficiale.

## Il ruolo del sole e della luna

Dopo l'asserzione principale, l'anatema ritorna a parlare del ruolo del sole e della luna nel percorso che le anime compiono secondo il manicheismo, riportando la credenza che il sole e la luna siano barche:

*καθέζεσθαι δὲ νῦν τὸν θεὸν καὶ ταύτας διὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης ἐξαντλεῖν, ἃ καὶ πλοῖα εἶναι φασιν, ...*

*e che Dio invece è fermo e tira via attraverso il sole e la luna queste (le anime), che dicono anche che siano barche, ...*

Abbiamo già discusso del fatto che, nella religione manichea, il sole e la luna compaiono sotto diversi nomi che riguardano la loro funzione nella salvezza dell'anima: essi sono, in aggiunta a barche, la luce stessa, le dimore di dei e le porte verso l'esterno del cosmo fisico<sup>751</sup>. Oltre che nelle fonti manichee<sup>752</sup>, l'uso del nome di "barche" per il sole e la luna è presente anche nelle opere di diversi autori cristiani, quali Agostino<sup>753</sup> o Teodoreto di Cirro<sup>754</sup>, e circolava già a partire dagli *Acta Archelai*:

*καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστήρ ταῖς ἀκτίσι λαβὼν καθαρίζει καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ, καὶ οὕτως πληροῦται τῆς σελήνης ὁ δίσκος ὁ παρ' ἡμῶν προσαγορευόμενος (πλοῖα γὰρ ἦτοι πορθμεῖα εἶναι λέγει τοὺς δύο φωστῆρας) ...*

*Il luminare maggiore quindi con i suoi raggi le prende (le anime), le purifica, le passa alla luna e così si riempie il disco della luna, come noi lo chiamiamo: poiché egli asserisce che i due luminari sono navi o barche ...*<sup>755</sup>

Pertanto, la formula impiega un vocabolario ben noto nelle fonti eresiologiche<sup>756</sup>.

<sup>749</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,296-297.

<sup>750</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,207-209.

<sup>751</sup> Si veda l'anatema V, a proposito della divinizzazione del sole e la luna (sezione "Gesù e i corpi celesti").

<sup>752</sup> Per esempio, *IKe.* 8 (36,30-37,15), 29 (82,29-83,1), 46 (118,19-21).

<sup>753</sup> Si veda, per esempio, Agostino, *c. Faust.* XX, 6, 12 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 402, 416), tra gli altri.

<sup>754</sup> Teodoreto, *Haer.* I, 26 (PG 83,380A-B).

<sup>755</sup> [Egemonio], *Arch.* VIII,5-6 (ed. Beeson, p. 13,1-4) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 26, 6 (ed. Holl, vol. III, pp. 59,11-60,3), trad. Riggi, *Epifanio*, p. 125. Si noti che gli *Acta* hanno cambiato l'ordine di ascensione, dal sole alla luna laddove tutte le altre fonti riportano dalla luna al sole. Su questa particolarità, si veda Riggi, *Epifanio*, p. 125, n. 2.

<sup>756</sup> Per altri esempi, *Commonitorium Sancti Augustini* 5 (ed. Zycha, p. 981,1); Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 315,22).

## La “trasmigrazione” delle anime

Più interessante è, invece, quanto riportato dall’anatema sulla metempsicosi:

*καὶ τοὺς μετεμψύχωσιν, ἦν αὐτοὶ καλοῦσι μεταγγισμὸν, εἰσηγουμένους, ...*

*E (anatematizzo) quelli che propongono la metempsicosi, che essi chiamano trasmigrazione, ...*

Mani spiega infatti il percorso delle anime dopo la morte del corpo fisico attraverso tre opzioni possibili: la salvezza eterna per gli eletti, la condanna per le persone che abbiano commesso qualche peccato considerato irredimibile, o la trasmigrazione propriamente detta dell’anima in altri corpi per gli uditori<sup>757</sup>. Questa credenza è largamente attestata, peraltro, nelle fonti antimanichee<sup>758</sup>.

Vale la pena soffermarsi sul termine impiegato dalla formula per esprimere il concetto, cioè μεταγγισμός, che vuol dire “trasmigrazione, versamento, travaso”. Questo termine viene associato, stranamente, al più noto concetto di μετεμψύχωσις, che però è assente dalla dottrina manichea. Infatti, il manicheismo non parla di una metempsicosi *stricto sensu*: l’anima non rientrerà “intatta” in un altro corpo, giacché gli elementi divini saranno riprocessati in nuove forme e in diversi corpi, e non rimarrà l’identità individuale dell’uditore<sup>759</sup>. Μεταγγισμός<sup>760</sup> è infatti il termine tecnico usato più frequentemente nelle fonti manichee copte per riferirsi a questo processo<sup>761</sup>.

Il termine “trasmigrazione” non compare in altre fonti polemistiche, ma un possibile indizio dell’uso di questo concetto – ma non del sostantivo – potrebbe intravedersi negli *Acta Archelai*, in cui il verbo μεταγγίζω è usato diverse volte in riferimento al passaggio delle anime da un corpo all’altro:

*Ἐρῶ δὲ ὑμῖν καὶ τοῦτο, πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς ἕτερα σώματα.*

<sup>757</sup> Per esempio *IKe.* 90 (223,17-228,4), 92 (234,24-236,6).

<sup>758</sup> Alcuni esempi in [Egemonio], *Arch.* X, 1-4 (ed. Beeson, pp. 15,6-16,10) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 1-5 (ed. Holl, vol. III, pp. 62,14-64,12); Teodoro di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,379C). In latino, si veda, per esempio Agostino, *Haer.* XLV, 12 (ed. Falcioni, pp. 104-106); *c. Faust.* V, 10 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 54); *c. Adim.* 12, 1 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 150). Per una raccolta delle fonti manichee e antimanichee al riguardo, si veda G. Cassadio, *The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots*, in G. Wiessner, H.-J. Klimkeit (a c.), *Studia Manichaica II*, pp. 105-130.

<sup>759</sup> Su questo processo, BeDuhn, *The Metabolism of Salvation*, pp. 28-33.

<sup>760</sup> Le ragioni dell’uso di questo termine non sono chiare. Sebbene ci siano indizi che i gruppi elcasaiti usassero la stessa parola, la sua apparizione nel lessico manicheo non è stata ancora spiegata. Su questo tema, si veda Toda, *Some Observations*, pp. 246-248.

<sup>761</sup> Si veda Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, p. 75.

*Vi esporrò ora anche questo, come l'anima sia **travasata** in altri corpi.*<sup>762</sup>

Ad esclusione degli *Acta*, la parola è pressoché assente negli *antimanichaica* greci ad eccezione di Simplicio<sup>763</sup>, che la usa a proposito del passaggio delle anime dalla luna al sole. La formula, invece, pare saper riconoscere la terminologia manichea originale e la associa al suo equivalente greco.

### **La Croce di Luce**

L'anatema procede esponendo un altro dei dogmi fondamentali sull'anima nel manicheismo, cioè la Croce di Luce, ovvero il dogma secondo cui ogni cosa esistente contiene parte della luce divina in sé (l'Anima Vivente):

*καὶ τοὺς τὰς βοτάνας καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ἄλλα ἄψυχα πάντα ἔμψυχα εἶναι ὑπολαμβάνοντας, καὶ τοὺς τὸν σῖτον ἢ κριθὴν ἢ βοτάνας ἢ λάχανα τίλλοντας εἰς ἐκεῖνα μεταβάλλεσθαι οἰομένους, ἵνα τὰ ὅμοια πάθωσι, καὶ τοὺς θεριστὰς καὶ τοὺς ἄρτοποιοὺς καταρωμένους ...*

*e chi sostiene che le piante e gli alberi e l'acqua e tutte le altre cose senza anima siano dotate di anima, e (anatematizzo) chi pensa che coloro che estirpano il grano o l'orzo o le piante o gli ortaggi si trasformano in essi, affinché soffrano le stesse cose, e (chi pensa) che i mietitori e i panettieri siano maledetti, ...*

Avevamo visto come, secondo la dottrina della Croce di Luce, si spieghi il rapporto dell'Anima Vivente con il cosmo materiale, e come le anime umane a loro volta facciano parte dell'Anima Vivente. Il manicheismo, invece, non limita la possibilità dell'esistenza di un'anima alle sole anime umane, poiché la luce "crocifissa" si trova dappertutto nel mondo materiale, compreso negli elementi naturali, nelle piante e negli animali. È grazie a questa dottrina che si spiegano le frasi appena esposte nell'anatema, in quanto il testo enumera diversi elementi naturali e vegetali che sono considerati "animati" dal manicheismo. Esempi concreti di questa concezione si trovano nelle fonti manichee, come per esempio nel CMC, che contiene scene nelle quali le piante sono

---

<sup>762</sup> [Egemonio], *Arch.* X, 1 (ed. Beeson, p. 15,6) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 62,14), trad. Riggi, *Epifanio*, p. 133 (modificata). Epifanio, nel suo capitolo contro i marcioniti, assegna questo termine, insieme a quello della *μετενσωμάτωσις* agli gnostici e ai manichei; Epifanio, *Pan.* XLII, 11, 7 (ed. Holl, vol. II, p. 133,23-25).

<sup>763</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,104.

antropomorfizzate fino al punto di parlare<sup>764</sup>, così come lo sono diversi elementi naturali (acqua<sup>765</sup> e terra<sup>766</sup>) e persino il pane<sup>767</sup>:

“δείκνυσι γὰρ Ἀλχασαῖος ὁ ἀρχηγὸς τοῦ νόμου ὑμῶν· πορευομένου γὰρ αὐτοῦ λούσασθαι εἰς ὕδατα εἰκὼν ἀνδρὸς ὄφθη αὐτῷ ἐκ τῆς πη[γ]ῆς τῶν ὑδάτων λέγου[σα] πρὸς αὐτόν· ‘οὐκ ἀ[τάρ]κως ἔχει τὰ ζῶά σου [πλή]ττειν με; ἀλλὰ καὶ [αὐτὸς] σὺ καταπονεῖς [μου τὸν τόπ]ον καὶ τὰ ὕ[δατά] μου ἀ[σεβεῖς].’

*Lo dimostra infatti Alchasaïos, il capo della vostra legge. Quando andava a lavarsi nelle acque, gli apparve l'immagine di un uomo dalla fonte delle acque, che gli diceva: “Non ti basta che i tuoi animali mi colpiscano<sup>768</sup>? Ma anche tu maltratti il mio luogo e profani le mie acque?”.*<sup>769</sup>

Il passo, che discute del rifiuto della pratica delle abluzioni, raffigura l'acqua in maniera antropomorfa, mentre chiede a Elcasai di non riversare in lei le sue impurità. Attraverso le abluzioni, Elcasai oltraggia in senso sacrilego (ἀσεβέω) la stessa acqua, dotata per altro di sostanza divina e luminosa.

Anche nella tradizione greca si ritrovano affermazioni molto simili a quanto riportato dalla formula, ad esempio, negli *Acta Archelai*:

οἱ δὲ θερισταί, ὅσοι θερίζουσιν, εὐόκασι τοῖς ἄρχουσι τοῖς ἀπ' ἀρχῆς οὖσιν εἰς τὸ σκότος, ... διὸ ἀνάγκη αὐτοὺς μεταγισθῆναι εἰς χόρτον ἢ εἰς φασήλια ἢ εἰς κριθὴν ἢ εἰς στάχυν ἢ εἰς λάχανα, ἵνα <καὶ αὐτοὶ> θερισθῶσι καὶ κοπῶσι. καὶ εἴ τις πάλιν ἐσθίει ἄρτον, ἀνάγκη καὶ αὐτὸν βρωθῆναι ἄρτον γενόμενον.

*I mietitori, chiunque sia chi mieta, sono simili agli arconti, la cui natura sin dall'inizio è tenebrosa .... Perciò sono destinati ad essere travasati nel fieno o nei fagioli o nell'orzo o nelle spighe o negli erbaggi, per essere mietuti o stroncati. E chi a sua volta mangia il pane, è destinato ad essere mangiato anche lui, confezionato in pane.*<sup>770</sup>

<sup>764</sup> CMC 8,1-7, 10,1-16, 97,22-98,4, 98,9-99,9.

<sup>765</sup> CMC 94,9-95,14, 96,1-17.

<sup>766</sup> CMC 96,21-97,10.

<sup>767</sup> CMC 97,11-17; per gli esempi citati sopra, soprattutto per quelli in rapporto alla vegetazione, si veda A. Henrichs, *Thou Shalt not Kill a Tree: Greek, Manichaeian and Indian Tales*, in “The Bulletin of the American Society of Papyrologists”, 16/1-2 (1979), pp. 85-108 (pp. 92-95).

<sup>768</sup> Lo *status* degli animali è diverso da quello delle piante. Mentre la dottrina della Croce di luce viene sempre menzionata in rapporto alle piante e agli elementi naturali, così non è per gli animali. Inoltre, gli eletti manichei, nei loro regimi alimentari, possono mangiare i (e purificare la luce dei) vegetali; questo non accade con la carne animale. Al riguardo, si veda l'anatema VII, a proposito dell'astensione di diversi cibi.

<sup>769</sup> CMC 94,9-21, trad. Cirillo in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 94-95.

<sup>770</sup> [Egemonio], *Arch.* X, 1-2 (ed. Beeson, pp. 15,8-16,1) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 2-3 (ed. Holl, vol. III, pp. 63,4-64,4), trad. Riggi, *Epifanio*, pp. 133-135. Si veda anche Epifanio, *Pan.* LXVI, 35 (ed. Holl, vol. III, p. 74.8ff); Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380D), tra gli altri.

Pertanto, la formula segue e riporta una serie d'informazioni che circolavano già da tempo nella polemistica greca.

### La refutazione cristiana: il “Dio mutevole” dei manichei

Una volta esposte le credenze manichee sull'anima, l'anatema dedica la sua ultima parte ad esporre un contro argomento su basi filosofiche<sup>771</sup>. La formula identifica due punti principali sui quali attaccare il dogma manicheo delle anime: l'immutabilità di Dio, opposta alla mutabilità delle anime stesse, e l'origine del peccato nelle anime e non in un principio esterno che le costringa a peccare (cioè il corpo):

*ἐκ τούτων γὰρ τῶν μύθων ἀθεότης εἰσάγεται δεινή· εἰ γὰρ ὁμοούσιοι τῷ Θεῷ καὶ ἀνθρώπινοι ψυχαί, τρέπονται δὲ αἱ ψυχαὶ ἐν τοῖς σώμασιν εἰς ἀτιμίαν, πάθει πολλάκις κατασυρόμενοι, **τρεπτὸν ἔσται κατ' αὐτοὺς ὁ θεός**, ὃν ἄτρεπτον εἶναι καὶ ἀγαθὸν οὐδεὶς νοῦν ἔχων ἀμφισβητήσειεν. Ὅτι γὰρ **οὐ μόνον τὰ σώματα ἀμαρτάνουσι, ἀλλὰ προηγουμένως αἱ ψυχαί**, δῆλον ἐξ ὧν χωριζομένων αὐτῶν ἀνεέργητα μένει τὰ σώματα.*

*Infatti, da questi miti si deriva una terribile empietà: se infatti le anime umane sono consustanziali a Dio, e però le anime nei corpi si rivolgono verso l'ignominia, spesso trascinate dalla passione, allora, **secondo loro** (i manichei), **Dio**, che nessuno sano di mente metterebbe in dubbio che sia immutabile e buono, è **mutevole**. Perché infatti **i corpi non peccano da soli, ma in primo luogo (peccano) le anime**: è chiaro dal fatto che, essendo esse separate da loro, i corpi rimangono inattivi.*

Riguardo al primo tema, cioè il fatto che il Dio manicheo sarebbe mutevole, si tratta di una delle tematiche più trattate dai ragionamenti filosofici contro i manichei. La consustanzialità di Dio alle anime implicherebbe che il primo partecipi direttamente della sua creazione, il che è in conflitto con la sua trascendenza. Questo ovviamente comporta che Dio sia mutevole, come specifica l'anatema, in base ai cambiamenti del cosmo materiale. Esempi di questo tipo di ragionamento si ritrovano all'interno di tutta la tradizione polemistica: Serapione di Thmuis<sup>772</sup>, gli *Acta Archelai*<sup>773</sup>, Tito di Bostra<sup>774</sup>, Epifanio<sup>775</sup>, la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>776</sup>, Simplicio di Cilicia<sup>777</sup>, e via di

---

<sup>771</sup> Omesso, come gli argomenti filosofici dell'anatema I, dal compilatore della *Formula Lunga*.

<sup>772</sup> Serapione di Thmuis, c. *Man.* XXXIV,8.

<sup>773</sup> [Egemonio], *Arch.* XXVI, 4-5 (ed. Beeson, p. 39,16-23).

<sup>774</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* I, 7,1-2.

<sup>775</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 7 (ed. Holl, vol. III, pp. 36,23-37,3).

<sup>776</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,15-16.

<sup>777</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,38-44.

seguito. Intimamente legata a questo primo argomento è la seconda questione esposta dalla contro argomentazione finale: l'origine del peccato nelle anime, che ha a sua volta un ruolo centrale nelle polemiche antimanichee. Come segnalato da gran parte della storiografia, lo sviluppo della teodicea cristiana è in intimo rapporto con la difesa del libero arbitrio: il male è inteso quindi come mancanza di bene e non come un'entità sostanziale, prodotto della scelta dell'anima. In questo sviluppo del pensiero cristiano, diversi gruppi rivali come gli gnostici e i manichei hanno giocato un ruolo fondamentale nell'articolazione e nell'elaborazione di questo pensiero<sup>778</sup>, e non sorprende quindi trovare il manicheismo connotato come "il nemico" da cui difendere il libero arbitrio delle anime. Alcuni esempi di questo atteggiamento si trovano negli *Acta Archelai*, che offrono un lungo *excursus* dedicato alla difesa del libero arbitrio nella disputa tra Archelao e Mani: se i manichei, come i cristiani, accettano che ci sia un giudizio delle anime, allora deve necessariamente esistere il libero arbitrio per queste<sup>779</sup> (la stessa contraddizione a proposito del giudizio e del libero arbitrio è sottolineata anche nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>780</sup>). Un altro esempio è il *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra, che dedica un lungo spazio alla difesa del libero arbitrio nella creazione del peccato all'inizio del libro II<sup>781</sup>, mentre in ambito contemporaneo alla formula, abbiamo lunghi esempi della stessa tendenza nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>782</sup>, tra gli altri.

Le fonti cristiane sono concordi nel connotare la visione manichea come deterministica: l'anima è assegnata al bene e il corpo al male, determinando l'origine del male come prodotto del corpo materiale, che trascina l'anima con sé. Tutto ciò connoterebbe il manicheismo come una religione che rifiuta il libero arbitrio, giacché il male esiste di per sé ed è dotato di sostanza e natura proprie. Bisogna ammettere che questa visione del libero arbitrio e i manichei è molto stereotipata<sup>783</sup>, e non corrispondente

---

<sup>778</sup> Su questo tema, si veda J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1968, pp. 344-346; ma soprattutto Stroumsa, Stroumsa, *Aspects of Anti-Manichaean* pp. 47-56. Oltre agli esempi riportati sopra, per il caso concreto di Agostino e il libero arbitrio, data la sua complessità, si veda BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma 1*, pp. 284-285; K. M. Wilson, *Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will": A Comprehensive Methodology* (Studien und Texte zu Antike und Christendom 111), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, pp. 293-298.

<sup>779</sup> [Egemonio], *Arch.* XXXVI, 1-6 (ed. Beeson, pp. 50,30-51,27).

<sup>780</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 57,241-244.

<sup>781</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 4-8. Si questo tema, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 24.

<sup>782</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B-C).

<sup>783</sup> Sull'accettazione del libero arbitrio da parte dei manichei, si veda Agostino, *c. Fel.* II, 5 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 466); anche in Evodio di Uzala, *De fide* 5 (ed. Zycha, p. 952,20-27). Si veda anche Baker-Brian, *Manichaeism*, p. 80; BeDuhn, *The Leap*, pp. 15-21; id., *Augustine's Manichaean Dilemma 1*, pp. 270-274; N. A. Pedersen, *Pelagius against the Manichaeans: Real Opponents or Clichéd Heresiology?*, in van Oort (a c.), *Manichaeism and Early Christianity*, pp. 324-350 (pp. 324-328). Si veda anche Magris,

alla verità. Il manicheismo, pur insistendo sull'importanza della Grazia divina (l'arrivo del Νοῦς attraverso i suoi apostoli in diverse epoche storiche<sup>784</sup>) che imprime l'impulso per superare il deficit causato all'anima dalla natura umana<sup>785</sup>, è basato anche sull'esortazione morale e sulla responsabilità individuale, con una serie di complessi regimi disciplinari, morali e dietetici ai quali il credente deve attenersi<sup>786</sup>, e con un'escatologia ben sviluppata<sup>787</sup>, secondo la quale le anime possono, di fatto, venire condannate in base alle loro azioni<sup>788</sup>. Questa rappresentazione del libero arbitrio nel manicheismo è generalmente ignorata dalle fonti polemistiche, e ci sono pochi indizi della “vera” visione manichea del peccato e delle anime<sup>789</sup> nelle le fonti cristiane: da questo punto di vista, la formula segue lo stereotipo sul manicheismo dominante nella tradizione polemica, in cui l'anima umana è totalmente esente da responsabilità nel peccato<sup>790</sup>.

---

*Free Will*, pp. 178, n. 9, 192, n. 50 per una comparazione tra il libero arbitrio nel manicheismo e nello gnosticismo.

<sup>784</sup> Sulla Grazia nel manicheismo, si veda BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma 2*, pp. 293-296.

<sup>785</sup> Su questo tema, si veda BeDuhn, *Manichaean Biblical*, p. 406.

<sup>786</sup> Si veda, per esempio, al-Nadīm, *Fihrist IX*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 208. Sul tema dei regimi disciplinari manichei, si veda il commento dell'anatema VII, a proposito delle pratiche “dell'astensione”.

<sup>787</sup> Sul racconto escatologico manicheo e la sua analisi, si veda l'*excursus* antimanicheo Simplicio, sezione “Il mito primordiale: il bene, il male e le anime umane”; si veda anche C. J. Ogden, *The 1468 Years of the World-Conflagration in Manichaeism*, in *Dr. Modi Memorial Volume. Papers on Indo-Iranian and Other Subjects written by Several Scholars in Honour of Jivanji Jamshedij Modi*, Bombay, The Fort Printing Press, 1930, pp. 102-105; A. V. Williams Jackson, *A Sketch of the Manichaean Doctrine concerning the Future Life*, in “*Journal of the American Oriental Society*”, 50/3 (1930), pp. 177-198; B. Bennett, *Globus Horribilis: The Role of the Bolos in Manichaean Eschatology and Its Polemical Transformation in Augustine Anti-Manichaean Writings*, van den Berg et al. (a c.), *'In Search of Truth'*, pp. 427-440; A. Panaino, *The World's Conflagration and the Manichaean “Great Fire” of 1468 Years*, in E. Pirart (a cura di), *Etudes de linguistique iranienne in memoriam Xavier Tremblay (Acta Iranica 57)*, Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2015, pp. 221-240; id., *The End of Time*; J. van Oort, *Manichaean Eschatology: Gnostic-Christian Thinking about Last Things*, in V. Wieser, V. Eltschinger, J. Heiss (a cura di), *Cultures of Eschatology*, vol. 1: *Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2020, pp. 181-193.

<sup>788</sup> *IKe*. 59 (150,4-8), 61 (165,11-16). Questo conduce, ironicamente, a un altro problema per il manicheismo: se l'anima è parte di Dio, ma rimane condannata e attaccata alla materia, Dio rimarrebbe incompiuto, come notato da Simplicio, in *Epict.* XXXV,49-55.

<sup>789</sup> Per alcune eccezioni si veda, per esempio, Efrem, *Mani* (ed. Mitchell, p. 204,10-47 = Reeves, fr. 49).

<sup>790</sup> Su questo tema, si veda il commento più approfondito nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano.



## CONCLUSIONI

L'anatema non menziona, in linee generali, niente che non circolasse già riguardo alla tematica delle anime. A differenza degli anatemi precedenti, che riportano varie informazioni senza precedenti nella polemica, quasi tutte le informazioni di questo anatema sono facilmente riconducibili ad altre opere eresiologiche.

Il testo inizia ripetendo per terza volta l'associazione dei profeti manichei con il sole, tematica che sarà peraltro ripresa nell'anatema VII, a proposito dello scrittore Aristocrito. Forse, l'insistenza sulla questione potrebbe derivare dal senso di stranezza suscitato da questa credenza, o dall'utilità che forse aveva riportare e ripetere l'informazione a vantaggio degli eresiologi cristiani, o ancora il fatto che, a partire dalla metà del V secolo in poi, l'informazione aveva acquisito lo *status* di *topos* nell'antimanicheismo. Come abbiamo visto nell'anatema precedente, Teodoreto riporta la credenza dell'assimilazione tra Gesù e il sole, offrendo come prova l'eclissi avvenuta al momento della crocifissione, e dicendo, poi, che Mani denomina sé stesso "il Cristo" (ἐτολόμησεν ἑαυτὸν ὁ παμπόνηρος καὶ Χριστὸν προσαγορεύσαι)<sup>791</sup>. Tra le credenze che Fozio riporta a proposito di Agapio (il quale viene connotato come "manicheo" nella *Formula Breve* e nei *Capita VII*), troviamo che questi soleva definire "divini" e "santi" diversi filosofi pagani, come lo stesso Cristo (θείους αὐτοὺς καὶ ἱεροὺς, ὥσπερ καὶ τὸν παρ' αὐτῷ Χριστὸν καὶ σωτῆρα, ἀποκαλῶν)<sup>792</sup>. In aggiunta ad Agapio, i *Capita* ascriveranno al manicheismo anche Aristocrito, come vedremo nell'anatema VII, dicendo che intendeva dimostrare che ebraismo, cristianesimo, paganesimo e manicheismo sono la stessa religione, e che perorava l'assimilazione tra Zarades, Gesù e il sole (ἐν αὐτῇ κατὰ τὸν Μανιχαῖον τὸν Ζαραδῆ θεοποιεῖ, ... καὶ τοῦτον εἶναι λέγει τὸν ἥλιον καὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν)<sup>793</sup>. In virtù di questi indizi, sembra plausibile pensare che questa idea di assimilare Gesù al sole fosse divenuta un luogo comune tra le accuse mosse più frequentemente al manicheismo, e che, dal momento che forse vi era una conoscenza imperfetta della catena dei profeti manichei e dell'Apostolo della Luce, l'assimilazione tra Gesù e il sole sia stata applicata anche al resto dei profeti.

---

<sup>791</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,381A).

<sup>792</sup> Fozio, *Bibl.* 179 (125a,9-14).

<sup>793</sup> La *Formula Lunga* III (PG 1,1468A) omette questa informazione.

Le affermazioni sulle anime che seguono l'*excursus* profetologico sono state ripetute a lungo nella tradizione eresiologicala generale, e greca in particolare. Così, dogmi quali la consustanzialità dell'anima a Dio, il sole e la luna intesi come barche, o la dottrina della Croce di Luce erano note ai cristiani già secoli prima della formula. Più interessante, rispetto al resto, è invece il concetto di μεταγγισμός delle anime riportato sopra. Sebbene il concetto sia presente, sotto forma di verbo invece che di sostantivo, in altre opere antimanichee, la formula identifica il concetto come un termine tecnico del manicheismo, differenziando il suo uso dal termine μετεμψύχωσις, e allineandosi in modo coerente al vocabolario contenuto nelle fonti della religione.

In conclusione, le confutazioni riportate nell'anatema sono molto frequenti all'interno dell'eresiologia. La trascendenza di Dio e il libero arbitrio come origine del male sono tematiche fondamentali per la teologia cristiana, e i testi di confronto con il manicheismo rappresentano uno dei palcoscenici più idonei sui cui svilupparle. Infatti, non c'è da sorprendersi se l'argomentazione non sembri rispondere ad alcuna fonte manichea nello specifico, in quanto pare trattarsi piuttosto di un esercizio retorico che di una contro argomentazione vera e propria. E infatti, una prova dello scarso interesse "eresiologico" della risposta potrebbe essere l'omissione di questa parte nella *Formula Lunga*.

In virtù di quanto esposto fin qui, non c'è motivo di pensare che l'anatema attinga da fonti manichee originali: in questo punto, la formula sembra basarsi unicamente su compilazioni cristiane precedenti e su idee che circolavano da molto tempo all'interno della letteratura antimanichea.

# ANATEMA VII: IL CORPO MANICHEO E LE PRATICHE DELLA RELIGIONE

## INTRODUZIONE

7. Ἀναθεματίζω οὖν καὶ καταθεματίζω τοὺς ταῦτα μυθολογοῦντας καὶ τὰ σώματα λέγοντας εἶναι τοῦ πονηροῦ καὶ τῶν σαρκῶν τὴν ἀνάστασιν ἀρνούμενους. Ἀναθεματίζω τοὺς Μανιχαίους τοὺς ἀπανθρωπίαν εἰσηγουμένους καὶ τὸν εἰς τοὺς δεομένους ἔλεον ἀποκλείοντας καὶ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐν ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῖς ἢ κακοῖς καὶ γαμεῖν κωλύοντας καὶ βρωμάτων ἀπέχεσθαι λέγοντας, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν (1 Tm. 4:3), περὶ ὧν ὁ ἅγιος ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρώτῃ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ προεφήτευσεν εἰπών· *Τὸ δὲ πνεῦμα ἀρρήτως*<sup>794</sup> λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων κεκατηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν κωλύόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετ' εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου καὶ ἐντελέξεως (1 Tm 4:1-5). Τούτους οὖν ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω ἀκαθάρτους ὄντας, σὺν τοῖς ἄλλοις αὐτῶν κακοῖς, τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα καὶ μὴ ἀνεχομένους τὰς ῥυπαρίας αὐτῶν ὕδατι ἀποπλύνειν, ἵνα μὴ, φασίν, τὸ ὕδωρ μολυνθῆναι, ἀλλὰ καὶ τοῖς οἰκείοις οὖροις ἑαυτοὺς μιαίνοντας, καὶ τῆς νενομισμένης πρὸς τὰς γυναῖκας συνουσίας ἀπεχομένους, περὶ ἧς ὁ θεῖος ἀπόστολος λέγει τοῖς μὴ ἀνεχομένοις τὴν παρθενίαν φυλάττειν· *Τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος· πόρνους δὲ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός* (Eb. 13:4) καὶ *Διὰ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα* (1 Cor. 7:2), δηλαδή πρὸς παιδοποιῖαν, ἣν οἱ Μανιχαῖοι βδελύττονται, ἵνα μὴ ψυχὰς, ὡς αὐτοὶ φασιν, εἰς τὸν βόρβορον τῶν ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατάγωσι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ἄρρεσι καὶ γυναῖξι παρὰ φύσιν, ὡσπερ οὖν καὶ αἱ παρ' αὐτῶν γυναῖκες, *τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι* (Rm. 1:27), τοὺς μὴ πρὸς ἀνατολὰς μόνως εὐχομένους, ἀλλὰ καὶ πρὸς δυόμενον ἥλιον, καὶ τῇ τούτου κινήσει συμπεριφερομένους ἐμπλήκτως καὶ μανικῶς ἐν ταῖς μιραῖς αὐτῶν καὶ γοητευτικαῖς προσευχαῖς. Τούτους ἅπαντας ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω καὶ τὰ

<sup>794</sup> La parola che compare nella Bibbia è ῥητῶς (espressamente).

τούτων φρονήματά τε καὶ δόγματα σὺν αὐταῖς ψυχαῖς καὶ σώμασι καὶ τὰ μυσαρὰ τούτων καὶ ἀκάθαρτα καὶ γοητείας πλήρη μυστήρια καὶ τὸ καλούμενον αὐτῶν Βῆμα καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν Μανιχαίους ἅπαντας, εἴτε Ἰλαριανούς, εἴτε Ὀλυμπιανούς, καὶ πάντα τὰ παρ' αὐτῶν ἀθέως γινόμενα. Πρὸς τούτοις ἅπασιν ἀναθεματίζω κατὰ τὸν ὁμοιον τρόπον καὶ τὴν ἀθεωτάτην βίβλον Ἀριστοκρίτου, ἣν ἐκεῖνος Θεοσοφίαν ἐπέγραψεν, δι' ἧς πειρᾶται δεικνύναι τὸν Ἰουδαϊσμόν καὶ τὸν Ἑλληνισμόν καὶ τὸν Χριστιανισμόν καὶ τὸν Μανιχαϊσμόν ἐν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα, οὐδὲν ἕτερον ἐκ τούτου μνώμενος ἢ πάντας ἀνθρώπους μανιχαίους, τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῶ, καταστήσει. Καὶ αὐτὸς γὰρ ἐν αὐτῇ κατὰ τὸν Μανιχαῖον τὸν Ζαραδῆ θεοποιεῖ, φανέντα, ὡς καὶ αὐτὸς φησι, παρὰ Πέρσαις, καὶ τοῦτον εἶναι λέγει τὸν ἥλιον καὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, εἰ καὶ δοκεῖ, πρὸς ἀπάτην καὶ παγίδα τῶν περιπιπτόντων τῇ βίβλῳ τῆς αὐτοῦ θεοβλαβείας τε ἅμα καὶ φρενοβλαβείας – οὕτως γὰρ οἰκειότερον αὐτὴν κλητέον – τοῦ Μανιχαίου καθάπτεσθαι ὡς πονηροῦ.

Καὶ δεῖ ὑπογράφειν οὕτως· Ὁ δεῖνα ποιησάμενος τοὺς προκειμένους ἀναθεματισμοὺς ὑπέγραψα, καὶ εἰ μὴ ἐξ ὅλης ψυχῆς ταῦτα φρονῶ καὶ φθέγγομαι καὶ λέγω ἄλλ' ὑποκρινόμενος, ἀνάθεμά μοι εἴη καὶ κατάθεμα καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι καὶ εἰς ἀπώλειαν εἴη ἡ ψυχὴ μου καὶ διηνεκῶς ταρταρωθεῖη.

7. Anatematizzo dunque e maledico coloro che raccontano queste cose e dicono che i corpi sono del (Principio) malvagio e rifiutano la resurrezione della carne. Anatematizzo i manichei, che introducono disgusto per gli uomini e che impediscono la pietà verso coloro che pregano e che eliminano il libero arbitrio e che dicono che non è in noi l'essere per il bene o per il male e che vietano di sposarsi e che ordinano di astenersi dagli alimenti *che Dio creò per la condivisione*; e riguardo a questi fatti il santo apostolo Paolo profetizzò nella *Prima Lettera a Timoteo* dicendo: *Lo spirito ineffabilmente dice che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti ingannatori e a insegnamenti di demoni nell'ipocrisia di bugiardi bollati a fuoco nella loro coscienza, che vietano di sposarsi e predicano di astenersi dagli alimenti, che Dio creò per la condivisione dei fedeli e di quanti conoscono la verità, perché ogni creazione di Dio è bella e nulla che si prende con gratitudine va rifiutato: infatti, è santificato attraverso la parola e la preghiera*. Anatematizzo, dunque, questi e li maledico poiché sono impuri, insieme ai loro altri mali, nelle anime e nei corpi, e poiché non tollerano di lavare le loro sporcizie con acqua, affinché – dicono – l'acqua non si insozzi, ma

anche poiché contaminano se stessi con le proprie urine, e poiché si astengono della lecita unione con le donne, sulla quale il divino apostolo dice a di stare attenti a quelli non tollerano la castità: *Il matrimonio sia onorato e il letto nuziale sia senza macchia: Dio giudicherà fornicatori e adulteri e a causa della fornicazione, ciascuno abbia la propria moglie e ciascuna il proprio marito*, evidentemente per la procreazione, che i manichei aborriscono, per non trascinare giù anime – come loro dicono – nel fango della carne umana, e per questo *tengono un comportamento indecente* contro natura con uomini e donne, come anche le donne presso loro. (E anatematizzo) coloro che non pregano solamente verso l'est, ma anche verso il sole che tramonta, e ruotano insieme al movimento di questo follemente e maniacalmente nelle loro impure e magiche preghiere. Anatematizzo e maledico tutti questi, e i loro pensieri e anche i dogmi, insieme alle loro anime e corpi, e i loro misteri infetti, impuri e pieni di magia, e ciò che è chiamato il loro “Bema”, e in una parola tutti i manichei sia ilariani, sia olimpiani, e tutte le cose che empivamente accadono presso di loro. Oltre a tutti questi, anatematizzo nello stesso modo anche il libro assai empio di Aristocrito, che quello intitolò *Teosofia*, mediante la quale tenta di mostrare che l'ebraismo, il paganesimo, il cristianesimo e il manicheismo sono uno e lo stesso dogma, tentando nient'altro che rendere tutti gli uomini manichei, per quanto sia a lui possibile. E infatti egli in quella, secondo Manicheo, divinizza Zarades, che apparve presso i persiani – come anche lui afferma – e dice che costui è il sole e nostro signore Gesù Cristo, sebbene sembri che per l'inganno e trappola di quelli che si imbattono nel libro della sua *teoblabia* (danno divino) e allo stesso tempo anche della sua *frenoblabia* (danno della mente) – infatti, così è più adatto chiamarlo<sup>795</sup> – rimprovera Manicheo come malvagio.

E bisogna sottoscrivere così: “Io tale, avendo lanciato i precedenti anatemi, ho sottoscritto e, se non penso, pronuncio e dico queste cose con tutta l'anima, ma sono ipocrita, anatema e maledizione siano a me nel tempo presente e nel futuro e la mia anima sia nella perdizione e possa essere gettata nel Tartaro per sempre”.

---

<sup>795</sup> Gioco di parole opposto al titolo della sua opera Θεοσοφία.

Questo anatema è il più lungo in assoluto di tutta la formula, ed è quello che raggruppa il maggior numero di tematiche. Tra queste ce n'è una che spicca sulle altre: il corpo e la sua disciplina. La formula conclude così quanto iniziato nell'anatema precedente: se l'anatema VI trattava delle credenze e delle pratiche manichee a proposito dell'anima, la prima parte dell'anatema VII si rivolge alla controparte, il corpo. Inizia così una digressione sulle diverse pratiche manichee relative ad esso, incentrate su due concetti: l'astinenza, sia sessuale che alimentare, e la purificazione, rappresentata dalle abluzioni. Nella sua esposizione, l'anatema fa ricorso tanto a lunghe citazioni bibliche quanto a diverse accuse polemiche, relative alle condotte sessuali deviate e alle abluzioni con l'urina. Come vedremo, la prima accusa appartiene alle tematiche tipiche della polemica contro le sette dualiste, mentre la seconda è, a quanto sappiamo, un'innovazione che non figura altrove nella letteratura manichea pervenutaci.

Una volta esaurita la tematica del corpo, la formula passa ad esporre altre due accuse, centrate questa volta sulla devozione: la preghiera verso il sole e la celebrazione di riti misterici e magici, menzionando anche il Bema, festa principale della religione manichea, in cui veniva commemorata la passione e morte del suo fondatore. Con la prima delle accuse, la formula dimostra ancora un'altra volta di possedere informazioni più accurate (verosimilmente proveniente da una fonte manichea) rispetto alle altre fonti polemistiche, nessuna delle quali riporta altrettanti dettagli circa la preghiera manichea, mentre invece l'accusa di compiere rituali magici e misterici è molto comune nell'eresiologia relativa ai gruppi dualisti. La questione principale, però, è la menzione della principale festività manichea e del suo nome, per delle ragioni che diremo in seguito.

La parte finale dell'anatema è dedicata invece alla menzione di diversi gruppi legati al manicheismo (ilariani e olimpiani) e di un autore, un certo Aristocrito, insieme alla sua opera intitolata *Teosofia*. Questi tre riferimenti fatti dalla formula sono un mistero, giacché è l'unica fonte a parlarne.

## **IL CORPO MANICHEO**

Come anticipato nell'introduzione, l'anatema VII si apre con una continuazione della ultima parte dell'anatema VI: in quest'ultimo si insisteva sul fatto che il peccato provenga dall'anima e dalla sua capacità di scelta, al contrario di quanto sostenuto dal manicheismo, che vede invece nel corpo l'origine del peccato, sancendo la concezione

della malvagità inerente, che risiede nel corpo stesso. Dal momento che l'anima e il corpo appartengono alla sostanza del bene e del male rispettivamente, non esiste il libero arbitrio, poiché entrambe le parti del nostro essere sono determinate dai due Principi esterni e consustanziali. L'anatema si concentra anche sul rifiuto manicheo della resurrezione della carne:

7. *Ἀναθεματίζω οὖν καὶ καταθεματίζω τοὺς ταῦτα μυθολογοῦντας καὶ τὰ σώματα λέγοντας εἶναι τοῦ πονηροῦ καὶ τῶν σαρκῶν τὴν ἀνάστασιν ἀρνούμενους. Ἀναθεματίζω τοὺς Μανιχαίους τοὺς ἀπανθρωπίαν εἰσηγουμένους καὶ τὸν εἰς τοὺς δεομένους ἔλεον ἀποκλείοντας καὶ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐν ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῖς ἢ κακοῖς καὶ ...*

7. *Anatematizzo dunque e maledico coloro che raccontano queste cose e dicono che i corpi sono del (Principio) malvagio e rifiutano la resurrezione della carne. Anatematizzo i manichei, che introducono disgusto per gli uomini e che impediscono la pietà verso coloro che pregano e che eliminano il libero arbitrio e che dicono che non è in noi l'essere per il bene o per il male e ...*

Come avevamo visto in precedenza<sup>796</sup>, il corpo costituisce un'estensione della prigione materiale dove la luce divina (l'anima) si trova "incatenata", e la creazione del corpo umano è il risultato di un sordido processo portato avanti dagli arconti Sacla e Nebrod<sup>797</sup>. Esistono innumerevoli attestazioni di idee simili all'interno delle fonti manichee, e conseguentemente la questione si trova rappresentata spesso nella polemistica antimanichea, negli scritti di Serapione di Thmuis<sup>798</sup>, negli *Acta Archelai* (e nel *Panarion* di Epifanio)<sup>799</sup>, nelle opere di Efrem<sup>800</sup>, in Tito di Bostra<sup>801</sup>, in Agostino<sup>802</sup>, in Teodoreto di Cirro<sup>803</sup> o nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>804</sup>, tra i molti altri esempi possibili. Comprensibilmente, una *parousia* che implichi qualsiasi tipo di "carnalità" risulta inaccettabile per una religione il cui senso escatologico si spiega attraverso la liberazione della luce divina dalla materia. Il corpo, se guidato bene, è lo

<sup>796</sup> Si veda l'introduzione dell'anatema VI, ma soprattutto il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso a proposito della fisiologia manichea.

<sup>797</sup> Si veda il mito della creazione di Adamo nell'anatema III, a proposito del Custode dello Splendore, dell'Immagine della Gloria, dei giganti, degli aborti e di Sacla e Nebrod.

<sup>798</sup> Serapione di Thmuis, *c. Man.* XII,3-8.

<sup>799</sup> [Egemonio], *Arch.* VII, 1 (ed. Beeson, p. 9,15-16) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 3 (ed. Holl, vol. III, p. 54,2-4).

<sup>800</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,20-25 = Reeves, fr. 72), II, III (ed. Mitchell, pp. 7,7-15, 80,42-48 = Reeves, fr. 74, 75) etc.

<sup>801</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 29, 32, II, 13.

<sup>802</sup> Agostino, *c. Fort.* 7 (ed. Alici, Pieretti, p. 276); id., *c. Faust.* XX, 22 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, p. 434).

<sup>803</sup> Teodoreto, *Haer.* I, 26 (PG 83,380C).

<sup>804</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp.* 58,245-253.

strumento per la purificazione della luce, e ne consegue che, una volta purificata, l'esistenza carnale perda il suo senso, ponendo la resurrezione carnale in contrapposizione con tutta la soteriologia manichea<sup>805</sup>. La resurrezione nel manicheismo è allora interpretata come un evento spirituale, in maniera simile al battesimo, come l'arrivo del "uomo nuovo", che avviene attraverso la gnosi e che, dopo una serie di reincarnazioni e travasi<sup>806</sup> e una volta purificata tutta la sua luce interiore, sarà liberato dall'esistenza carnale:

*Hail, resurrection of the dead, new Aeon of the  
souls of men, that hath stripped us of the Old Man and put  
upon us the New Man.*

...

*For there is none in this flesh that is free from sin in his  
heart. ...*<sup>807</sup>

Questa credenza manichea è ampiamente attestata nelle fonti cristiane, ed è spesso riportata insieme ad alcune citazioni bibliche che vengono usate dai manichei per difendere la loro posizione, principalmente 1 Cor. 15:50 (*Carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che si corrompe può ereditare l'incorruttibilità*)<sup>808</sup>. Esempi di questo tipo sono già ritrovati negli *Acta*<sup>809</sup>, in Epifanio<sup>810</sup>, in Agostino<sup>811</sup>, in Tito di Bostra<sup>812</sup> o nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>813</sup>.

Tornando all'anatema, all'interno del ragionamento eminentemente dottrinale, viene curiosamente aggiunta un'altra nota accusa contro i manichei: il rifiuto della carità verso i poveri (καὶ τὸν εἰς τοὺς δεομένους ἔλεον ἀποκλείοντας). È infatti attestato in una

<sup>805</sup> Su questo tema, si veda W. Sundermann, *A Manichaean View on the Resurrection of the Body*, in "Bulletin of the Asia Institute", 10 (1996), pp. 187-194.

<sup>806</sup> Su questo concetto, si rimanda all'anatema VI.

<sup>807</sup> *Salt. Bema* 229 (25,12-22), ed. e trad. Allberry; si veda anche il *IKe*. 13 (45,16-46,12), sebbene molto frammentario.

<sup>808</sup> Si veda, per esempio, *Salt. ad dominum Iesum* (121,9), ed. e trad. Allberry: ... *they excluded flesh and blood from the kingdom of the heavens*. La citazione è usata da molti gruppi contrari alla resurrezione, come già notato da Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* V, 9, 1,1-5; su questa citazione, si veda il commento apposito nel terzo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano.

<sup>809</sup> [Egemonio], *Arch.* XLV, 4 (ed. Beeson, p. 66,9-12).

<sup>810</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 87, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 130,12-15).

<sup>811</sup> Agostino, *c. Adim.* 12, 4-5 (ed. Magazzù, Cosentino, pp. 154-158); id., *c. Faust.* XVI, 29 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 314).

<sup>812</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 97,11-13, IV, 100,1-10. Sulla citazione in Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaean*, pp. 102-106.

<sup>813</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,545C-548A).



grande quantità di fonti manichee che l'elemosina sia uno degli obblighi esclusivi dei catecumeni:

*The first work of the catechumenate that he does is fasting, prayer, and almsgiving. Now, the fa[stin]g b[y] which he can fast is [th]is: he can fast on the [lord]'s day [and rest from the] deeds of the world. [And] the pra[yer is this]: he can pray to the sun and the moon, the great li[ght-givers]. The alms]giving also is this: he can place it [ ... ] in the holy one, and give it to them in righteous[ness ... ].<sup>814</sup>*

*Blessed are the Elect and the Catechumens who  
keep festival on this day, and fast and pray  
and give alms, that they may reign in the New Aeon.<sup>815</sup>*

Esempi simili sono riportati anche nelle fonti antimanichee, come gli *Acta Archelai*<sup>816</sup> (ed Epifanio), e dagli eresiografi arabi<sup>817</sup>. Alla luce di ciò, si sarebbe portati a pensare che la questione non sia altro che una costruzione realizzata interamente dalla polemica antimanichea, se non fosse che tra le stesse fonti manichee ci sono indizi della presenza di un fondo di verità nell'accusa. Innanzitutto, l'elemosina come dovere è formulata *specificamente* come un atto che parte dai catecumeni a vantaggio degli eletti (che sono esentati da qualsiasi tipo di lavoro che rechi danni all'Anima Vivente) e non in un senso generale. Inoltre, le fonti manichee a proposito dell'elemosine dimostrano che queste erano prescritte soltanto in certi casi. Un'informazione di questo genere è presente nel *Xuastvanift*, che contiene un regolamento a proposito di chi debba ricevere l'elemosina:

*If we should not have been able to give the sevenfold alms to the Church in full measure, .... or if the light of the Fivefold God which goes up to Heaven and is liberated should have been bound by us to house and property, **or if we should have given it to a bad person of bad conduct, or to an evil being**, ... then, my God, we now pray to be delivered from sin.<sup>818</sup>*

---

<sup>814</sup> *IKe.* 80 (192,29-193,3), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 202.

<sup>815</sup> *Salt. Bema* 229 (25,27-29) ed. e trad. Allberry. Sebbene si menzionino gli eletti, è certo che i tre obblighi elencanti sopra siano quelli dei catecumeni; su questo tema, si veda BeDuhn, *The Manichaean Body*, p. 46.

<sup>816</sup> [Egemonio], *Arch.* X, 5 (ed. Beeson, p. 16,10-14) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 6 (ed. Holl, vol. III, pp. 64,13-65,4).

<sup>817</sup> Per esempio Bīrūnī, *Āthār*, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 212-213.

<sup>818</sup> *Xuastvanift* XI, 2, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 303-304.

Il CMC è ancora più esplicito: infatti, in una delle antropomorfizzazioni di oggetti inanimati raccolte dall'opera, un ortaggio piange davanti al battista Sabbaios, per via della natura di coloro che dovrebbero riceverlo in dono da lui:

*πάλιν δείκνυσιν ὄ[τι Σαβ]βαῖος ὁ βαπτιστή[ς τὰ] λάχανα ἀπέφερ[ε πρὸς] τὸν πρεσβύτε[ρον τῆς π]όλεως. καὶ ἔ[κλαιεν ἐ]κεῖνο τὸ λ[άχανον καὶ εἶπ]εν αὐτῶν: “οὐκ εἶ δίκ[αι]ος; οὐ καθαρὸς τυγχάν[εις]; τίνας χάριν ἀπάγεις ἡμᾶς πρὸς τοὺς πόρνους;” ὡς κινήθη[ναι τὸν Σαββαῖον δι’ ἃ ἤκουσεν καὶ ἀνθυποστρέψαι τὰ λάχανα.*

*Di nuovo egli dimostra che il battista Sabbaios portava gli ortaggi al presbitero della città. Allora quell'ortaggio pianse e disse a lui: “Non sei un giusto? Non sei un puro? Perché ci porti dai fornicatori?” Sicché Sabbaios fu sconvolto per le cose che aveva udito e riportò indietro gli ortaggi.<sup>819</sup>*

La restrizione dell'elemosina ad esclusivo vantaggio degli eletti è confermata da Agostino. Nel *De moribus Manichaeorum*, egli spiega che la pratica di fare l'elemosina in forma di cibo per i soli eletti è dovuta alle capacità depurative del loro corpo. Solamente loro, infatti, sono in grado di purificare la luce che sta dentro agli alimenti, e, al fine di liberare questa luce, solamente a loro devono venire date le elemosine<sup>820</sup>:

*Itaque cibi qui de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos veniant, id est ad Manichaeos per eorum castitatem et orationes et psalmos, quidquid in eis est luculentum et divinum purgatur, id est omni ex parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur. Hinc est quod mendicanti homini, qui Manichaeus non sit, panem vel aliquid frugum vel aquam ipsam, quae omnibus vilis est, dare prohibetis, ne membrum Dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum a reditu impediatur.*

*Pertanto, se i cibi preparati con verdure e frutta entrano nei corpi dei santi, cioè dei manichei, in virtù della loro castità, delle loro preghiere e dei loro salmi quanto di buono e di divino è in essi contenuto si purifica, cioè si perfeziona in ogni sua parte perché possa tornare ai propri regni senza essere ostacolato da nessuna sordidezza. Per questo voi proibite di dare ad un mendicante, che non sia manicheo, del pane, un po' di verdura o perfino dell'acqua, che è di poco valore per tutti, perché i suoi peccati non contaminino la parte di Dio, che è mescolata a queste cose, e le impediscano il suo ritorno.<sup>821</sup>*

La stessa idea che vediamo in Agostino e nella nostra formula si presenta anche nella tradizione greca precedente: ad esempio, Teodoreto di Cirro racconta che i manichei rifiutavano la filantropia verso i bisognosi, giacché essa sarebbe un servizio alla materia

<sup>819</sup> CMC 97,19-98,8, trad. Cirillo in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 96-97.

<sup>820</sup> Su questo tema, si veda BeDuhn, *The Manichaean Body*, p. 171; Bermejo, *El maniqueísmo*, pp. 162-164.

<sup>821</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 15, 36 (ed. e trad. Alici, Pieretti, pp. 156-157).

(Τὴν δὲ εἰς τοὺς πένητας γινομένην διαβάλλουσι φιλανθρωπίαν, τῆς ὕλης εἶναι λέγοντες θεραπείαν)<sup>822</sup>.

Successivamente, la formula riprende esplicitamente quello che era stato trattato indirettamente nell'anatema VI, e che sembra essere legato all'accusa precedente sul rifiuto della carità: la questione del libero arbitrio e la nostra responsabilità nel commettere il male (τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐν ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῦς ἢ κακοῦς). Se infatti il male è un Principio con sostanza e natura proprie, la sua esistenza non dipende da nessuna scelta possibile. Dal momento che il male è identificato con la materia, l'essere malvagio è una caratteristica imprescindibile del corpo sensibile. Il peccato è così consustanziale alla virtù e non è prodotto della mancanza di bene. Su questo tema, l'anatema VII prosegue con le proposizioni già avanzate nell'anatema precedente, che a sua volta raccoglie uno degli stereotipi sul manicheismo meglio attestati nella polemica cristiana, ovvero il manicheo come "nemico del libero arbitrio"<sup>823</sup>.

## LE PRATICHE DELL'ASTENSIONE

L'anatema prosegue con un paragrafo molto denso, in cui si fa riferimento a diverse accuse, corredate da citazioni bibliche e aggiunte polemiche:

*καὶ γαμῆν κωλύοντας καὶ βρωμάτων ἀπέχεσθαι λέγοντας, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν (1 Tm. 4:3), περὶ ὧν ὁ ἅγιος ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρώτῃ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ προεφήτευσεν εἰπὼν· Τὸ δὲ πνεῦμα ἀρρήτως<sup>824</sup> λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων κεκατηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν κωλυόντων γαμῆν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν, ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετ' εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου καὶ ἐντεύξεως (1 Tm 4:1-5). Τούτους οὖν ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω ἀκαθάρτους ὄντας, σὺν τοῖς ἄλλοις αὐτῶν κακοῖς, τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα καὶ μὴ ἀνεχομένους τὰς ῥυπαρίας αὐτῶν ὕδατι ἀποπλύνειν, ἵνα μὴ, φασίν, τὸ ὕδωρ μολυνθῆναι, ἀλλὰ καὶ τοῖς οἰκείοις οὖροις ἑαυτοὺς μαιίνοντας, καὶ τῆς νενομισμένης πρὸς τὰς γυναῖκας συνουσίας ἀπεχομένους, περὶ ἧς ὁ θεῖος ἀπόστολος λέγει τοῖς μὴ ἀνεχομένοις τὴν παρθενίαν φυλάττειν· Τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος· πόρνοις δὲ καὶ μοιχοῖς κρινεῖ ὁ θεός (Eb. 13:4) καὶ Διὰ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἐκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα (1 Cor. 7:2), δηλαδὴ πρὸς παιδοποιῖαν, ἣν οἱ Μανιχαῖοι βδελύττονται, ἵνα μὴ ψυχὰς, ὡς αὐτοὶ φασιν, εἰς τὸν βόρβορον τῶν ἀνθρωπίνων*

<sup>822</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380C).

<sup>823</sup> Su questo tema si parlerà più a lungo nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito del concetto "quello che dipende da noi".

<sup>824</sup> La parola che compare nella Bibbia è ῥητῶς (espressamente).

*σαρκῶν κατάγωσι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ἄρρεσι καὶ γυναῖξι παρὰ φύσιν, ὡσπερ οὖν καὶ αἱ παρ' αὐτῶν γυναῖκες, τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι* (Rm. 1:27), ...

*e che vietano di sposarsi e che ordinano di astenersi dagli alimenti* “che Dio creò per la condivisione”; e riguardo a questi fatti il santo apostolo Paolo profetizzò nella Prima Lettera a Timoteo dicendo: “Lo spirito ineffabilmente dice che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti ingannatori e a insegnamenti di demoni nell'ipocrisia di bugiardi bollati a fuoco nella loro coscienza, che vietano di sposarsi e predicano di astenersi dagli alimenti, che Dio creò per la condivisione dei fedeli e di quanti conoscono la verità, perché ogni creazione di Dio è bella e nulla che si prende con gratitudine va rifiutato: infatti, è santificato attraverso la parola e la preghiera”. Anatematizzo, dunque, questi e li maledico poiché sono impuri, insieme ai loro altri mali, nelle anime e nei corpi, e poiché **non tollerano di lavare le loro sporcizie con acqua, affinché** – dicono – **l'acqua non si insozzi, ma anche poiché contaminano se stessi con le proprie urine, e poiché si astengono della lecita unione con le donne, sulla quale il divino apostolo dice a di stare attenti a quelli non tollerano la castità: “il matrimonio sia onorato e il letto nuziale sia senza macchia: Dio giudicherà fornicatori e adulteri” e “A causa della fornicazione, ciascuno abbia la propria moglie e ciascuna il proprio marito”, evidentemente per la procreazione, che i manichei aborriscono, per non trascinare giù anime – come loro dicono – nel fango della carne umana, e per questo “tengono un comportamento indecente” contro natura con uomini e donne, come anche le donne presso loro.**

Data la lunghezza del paragrafo, si procederà all'analisi delle varie parti secondo la seguente suddivisione: per prima cosa si parlerà del rifiuto del matrimonio e di diversi alimenti, in seguito si parlerà del rifiuto delle abluzioni, e infine si commenteranno le accuse polemiche espresse dall'anatema.

### **Castità e dieta**

Registrando una delle accuse più comuni in assoluto nelle fonti cristiane, l'anatema menziona una delle pratiche meglio conosciute all'interno dei rituali disciplinari manichei: l'astinenza dai rapporti sessuali e da diversi alimenti, considerati impuri. Queste due privazioni vengono riportate tra i dogmi codificati in svariati codici disciplinari<sup>825</sup>. Si veda per esempio quello conosciuto come i *Tre Sigilli*, in cui vengono specificate diverse privazioni a cui il manicheo deve sottoporsi:

---

<sup>825</sup> Sembra che ci sia una certa sovrapposizione tra di essi. Su questo tema, si veda S. N. C. Lieu, *Precept and Practice in Manichaean Monasticism*, in “The Journal of Theological Studies”, 32/1 (1981), pp. 153-173 (pp. 167-169); Beduhn, *The Manichaean Body*, pp. 32-45; Tardieu, *Manichaeism*, pp. 63-67.

*Know [and] understand that the first righteousness that a per[son] will do to become truly righteous is this: **he can embra[ce] continence and purity**. And he can also acquire 'the rest [of the] hands', so that **he will keep his hand still before the Cross of Li[ght]**. The third is the purity of the mouth, so that **he will keep his mouth of all flesh and blood; and not take any taste at all of the 'wine' name, not fermented drink.***<sup>826</sup>

Questi tre comandamenti, riportati dalla formula negli anatemi VI e VII, sono riportati anche da altre fonti antimanichee: equivalgono infatti ai tre *signacula* (*oris, manuum et sinus*) di cui parla Agostino nel *De moribus Manichaeorum*:

*... nunc videamus tria illa signacula, quae in vestris moribus magna laude ac praedicatione iactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe et manuum et sinus... Sed cum os, inquit, nomino, omnes sensus, qui sunt in capite intelligi volo, cum autem manum, omnem operationem, cum sinum, omnem libidinem seminalem.*

*... vediamo ora i tre famosi sigilli che nella vostra morale vantate e celebrate con grande lode. Quali sono dunque questi sigilli? Il sigillo della bocca, quello delle mani e quello del seno ... Ma, voi replicherete, quando nominate la bocca, volete intendere tutti i sensi che risiedono nella testa; quando invece nominate la mano, ogni azione; quando infine nominate il seno, ogni piacere sensuale.*<sup>827</sup>

Lo stesso codice di comportamento si trova anche nelle fonti orientali. Infatti, al-Nadīm, nel *Fihrist*, si riferisce agli stessi punti come regole che il manicheo deve seguire:

*He (i.e., Mānī) said: 'One who wants to join the religion is required to test themselves. If one thinks they have the strength to suppress desire and greed; to give up eating meat, drinking wine, and marriage; and to avoid injury to water, fire, trees, and soil, then they may join the religion. But if one does not have the strength (to overcome) all of these things, then they may not join the religion.'*<sup>828</sup>

Ciò non implica che queste privazioni fossero condivise da tutti i membri della comunità manichea, giacché si applicavano solamente agli eletti. I catecumeni, invece, avevano un regime di vita più rilassato, sia dal punto di vista dietetico che disciplinare, e infatti il matrimonio era loro permesso:

*... non tamen nuptias prohibere; quandoquidem auditores vestri, quorum apud vos secundus est gradus, ducere atque habere non prohibeantur uxores.*

---

<sup>826</sup> *1Ke.* 80 (192,4-13), trad. Gardner, *the Kephalaia*, p. 201.

<sup>827</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 10, 19 (ed. e trad. Alici, Pieretti, pp. 136-137).

<sup>828</sup> Al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 208. Su questa fonte, si veda BeDuhn, *The Manichaean Body*, p. 34.

... non per questo proibite il matrimonio. Ai vostri uditori, che occupano tra voi il secondo grado, infatti è consentito di prendere moglie e di tenerla con sé.<sup>829</sup>

*He enjoined other regulations upon the Auditors, meaning their followers and attendants who are involved in worldly affairs: to give alms by tithing property, to fast a seventh part of one's life-time, to restrict oneself to a single wife, to support the Elect, and to drive away whatever distracts them.*<sup>830</sup>

Com'è prevedibile, un aspetto tanto macroscopico come il rispetto manicheo delle discipline fisiche è stato riportato sin dagli albori della polemistica antimanichea in lingua greca, sebbene sia presente in maniera meno dettagliata anche nella polemistica in altre lingue. Tanto la castità quanto i regimi alimentari sono riportati già da Alessandro di Licopoli<sup>831</sup>, mentre, in ambito cristiano, la lettera conservata nel *P. Rylands 469* contiene informazioni analoghe alla formula, incluse le citazioni di Eb. 13:4 e 1 Cor. 7:2 riportate dall'anatema. Esse sono utilizzate alla stessa maniera in entrambi in testi, ossia come contro argomento al rifiuto manicheo del matrimonio<sup>832</sup>.

Lo stesso si può dire per quanto riguarda l'altro gruppo di citazioni riportate dalla formula per attaccare il manicheismo (1 Tm. 4:1-4): queste si trovano a loro volta nella polemistica antimanichea precedente, usate allo stesso modo e per prendere di mira gli stessi dogmi (rifiuto del matrimonio e astinenza da alimenti) attaccati dai *Capita*. Tra questi testi precedenti, quelli che impiegano le citazioni alla stessa maniera della formula sono gli *Acta Archelai*<sup>833</sup> e il *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra<sup>834</sup>. Nel *Panarion* di Epifanio, invece, sebbene assenti dal capitolo contro i manichei, le citazioni di 1 Tm. 4:2-4 e Eb. 13:4 compaiono nel capitolo contro gli ieraciti<sup>835</sup>, gruppo connesso al manicheismo tanto da Epifanio quanto dai *Capita VII*. In ambito latino, Agostino usa a sua volta le citazioni di 1 Tm. 4 come argomento antimanicheo<sup>836</sup>. Appare evidente che

---

<sup>829</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 18, 65 (ed. Alici, Pieretti, pp. 186-187); si vedano anche Agostino, *c. Faust.* XXX, 6 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, p. 688); id., *Haer.* XLVI, 11-13 (ed. Falcioni, pp. 104-106).

<sup>830</sup> Bīrūnī, *Āthār*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 212. Per altri fonti, si veda *1Ke.* 80 (192,29-193,13); [Egemonio], *Arch.* X, 1-8 (ed. Beeson, pp. 15,6-17,13) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 1-9 (ed. Holl, vol. III, pp. 62,14-66,5); al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 209-211.

<sup>831</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IV (ed. Brinkmann, p. 7,19-25).

<sup>832</sup> *Epistula Anonima* (ed. Roberts, p. 42,12-16).

<sup>833</sup> [Egemonio], *Arch.* XXXIX, 4-5 (ed. Beeson, p. 57,19-29).

<sup>834</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 112,7-15. Sulla citazione in Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaeon*, pp. 118-120.

<sup>835</sup> Epifanio, *Pan.* LXVII, 6, 3, 8, 2 (ed. Holl, vol. III, pp. 138,13-14, 140,5-9).

<sup>836</sup> Si veda Agostino, *c. Sec.* 2 (ed. Magazzù, Cosentino, pp. 552-554). Si veda anche Agostino, *c. Faust.* XXX, 1 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 680-681).

su questo punto i *Capita* sembrano inserirsi all'interno di una lunga tradizione precedente, invece che dare un apporto originale alla discussione.

### Le abluzioni e i manichei

Come già menzionato in precedenza<sup>837</sup>, il manicheismo rifiuta ogni tipo di abluzione rituale, in virtù di due punti fondamentali: il primo è l'impossibilità di purificare un corpo di per sé corrotto nella sua essenza, in quanto la purificazione può avvenire solamente nell'anima, che è l'unica cosa che appartenga al Principio della luce o del bene, identificando così la purificazione con la gnosi stessa<sup>838</sup>. Il secondo punto deriva invece dalla credenza nella Croce di Luce: per il manicheismo, la luce imprigionata dalla materia si trova dappertutto nel mondo, incluso negli elementi naturali come l'acqua<sup>839</sup>, e questi elementi, come le altre cose esistenti, devono essere purificati. Pertanto, riversare le proprie impurità sugli elementi è strettamente vietato. Questa proibizione è rispecchiata nel CMC, dove l'acqua viene antropomorfizzata e fatta parlare a più riprese, interagendo con il già menzionato Elcasai (raffigurato come una sorta di "protomanicheo"):

*“δείκνυσι γὰρ Ἀλχασαῖος ὁ ἀρχηγὸς τοῦ νόμου ὑμῶν· πορευομένου γὰρ αὐτοῦ λούσασθαι εἰς ὕδατα εἰκὼν ἀνδρὸς ὄφθη αὐτῷ ἐκ τῆς πη[γ]ῆς τῶν ὑδάτων λέγου[σα] πρὸς αὐτόν· ‘οὐκ ἀν[τ]άρκως ἔχει τὰ ζῶά σου [πλή]ττειν με; ἀλλὰ καὶ [αὐτὸς] σὺ καταπονεῖς [μου τὸν τόπ]ον καὶ τὰ ὕ[δα]τά μου ἀ]σεβεῖς.’ ...”*

*“Lo dimostra infatti Alchasaïos, il capo della vostra legge. Quando andava a lavarsi nelle acque, gli apparve l'immagine di un uomo dalla fonte delle acque, che gli diceva: ‘Non ti basta che i tuoi animali mi colpiscano? Ma anche tu maltratti il mio luogo e profani le mie acque?’ ...”<sup>840</sup>*

Attraverso le abluzioni, Elcasai oltraggia in senso propriamente sacrilego (ἀσεβέω) l'acqua, dotata anch'essa di sostanza divina. La conclusione della conversazione con l'acqua (dopo la seconda apparizione) è che Elcasai decide di lasciare seccare le impurità del suo capo per rimuoverle in seguito:

---

<sup>837</sup> Si veda gli anatemi IV a proposito di Gesù e il battesimo.

<sup>838</sup> Su questo tema, si veda Koenen, *From Baptism*, pp. 745-749; Stroumsa, *Purification*, p. 411.

<sup>839</sup> Sugli elementi naturali e la luce e la tenebra in loro, si veda Simplicio, a proposito della raffigurazione del male nel manicheismo.

<sup>840</sup> CMC 94,9-21, trad. Cirillo in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 94-95.

μέ[λλον]τος δὲ αὐτοῦ λοῦ[σασθαι] πάλιν ἐκ δευτέρου ὄφθη αὐτῷ εἰκὼν ἀνδρὸς ἐκ τῆς πηγῆς ἐκείνης λέγουσα αὐτῷ· ‘ἡμεῖς κάκεινα τὰ ὕδατα τὰ ἐν τῇ θαλάσῃ ἐν τυγχάνομεν. ἦλθες οὖν καὶ ἐνταῦθα ἀμαρτῆσαι καὶ πληῖσαι ἡμᾶς.’ πάνυ δὲ τρομάσας καὶ κινηθεὶς ὁ Ἀλχασαῖος τὸν πη[λ]ὸν τὸν ἐπὶ τῆς κεφα[λῆ]ς αὐτοῦ εἶασεν ῥησαν[θῆ]ναι καὶ οὕτως ἀπε[τίν]αξεν.

*E mentre si apprestava a lavarsi, di nuovo, per la seconda volta, gli apparve da quella fonte l'immagine di un uomo, che gli diceva: 'Noi e le acque che sono nel mare siamo una sola cosa. Sei venuto dunque anche qui a peccare e colpirci?'. Alchasaïos allora tutto tremante e sconvolto lasciò seccarsi il fango sul suo capo e così lo staccò.*<sup>841</sup>

Nelle fonti cristiane, le accuse relative a questa pratica sono riscontrabili sin dagli albori della polemistica. Agostino riporta che i bagni pubblici erano vietati per i membri della religione<sup>842</sup>, mentre, in ambito siriano, Efrem riconosce il ruolo che l'acqua ha nella cosmologia manichea come elemento da purificare, invece che purificatore:

*They also actually proclaim a refining and cleansing of all Rivers and Sources and Fountains, when between them all they cannot refine the water of a single Spring!*<sup>843</sup>

Infine, gli *Acta Archelai* riportano un riferimento, questa volta più esplicito, al rifiuto delle abluzioni con acqua, nello stesso capitolo (X) nel quale viene riferita la dottrina della metempsicosi e della Croce di Luce (εἴ τις λούεται, εἰς τὸ ὕδωρ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν πῆσσει)<sup>844</sup>.

## Le accuse cristiane

Nel lungo *excursus* dell'anatema VII sono riportate due accuse che meritano una menzione a parte: la pratica delle abluzioni con urina e le pratiche sessuali deviate tra i membri della comunità. Riguardo alle abluzioni con urina, si sarebbe tentati di scartare l'accusa come una semplice polemica, se non fosse che essa ricompare in diversi secoli e

<sup>841</sup> CMC 96,1-17, trad. Cirillo in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 94-95.

<sup>842</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 19, 68 (ed. Alici, Pieretti, p. 188).

<sup>843</sup> Efrem, *Mani* (ed. Mitchell, p. 205,36-43, trad. p. xcvi). Forse c'è un possibile riferimento alla "sporcizia" manichea (derivata dal rifiuto delle abluzioni) in Efrem, *Hymni* L, 8 (ed. Beck, p. 195,17-19), trad. Vööbus, *History of Asceticism*, p. 123 n. 67: *be afraid of them, my brethren, and do not err again by it (let not be deceived by it), i.e. by their outward filth which is a likeness and shadow of their inward filth*. Su questo tema, si veda A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I: the Origin of Asceticism in Early Monasticism in Persia* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184), Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1958, pp. 121-124.

<sup>844</sup> [Egemonio], *Arch.* X, 5 (ed. Beeson, p. 16,10) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 5 (ed. Holl, vol. III, p. 64,13). Per un commento delle fonti riguardo a questo tema, si veda Vööbus, *History of Asceticism*, pp. 121-124; BeDuhn, *The Manichaean Body*, pp. 48-49.



in contesti geografici e culturali molto diversi. Nel mondo arabo, ad esempio, un'accusa simile viene riportata da al-Rāzī, erudito persiano vissuto tra la seconda metà del IX e l'inizio del X secolo:

*... and, for example, those things Manichaeans impose upon themselves when they desire sexual intercourse, their emaciation due to hunger and thirst, and their rendering themselves filthy by performing ablutions using urine instead of water.*<sup>845</sup>

L'accusa viene riportata anche da un contemporaneo di al-Rāzī, lo storico al-Ṭabarī, che riporta una conversazione avvenuta tra il califfo al-Mahdī (775-785) e suo figlio al-Hādī:

*... for they are a sect who summon people to what appears to be right, such as avoidance of excess, renunciation of the material world, and preparation for the hereafter. Then they are trained to avoid meat, to handle (only) pure water, and to refrain from killing vermin, shunning and abstaining from sin. They then are led from this to the worship of two beings, one of them being Light and the other Darkness. **Then after this, marriage with sisters and daughters, performing ablutions with urine, and stealing children off the streets are deemed permissible in order to deliver them from the straying path of Darkness to the rightly guided way of Light.***<sup>846</sup>

Infine, l'accusa trova riscontro in ambito cinese, nel *Wei-nan wen-chi*. Si tratta di un rapporto scritto da un alto funzionario chiamato Lu Yu per l'imperatore Song (1163-6 circa<sup>847</sup>), nel quale, parlando dei manichei che vivevano nella provincia di Fukien, Lu Yu riporta quanto segue:

*They abstain completely from food which contains blood. They consider urine as holy water and use it for their ablutions.*<sup>848</sup>

La veridicità di questa accusa è stata a lungo dibattuta. Se da una parte Arthur Vööbus<sup>849</sup> e, più recentemente, Samuel Lieu<sup>850</sup> la considerano credibile sulla base della

---

<sup>845</sup> Abū Bakr al-Rāzī, *Kitāb al-sīrat al-falsafīya*, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 207-208.

<sup>846</sup> Ṭabarī, *Ta' rīkh*, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 242-243. Sull'eventuale confusione delle fonti arabe tra questa pratica manichea e alcune cerimonie zoroastriane che prevedevano l'uso di urina di toro, si veda C. Glassé, *How We Know the Exact Year the Archegos Left Baghdad*, in BeDuhn (a c.), *New Light on Manichaeism*, pp. 129-144 (p. 138); si veda anche R. Gordon Wasson, *The Soma of the Rig Veda: What Was It?*, in "Journal of the American Oriental Society", 91/2 (1971), pp. 169-187 (p. 178).

<sup>847</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, pp. 286.

<sup>848</sup> Lu Yu, *Wei-nan wen-chi*, trad. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, p. 287; anche in id., *Manichaeism in Central Asia and China* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 45), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1998, p. 157.

<sup>849</sup> Vööbus, *History of Ascetism*, p. 123.

<sup>850</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, pp. 287-288; id., *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 293.

sua presenza in fonti greche e cinesi, Konrad Kessler<sup>851</sup>, in virtù di quanto riportato dalla *Formula Lunga* (che presenta la stessa informazione), ipotizza che dietro a questa menzione si celi la pratica di consumare sperma, della quale vari autori accusano i manichei (e della quale parleremo a breve). In virtù dell'estensione geografica e cronologica delle fonti che riportano l'uso di urina, si è tentati di propendere per l'ipotesi formulata da Vööbus e Lieu.

È interessante notare che nelle tre fonti sopra citate l'accusa delle purificazioni rituali con urina è legata alle accuse relative alle pratiche dietetiche o sessuali del manicheismo, come succede anche nella nostra formula. Infatti, i *Capita* riportano questo legame e proseguono con una delle accuse polemiche più popolari in assoluto nelle fonti antimanichee: la condotta sessuale deviata. L'accusa compare sin dall'inizio della polemica sotto diverse forme e pratiche, alle quali forse si riferisce l'espressione "atti contro natura" presente nella formula. Una di queste pratiche sarebbe l'uso di flussi mestruali in cerimonie religiose: per esempio, la lettera contenuta nel *P. Rylands* 469, parla del fatto che i manichei avevano grande stima delle donne presso di loro, poiché avevano bisogno del loro sangue mestruale (διὰ τὸ δηλονότι χρῆζειν αὐτοῦς τοῦ ἀπὸ τῆς ἀφ'ἑδρῶν αἵματος)<sup>852</sup>, sebbene non si specifichi per cosa. Nel IV secolo, Cirillo di Gerusalemme riporta una confusa informazione sulle pratiche battesimali manichee: secondo Cirillo, in questo rituale un fico secco veniva immerso nello sperma e nel sangue mestruale per poi essere consumato<sup>853</sup>.

Un'altra delle pratiche associate ai manichei e che potrebbe rientrare all'interno degli "atti contro natura" dell'anatema è l'accusa di consumare veri e propri atti sessuali illeciti tra i membri della comunità manichea. Gli esempi più noti di questa accusa ci sono forniti da Agostino, specificamente in tre fonti: il *De moribus Manichaeorum* 18, 66, il *De natura boni*, 47, e il *De haeresibus*, XLVI, 9-10. È in quest'ultima opera che viene esposta più esplicitamente e ampiamente l'accusa: dopo aver riportato il mito della seduzione degli arconti, Agostino espone una serie di pratiche derivanti dal mito e legate ad un processo legale contro i manichei avvenuto a Cartagine. Nel processo, una giovane di nome Margherita riporta di essere stata stuprata nel corso di una pratica rituale

---

<sup>851</sup> Kessler, *Mani*, p. 368.

<sup>852</sup> *Epistula Anonima* (ed. Roberts, p. 42,32-35; punteggiatura e accentazione di Fox, Sheldon, Lieu (a c.), *Greek and Latin Sources*, pp. 36-37).

<sup>853</sup> Sull'informazione di Cirillo e le difficoltà per interpretare il brano, si veda J. van Oort, *Another Case of 'Human Semen Eucharist' among the Manichaeans? Notes on the 'Ceremony of the Fig' in Cyril of Jerusalem's Catechesis VI*, in "Vigiliae Christianae", 70/2 (2016), pp. 430-440.

manichea, convincendo anche una “sorta di monaca” (*quandam manichaeam quasi sanctimoniam*) di nome Eusebia a testimoniare di aver subito a sua volta lo stupro. Nel rituale raccontato da Agostino, una coppia consumava un rapporto sessuale su un giaciglio fatto di farina (*ad excipiendum et commiscendum concumbentium semen farina substernitur*), in cui venivano versati i flussi corporei e il sangue mestruale della coppia; successivamente, la farina veniva impastata con i flussi e consumata<sup>854</sup>.

Dopo aver esposto il rituale, Agostino riporta la testimonianza di uno degli accusati, di nome Viator, il quale, nel tentativo di difendersi, accusa i membri di altri sottogruppi manichei di praticare lo stesso rituale. Nel racconto di Agostino compaiono i nomi di tre gruppi manichei: i cataristi, i mattari (scissione riportata anche nel *Contra Faustum*<sup>855</sup>) e i manichei *stricto sensu*. Per Agostino, comunque, la questione dei vari rami manichei non è particolarmente dirimente, giacché tutti i gruppi dipendono comunque dagli stessi libri di Mani e dalla stessa dottrina (il mito della seduzione degli arconti), volta a purgare la parte della luce divina legata alla materia (la Croce di Luce)<sup>856</sup>.

La veracità di queste due pratiche (consumazioni di mestruo e seme, rapporti sessuali illeciti) è stata largamente dibattuta negli studi moderni, che sono in linea generale scettici<sup>857</sup>, sebbene recentemente Johannes van Oort abbia risollevato la questione<sup>858</sup>. Non è nelle intenzioni di questo studio l’approfondire questo (ipotetico) punto della ritualistica manichea, ma ci interessa piuttosto comprendere come l’accusa di condotte sessuali deviate sia giunta fino ai *Capita*, e se l’accusa possa avere qualche rapporto con l’informazione riportata dalle fonti. A questo proposito, vi è un altro fattore, fondamentale a mio parere, che dobbiamo tenere in conto: le testimonianze di pratiche simili attribuite ad altri gruppi dualisti, in special modo ai borboriti.

Come avevamo visto nell’introduzione<sup>859</sup>, nella descrizione data da Epifanio dei borboriti si dice che, oltre all’interpretazione eterodossa dell’AT<sup>860</sup>, al rifiuto della

---

<sup>854</sup> Agostino, *Haer.* XLVI, 9 (ed. Falcioni, p. 102).

<sup>855</sup> Agostino, *c. Faust.* V, 5 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 46).

<sup>856</sup> Agostino, *Haer.* XLVI, 10 (ed. Falcioni, pp. 102-104).

<sup>857</sup> Si veda P. Alfaric, *L’évolution intellectuelle de saint Augustin I: Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Nourry, 1918, p. 165, n. 1; Puech, *Le manichéisme*, p. 182, n. 365.

<sup>858</sup> J. van Oort, ‘Human Semen Eucharist’ Among the Manichaeans? *The Testimony of Augustine Reconsidered in Context*, in “*Vigiliae Christianae*”, 70/2 (2016), pp. 193-216; id., *Another Case*. Van Oort, partendo dal presupposto che il manicheismo fosse più variegato di quanto si pensasse, non scarta la possibilità che pratiche simili fossero messe in atto da alcuni sottogruppi manichei.

<sup>859</sup> Si veda l’introduzione a proposito dei manichei e dei borboriti nel VI secolo.

<sup>860</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 6, 1 (ed. Holl, vol. I, p. 282,25-26).

procreazione<sup>861</sup> e alla rappresentazione del corpo come malvagio<sup>862</sup>, essi condividono anche una serie di aspetti che sono assimilabili alle accuse contro il manicheismo viste precedentemente: credono in un mito della seduzione (con il quale Agostino mette in rapporto le pratiche sessuali menzionate) e che i flussi corporei contengano in sé parte della sostanza divina. È in rapporto a queste credenze che si deve contestualizzare la “comunanza delle donne” e la consumazione rituale del seme e del sangue mestruale di cui parla Epifanio nel suo libro contro i borborigi: secondo l’eresiologo, dopo essersi congiunti tra di loro, i credenti ricevono il seme e il flusso mestruale nelle mani e, innalzandoli al cielo, li chiamano “corpo e sangue di Cristo” e poi li consumano<sup>863</sup>. Non solo, Epifanio riporta anche un racconto sulla preparazione e consumazione dei feti abortiti dalle donne rimaste incinte durante pratiche sessuali di gruppo<sup>864</sup>.

Sebbene le descrizioni di Epifanio sembrano in gran parte fantasiose<sup>865</sup>, vedremo che esse divengono uno standard delle accuse mosse verso gruppi di matrice gnostico-dualistica, che sono ripetute e riadattate nelle descrizioni successive. Questo è un punto fondamentale, ancora di più se abbiamo in conto il legame stabilito tra manichei e borborigi nelle fonti del VI secolo: i borborigi vengono ufficialmente assimilati ai manichei precisamente in quest’epoca, in uno dei cambiamenti più notevoli della legislazione religiosa giustiniana. Le leggi smettono di considerarli come due gruppi differenziati nel 527, e identificano i borborigi come un sottogruppo manicheo nel 529, specificamente tramite tre leggi: CJ I, 5, 18 (ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μανιχαίοις, ὧν εἰς μέρος οἱ Βορβοριται, ...), 19 (*de poenis paganorum et manichaeorum et borboritarum et samaritarum et montanistarum et tascodrogorum et ophitarum ...*) e 21 (*quos vel manichaeus furor – cuius partem et borboritas esse manifestissimum est – ...*).

Questo cambio nelle leggi contemporanee alla formula è rispecchiato nelle cronache, in cui ritroviamo le stesse accuse assegnate indifferentemente a un gruppo e all’altro. Per esempio, nella *Storia* di Barhadbesabba del VI secolo, scritta in siriano, si trovano diversi rituali sessuali in rapporto ai borborigi: stando a quanto riportato, il rito centrale dei borborigi consisteva nel rapporto sessuale consumato da dieci vergini con i sacerdoti della setta. Se una delle vergini rimaneva incinta, ella sarebbe stata adorata come

---

<sup>861</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 5, 2 (ed. Holl, vol. I, p. 281,21).

<sup>862</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 9, 3 (ed. Holl, vol. I, p. 285,22-23).

<sup>863</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 4, 5-8 (ed. Holl, vol. I, p. 281,1-17). Su questo tema, si veda Burns, *Gnosis Undomesticated*, pp. 143, 145-147.

<sup>864</sup> Epifanio, *Pan.* XXVI, 5, 4-6 (ed. Holl, vol. I, p. 282,1-14).

<sup>865</sup> Si veda Grypeou, *Dualistic Heresies*, p. 260; van Oort, ‘*Human Semen Eucharist*’, p. 216.

la Vergine Maria, e il feto sarebbe stato consumato sacralmente, essendo identificato con il corpo di Cristo<sup>866</sup>. Nell'anonima *Cronaca del Khuzestan* (VII secolo) si trova una storia a proposito di sacrifici umani<sup>867</sup> e pratiche sessuali tra i manichei<sup>868</sup> che ricorda quanto detto da Epifanio; Teodoro bar Konay riporta informazioni simili a proposito dei manichei (sacrifici umani e pratiche sessuale deviate), seppur molto meno dettagliate<sup>869</sup>. Nei secoli successivi, Michele il Siro (XII secolo), parlando delle persecuzioni giustiniane, mette in rapporto i borboriti (pur considerandoli una divisione dei marcioniti) con i manichei, e riporta sia l'accusa di condotte sessuali deviate che un rituale eucaristico che implicava il sacrificio di un bambino<sup>870</sup>. Infine, in Gregorio bar Hebraeus (XII secolo) compare un'altra informazione polemica riconducibile a quanto detto in tutte le fonti precedenti: i borboriti, associati questa volta ai manichei, vengono accusati sia di compiere atti sessuali devianti tra membri della stessa famiglia che del sacrificio rituale dei nati da queste unioni<sup>871</sup>.

Come abbiamo visto, le accuse contro manichei e borboriti sulla loro condotta sessuale deviata sono un *topos* ben noto all'eresiologia in greco e in siriano. Accuse simili sono mosse contro altri gruppi percepiti come dualisti, come gli euchiti, i tondrachiani, o i pauliciani<sup>872</sup>. Serva da esempio la *Formula Lunga* che, nella sezione dedicata ai pauliciani, muove accuse quali l'impiego di cordoni ombelicali e feti nei rituali e la condotta di pratiche sessuali tra i membri della stessa famiglia<sup>873</sup>.

Da tutte queste evidenze si possono trarre, a mio avviso, le conclusioni seguenti:

1. Sotto la generica ed ellittica accusa dell'anatema VII si potrebbe alludere a due tipi di pratiche: A) gli atti sessuali devianti e B) i rituali sacrali che includono flussi corporali, aborti o sangue di bambini. Su queste accuse possiamo concludere quanto segue:

---

<sup>866</sup> Barhadbesabba, *Storia* (ed. Nau, p. 190,2-10).

<sup>867</sup> Sembra che tra le fonti ci sia un'evoluzione verso una maggiore importanza dei rituali e sacrifici magici, e meno sulla condotta sessuale riprovevole; su questo tema, si veda A. Harrak, *Anti-Manichaean propaganda in Syriac literature*, in "Journal of Eastern Christian Studies", 56 (2004), pp. 49-67 (pp. 53-56); Grypeou, *Dualistic Heresies*, p. 266.

<sup>868</sup> *Cronaca di Khuzestan*, (ed. Guidi, pp. 33,14-34,12).

<sup>869</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 58 (ed. Scher, vol. II, p. 312,24-27).

<sup>870</sup> Michele il Siro, *Chronicon* 30 (ed. Chabot, vol. IV. p. 312 T).

<sup>871</sup> Gregorio bar Hebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* (ed. Abbeloos, Lamy, vol. I, coll.219-222).

<sup>872</sup> Su questo tema, si veda J. R. Russell, *'The Mother of All Heresies': A Late Medieval Text on the Yuškparik*, in "Revue des Études Armeniennes", 24 (1993), pp. 273-293 (a proposito dei pauliciani); Grypeou, *Dualistic Heresies*, p. 261, n. 20.

<sup>873</sup> *Formula Lunga* V (PG 1,1469B-C). Come notato da Lieu, *Manicheism in Mesopotamia*, p. 117, l'accusa della *Formula Lunga* è molto simile a quella di Gregorio bar Hebraeus contro i borboriti.

- A. Le pratiche sessuali deviate sono un *cliché* ripetuto attraverso le fonti per diversi gruppi dualisti<sup>874</sup>. Alcune fonti insistono su questioni come lo stupro (Agostino) o il rapporto sessuale tra familiari (*Formula Lunga*), elevando così la gravità dell'accusa<sup>875</sup>.
- B. I rituali di questo tipo divengono un *cliché*, relativo all'idea di "eucaristia sacrilega". Ciononostante, non si può escludere a priori che i gruppi religiosi che credono in un mito della seduzione o nel rifiuto alla procreazione non avessero una considerazione più elaborata dei flussi (tanto del seme quanto del sangue mestruale)<sup>876</sup>. I riferimenti agli aborti e ai bambini sono un *cliché* derivato dalla stessa logica alla base dell'accusa del consumo di flussi sessuali: il rifiuto alla procreazione.
2. Sebbene abbiamo testimonianze di queste accuse contro i manichei, esse compaiono in maniera ancora più coerente associate ai borboriti. Vi sono infatti una serie di punti comuni nelle descrizioni eresiologiche di entrambi i gruppi: mito della seduzione, rifiuto della procreazione, credenze sulla presenza della sostanza divina nella materia, etc. Inoltre, durante il periodo in cui venivano composti *Capita VII*, manichei e borboriti venivano associati dalle leggi in un'unica categoria.
3. In altre fonti che provengono da periodi successivi, accuse molto simili vengono attribuite ad altri gruppi come gli euchiti, i pauliciani o i tondrachiani, divenendo quindi un *topos* legato alla più generale etichetta di "dualista"<sup>877</sup>.
4. Come notato da alcuni studi, queste pratiche vengono spesso riportate in associazione al concetto di magia, e alla celebrazione di culti "misterici"<sup>878</sup>. A questo proposito, si noti che l'anatema connota i misteri manichei come infetti (μυσαρά), impuri (ἀκάθαρτα) e pieni di magia (γοητείας πλήρη), subito prima di menzionare la festività del Bema<sup>879</sup>.

<sup>874</sup> Sarà utilizzato anche per diversi gruppi, come i cristiani siriani nelle fonti arabe. Per l'uso di accuse simili in altri contesti. Su questo tema, si veda Harrak, *Anti-Manichaean Propaganda*, pp. 63-64.

<sup>875</sup> Grypeou, *Dualistic Heresies*, p. 261 nota che lo sviluppo verso l'incesto, così come l'accusa di cannibalismo (forse derivata a partire dalla consumazione di sangue e seme?) sono aggiunte più tarde nell'eresiologia siriana. Il fatto che il rapporto sessuale tra familiari compaia nella *Formula Lunga* potrebbe indicare che questa accusa abbia trovato un suo spazio anche all'interno dell'eresiologia in lingua greca.

<sup>876</sup> Su questo tema, si veda van Oort, *Human Semen Eucharist*, p. 216.

<sup>877</sup> Grypeou, *Dualistic Heresies*, pp. 259-265; F. Ruani, *Mystery Cults and Syriac Heresiology: A Fruitful Polemical Association?*, in "Religion in the Roman Empire", 4/3 (2018), pp. 331-352 (pp. 345-347).

<sup>878</sup> Grypeou, *Dualistic Heresies*, pp. 259-260.

<sup>879</sup> Sul concetto di mistero nel manicheismo, si vedano N. A. Pedersen, *The Term μυστήριον in Coptic-Manichaean Texts*, in C. H. Bull, L. Lied, J. D. Turner (a cura di), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi*

In base a quanto detto fin qui, possiamo concludere che l'anatema raccoglie un'informazione accusatoria generale contro i gruppi dualisti in un momento fondamentale per l'eresiologia cristiana al riguardo, che comincia a unire tutti questi gruppi all'interno di categorie generiche (per esempio "il manicheo") in base a una serie di accuse usate indistintamente, e che, tra le altre cose, insistono sull'uso di pratiche sessuali sacrileghe.

## LE PRATICHE DEVOZIONALI: LE PREGHIERE E IL BEMA

Una volta finita la carrellata di accuse contro le pratiche disciplinari manichee, l'anatema si sposta verso i rituali devozionali, cioè le preghiere e le feste sacre, anatemizzando entrambe e fornendo diverse informazioni su di esse:

*... τοὺς μὴ πρὸς ἀνατολὰς μόνως εὐχομένους, ἀλλὰ καὶ πρὸς δύόμενον ἥλιον, καὶ τῆ τούτου κινήσει συμπεριφερομένους ἐμπλήκτως καὶ μανικῶς ἐν ταῖς μισραῖς αὐτῶν καὶ γοητευτικαῖς προσευχαῖς. Τούτους ἅπαντας ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω καὶ τὰ τούτων φρονήματά τε καὶ δόγματα σὺν αὐταῖς ψυχαῖς καὶ σώμασι καὶ τὰ μυσσὰρὰ τούτων καὶ ἀκάθαρτα καὶ γοητείας πλήρη μυστήρια καὶ τὸ καλούμενον αὐτῶν Βῆμα ...*

*(E anatematizzo) coloro che non pregano solamente verso l'est, ma anche verso il sole che tramonta, e ruotano insieme al movimento di questo follemente e maniacalmente nelle loro impure e magiche preghiere. Anatematizzo e maledico tutti questi, e i loro pensieri e anche i dogmi, insieme alle loro anime e corpi, e i loro misteri infetti, impuri e pieni di magia, e ciò che è chiamato il loro "Bema", ...*

L'adorazione del sole è stata già nominata più volte dalla formula, e a lungo discussa in questo studio<sup>880</sup>. Più interessante è invece la descrizione dei riti devozionali, che seguirebbero il movimento del luminare. Dalle fonti manichee apprendiamo infatti che le preghiere erano molteplici e che esse erano connesse alla posizione dei due luminari, verso i quali erano indirizzate:

*The fifth righteousness is the prayer that (the elect) can ..., while his heart ...; and he prays before the Father of Truth, the one who dwells secure in his greatness; and he prays before the sun and the moon, the great [enlighteners]; and he worships them all the time. And you will find him ... drawing (?) power from them, as the ...<sup>881</sup>*

---

*Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices: Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 79), Leiden – Boston, Brill, 2012, pp. 133-143; A. van den Kerchove, *Mysteries, teletai and Mithras: Manichaeism in the Heresiological Discourse*, in "Religion in the Roman Empire", 4/3 (2018), pp. 303-330.

<sup>880</sup> Si veda l'anatema V e le citazioni riportate sul suo carattere divino e l'identificazione con Gesù.

<sup>881</sup> *IKe*. 152 (376,22-29), trad. Gardner, *With a Pure Heart*, p. 86.

*There is a rule to direct four prayers to the God Āzrua, the God of the Sun and the Moon, the Fivefold God and the Buddhas the messengers) with a complete attention and with an earnest hart, daily.*<sup>882</sup>

Detto questo, sono probabilmente le fonti antimanichee a fornirci i racconti più dettagliati, *in primis* Agostino. Sono molteplici infatti le attestazioni a proposito delle preghiere manichee raccolte dall'Ipponate. Tra di esse, la più esplicita a proposito del modo di pregare si ritrova nel *De haeresibus*:

*Orationes faciunt ad solem per diem, quaquaversum circuit; ad lunam per noctem, si apparet; si autem non apparet, ad aquiloniam partem, qua sol cum occiderit ad orientem revertitur. Stant orantes.*

*Fanno le loro preghiere, durante il giorno, rivolti al sole, verso qualunque punto esso stia girando; durante la notte, rivolti alla luna, se è visibile; ma se questa non si mostra, guardano verso la parte settentrionale, attraverso la quale il sole, dopo che è tramontato, ritorna ad oriente. Pregano in piedi.*<sup>883</sup>

L'informazione fornita da Agostino trova riscontro, in maniera ancora più dettagliata, nelle fonti arabe. In al-Bīrūnī, ad esempio, vengono confermati il sole (e la luna) come punto verso cui la preghiera manichea è indirizzata:

*The <Manichaeen> **Elect has seven prayers.** The first one is the prayer of the Column (of Radiance) **at noon**, (with) thirty-seven raka'āt (i.e., bowings of the head and body), and on Mondays two raka'āt are subtracted. Then (they pray at) the **middle of the afternoon**, (with) twenty-one raka'āt. Then (they pray) **after sundown**, (with) twenty-five raka'āt. Next (they pray) a **half an hour into the night**, (with) the same (number of raka'āt). Next (they pray at) **midnight**, (with) thirty raka'āt. Then (they pray at) **daybreak**, (with) fifty raka'āt. Finally (the prayer of) al-Bashīr (the Messenger) at the **last part of the night and the initial part of day**, (with) twenty-six raka'āt. Their **Auditors**, the ones who occupy themselves with worldly affairs, **perform four prayers at noon, nightfall, daybreak, and the time when the sun appears.***<sup>884</sup>

Al-Bīrūnī conferma quanto detto da Agostino a proposito del nord come punto di riferimento alternativo per la preghiera:

---

<sup>882</sup> *Xuastvanift*, X, 1, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 303; per altri esempi, si vedano Gardner, *With a Pure Heart*, pp. 80-81; Bermejo, "I Worship and Glorify", pp. 260-263.

<sup>883</sup> Agostino, *Haer.* XLVI, 18, (ed. e trad. Falcioni, pp. 108-109).

<sup>884</sup> Bīrūnī, *'Ifrād al-maqālfi 'amr al-ẓilāl*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 213.



*And as for the inhabitants of Ḥarrān, they face the south pole (when praying), whereas the Ṣābians face towards the north pole. I think that the Manichaeans also face this same pole (i.e., north), because according to them, it is the center of the dome of heaven and its highest place.*<sup>885</sup>

Infine, anche al-Nadīm dedica un lungo passaggio del *Fihrist* alle modalità della preghiera manichea:

*Now the first prayer takes place around noon, and the second prayer is between noon and sunset. Afterwards there is the evening prayer after sunset, and then the prayer for the first third of the night, taking place three hours after sundown. They perform for each prayer and prostration the same actions done during the first prayer, which is (known as) the prayer of al-Bashīr (i.e., the Messenger).*<sup>886</sup>

Come si può osservare, ci sono differenze a proposito dell'orario delle preghiere tra le descrizioni di al-Bīrūnī e al-Nadīm. François de Blois ha ipotizzato che al-Nadīm stia descrivendo la pratica di un gruppo manicheo che ha adattato le sue preghiere in modo che coincidano con quelle musulmane, mentre al-Bīrūnī avrebbe raccolto invece una versione più "pura" della pratica manichea originale<sup>887</sup>. In qualsiasi caso, il ruolo del sole e della luna nelle preghiere manichee è costante in tutte le fonti (manichee e antimanichee) a noi pervenute<sup>888</sup>.

L'anatema VII prosegue con la menzione alla festa del Bema. Derivata dalla parola greca βῆμα (palco, tribuna, piattaforma, pulpito)<sup>889</sup>, è la celebrazione più importante del calendario liturgico manicheo, tenuta nell'anniversario della passione e morte di Mani. Celebrata alla fine febbraio o all'inizio di marzo<sup>890</sup>, la festività è volta alla commemorazione della vita del fondatore della religione, e infatti gran parte delle fonti sulla vita di Mani sono scritte in rapporto al Bema<sup>891</sup>. La festività possedeva comunque

---

<sup>885</sup> Bīrūnī, *Āthār*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 213. Ricordiamo che, nel cosmo manicheo, il nord (insieme a est e ovest) è sotto il dominio del Principio del bene, mentre il Principio del male domina il sud. Sulla divisione precosmica dello spazio, si veda la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso e l'*excursus* antimanicheo di Simplicio (sezione "La raffigurazione del male").

<sup>886</sup> Al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 211.

<sup>887</sup> F. de Blois, *The Manichaean Daily Prayers*, in R. E. Emmerich, W. Sundermann, P. Zieme (a c.), *Studia Manichaica IV*, pp. 49-54 (p. 51).

<sup>888</sup> Su questo tema, si veda l'anatema V, a proposito dell'adorazione del sole e della luna (sezione "Gesù e i corpi celesti"); si veda anche la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito dell'adorazione del sole; anche l'*excursus* antimanicheo di Simplicio, a proposito dell'adorazione del sole e la luna.

<sup>889</sup> Per le etimologie in diverse lingue, si veda W. Sundermann, *Bēma*, in *Encyclopædia Iranica*, vol. IV/2, pp. 136-137, edizione in linea: <https://iranicaonline.org/articles/bema-festival-manicheans> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).

<sup>890</sup> Sulla data esatta, si veda Sundermann, *Bēma*; Tardieu, *Manichaeism*, p. 73.

<sup>891</sup> Si vedano come esempio i *Salmi del Bema*, ed. e trad. Allberry, pp. 1-47; ed. e trad. Wurst.

anche un carattere più trascendentale: il Bema è una prefigurazione del momento in cui l'umanità verrà sottoposta al Giudizio di Cristo, il cui trono è occupato da Mani<sup>892</sup>. Questa presenza sul trono ha una dimensione tanto simbolica quanto letterale, dal momento che Mani, in quanto incarnazione dell'Apostolo della Luce, risiedeva in uno dei troni celesti:

*The ninth throne appointed and established is for the [a]postle in the holy church  
The apostle who has come to you at this time sits up[on it]; thus, [as jud]ge of  
righteousn[ess]. They shall proclaim [true] judgem[ent] /very t[ime].<sup>893</sup>*

Il Bema prevedeva così un avvicinamento a Mani, reso ancora più forte grazie all'invocazione della sua presenza fisica:

*The great exalted king is seated upon his Bema,  
he sees the deeds of each one of us ...<sup>894</sup>*

...

*Our Lord the Paraclete has come, he has sat down upon his Bema;  
let us all pray, my brethren, that he may forgive us  
our sins.<sup>895</sup>*

La rappresentazione fisica della presenza di Mani veniva evocata anche grazie alla costruzione di un trono (βῆμα) con il quale si interagiva nel corso delle cerimonie come se Mani fosse presente<sup>896</sup>, usando un'icona del fondatore della religione<sup>897</sup>:

*Cum saepe a vobis quarerem illo tempore, quo vos audiebam, quae causa esset, quod Pascha Domini domini plerumque nulla, interdum a paucis tepidissima celebritate frequentaretur, nullis vigiliis, nullo prolixiore ieiunio indicto Auditoribus, nullo denique festivo apparatus; cum vestrum bema, id est, diem quo Manichaeus occisus est, **quinque gradibus instructo tribunali et pretiosis linteis adornato, ac in promptu posito et obiecto adorantibus magnis honoribus prosequamini:** ...*

---

<sup>892</sup> Puech, *Le manichéisme*, p. 87.

<sup>893</sup> *IKe.* 29 (83,8-12), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 85.

<sup>894</sup> *Salt. Bema* 227 (21,27-28), ed. e trad. Allberry.

<sup>895</sup> *Salt. Bema* 228 (22,28-30), ed. e trad. Allberry.

<sup>896</sup> Su questo tema, si veda Gardner, *The Founder*, pp. xvi-xvii.

<sup>897</sup> L'uso di un'immagine pittorica di Mani è probabilmente attestato per prima volta in Eusebio, nei frammenti della lettera all'imperatrice Costanza (PG 20,1548D), in cui è raccontata una cerimonia dove un'immagine di Mani viene scortata dai seguaci, che probabilmente si riferisce al *Bema*. Su questo tema, si veda Z. Gulácsi, *Mani's Pictures: The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 90), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 25-65 (soprattutto pp. 37-39, 49-52 e note).

*In quel tempo in cui ero vostro uditore, quando sovente vi chiedevo per quale ragione generalmente non fosse celebrata affatto la Pasqua del Signore, o talora solo da pochi con scarsissimo entusiasmo, senza alcuna veglia, senza che venisse indetto per gli Uditori un digiuno più lungo del solito, insomma con nessun preparativo particolarmente festivo; mentre festeggiate con grandi onori il vostro Bema, cioè il giorno in cui Mani fu ucciso, **avendo preparato una tribuna con cinque gradini**<sup>898</sup>, **adornata con teli preziosi, esposta in maniera ben visibile agli adoratori; ...**<sup>899</sup>*

La maggior parte delle descrizioni del Bema si trovano in fonti scritte in lingue diverse dal greco<sup>900</sup>. A quanto ne so, tra le principali fonti antimanichee in greco, i *Capita VII* sono gli unici che menzionano il nome esatto della festività: né gli *Acta*, né Epifanio, né Tito di Bostra, né Teodoreto, né la *Formula Breve* vi fanno riferimento. Così, i *Capita* dimostrano un'altra volta di essere meglio informati su un soggetto taciuto dalla polemistica antimanichea precedente<sup>901</sup>. È opportuno notare però che, oltre al nome, l'anatema non dica nulla circa i contenuti della festività. Il fatto che venga menzionata subito dopo l'accusa di celebrare misteri associati alla magia può suggerire, però, che il Bema fosse percepito come connesso ad essi.

### **GLI ALTRI “MANICHEI”: ILARIANI, OLIMPIANI E ARISTOCRITO**

La parte finale dell'anatema è dedicata a due gruppi e una persona classificati come manichei. Nessuno di questi compare in altre fonti manichee o antimanichee, ad eccezione della *Formula Lunga*. Iniziamo dai due gruppi identificati come parte della compagine manichea, gli ilariani e gli olimpiani:

*καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν Μανιχαίους ἅπαντας, εἴτε Ἰλαριανούς, εἴτε Ὀλυμπιανούς, καὶ πάντα τὰ παρ' αὐτῶν ἀθέως γινόμενα*

*e in una parola tutti i manichei sia ilariani, sia olimpiani, e tutte le cose che empiramente accadono presso di loro.*

---

<sup>898</sup> Sul simbolismo dei cinque gradini, si veda J. Ries, *La fête de Bêma dans l'Église de Mani*, in “Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques”, 22 (1976), pp. 218-233 (pp. 219-220).

<sup>899</sup> Agostino, *Fund.* 8, 9 (ed. e trad. Magazzù, Cosentino, pp. 316-317).

<sup>900</sup> Ad eccezione del possibile riferimento in Eusebio di Cesarea, *Epistula ad Constantian Augustam* (PG 20,1548D), menzionato *supra*.

<sup>901</sup> Sugli scarsi indizi al riguardo, si veda Gulácsi, *Mani's Pictures*, pp. 37-39, 49-52.

È difficile fare qualche ipotesi in merito, data la mancanza assoluta di fonti al riguardo. Tanto Lieu<sup>902</sup> quanto Bermejo<sup>903</sup> hanno ipotizzato che si tratti di gruppi eterodossi che, forse per difendere posizioni dualiste, furono assimilati ai manichei. Infatti, il VI secolo è un'epoca in cui il manicheismo diventa una categoria legale e sociale, che finisce per inglobare diversi gruppi dualisti del periodo: servano come esempi Agapio o i già citati borborigi. Nella *Formula Lunga* non compaiono però i nomi dei gruppi, ma i presunti fondatori eponimi, citati all'interno dell'elenco di discepoli di Mani (... Ἀδείμαντον, Ζαρούαν, Γαβριάβιον, Ἀγάπιον, Ἰλάριον, Ὀλύμπιον, ...) <sup>904</sup>.

Il personaggio citato dall'anatema VII, insieme alla sua opera intitolata *Teosofia*, è identificato come "manicheo" è Aristocrito:

*Πρὸς τούτοις ἅπασιν ἀναθεματίζω κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τὴν ἀθεωτάτην βίβλον Ἀριστοκρίτου, ἣν ἐκεῖνος Θεοσοφίαν ἐπέγραψεν, δι' ἧς πειρᾶται δεικνύοναι τὸν Ἰουδαισμὸν καὶ τὸν Ἑλληνισμὸν καὶ τὸν Χριστιανισμὸν καὶ τὸν Μανιχαϊσμὸν ἐν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα, οὐδὲν ἕτερον ἐκ τούτου μνώμενος ἢ πάντα ἀνθρώπους μανιχαίους, τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῷ, καταστήσαι.*

*Oltre a tutti questi, anatematizzo nello stesso modo anche il libro assai empio di Aristocrito, che quello intitolò Teosofia, mediante la quale tenta di mostrare che l'ebraismo, il paganesimo, il cristianesimo e il manicheismo sono uno e lo stesso dogma, tentando nient'altro che rendere tutti gli uomini manichei, per quanto sia a lui possibile.*

Ignoriamo chi sia questo Aristocrito e quale opera sia la sua *Teosofia*. August Brinkmann<sup>905</sup> ipotizza che forse sia da identificare con il testo conosciuto come *Teosofia di Tubinga*<sup>906</sup>, e con lui convengono Prosper Alfàric<sup>907</sup>, Hans Windisch<sup>908</sup> e Joseph Bidez e Franz Cumont<sup>909</sup>. Nonostante ciò, i duri giudizi contro pagani ed ebrei espressi dalla *Teosofia di Tubinga*, che li accusa di negare la Legge del Padre, non concordano con l'idea di sincretismo trasmessa dall'informazione dei *Capita* (e dalla *Formula Lunga*), né

---

<sup>902</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 232,294-295.

<sup>903</sup> Bermejo in Bermejo, Montserrat (a c.), *El maniqueísmo*, p. 502 n. 51.

<sup>904</sup> *Formula Lunga* III (PG 1,1468B).

<sup>905</sup> A. Brinkmann, *Die Theosophie des Aristokritos*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 51 (1896), pp. 273-280.

<sup>906</sup> K. Buresch, *Apollōn Klarios: Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, Teubner, 1889.

<sup>907</sup> Alfàric, *Les Écritures*, vol. II, pp. 107-112, 169-172, 181-182, 199-205. Alla p. 110, Alfàric aggiunge un'ulteriore spinta alla tesi: in base all'informazione della *Teosofia* che dice che il suo autore scrisse *I sette libri della vera fede*, Alfàric sostiene che Aristocrito e Agapio siano la stessa persona e che la *Teosofia* sia in realtà l'*Eptálogo*.

<sup>908</sup> H. Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1929, pp. 42, 97.

<sup>909</sup> Bidez, Cumont, *Les mages*, vol. II, pp. 363ff.

con la dottrina manichea, secondo la quale un'affermazione simile sarebbe assurda. Questo fatto, insieme alla completa mancanza di menzioni del manicheismo nei frammenti conservati, fanno propendere per un rifiuto di questa ipotesi<sup>910</sup>.

Detto questo, i *Capita* assegnano una serie di credenze particolari alla *Teosofia*, ripetendo l'assimilazione tra Zarades e Gesù con il sole:

*Καὶ αὐτὸς γὰρ ἐν αὐτῇ κατὰ τὸν Μανιχαῖον τὸν Ζαραδῆ θεοποιεῖ, φανέντα, ὡς καὶ αὐτὸς φησι, παρὰ Πέρσαις, καὶ τοῦτον εἶναι λέγει τὸν ἥλιον καὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, εἰ καὶ δοκεῖ, πρὸς ἀπάτην καὶ παγίδα τῶν περιπιπτόντων τῇ βίβλῳ τῆς αὐτοῦ θεοβλαβείας τε ἅμα καὶ φρενοβλαβείας – οὕτως γὰρ οἰκειότερον αὐτὴν κλητέον – τοῦ Μανιχαίου καθάπτεσθαι ὡς πονηροῦ.*

*E infatti egli in quella, secondo Manicheo, divinizza Zarades, che apparve presso i persiani – come anche lui afferma – e dice che costui è il sole e nostro signore Gesù Cristo, sebbene sembri che per l'inganno e trappola di quelli che si imbattono nel libro della sua teoblabia (danno divino) e allo stesso tempo anche della sua frenoblabia (danno della mente) – infatti, così è più adatto chiamarlo – rimprovera Manicheo come malvagio<sup>911</sup>.*

Quest'assimilazione si trova già nell'anatema II, ma questa volta appare in forma diversa: mentre prima si parlava di un'apparizione “nella sembianza (di un uomo) ma separatamente dal corpo” (ἐν ὁμοιώσει χωρὶς σώματος) presso gli indiani e i persiani, questa volta appare unicamente presso i persiani, e, soprattutto, non si fa menzione del suo “corpo apparente”. L'informazione riportata dai *Capita* doveva suscitare una certa confusione, e infatti la *Formula Lunga*, parlando di Aristocrito, elimina il riferimento a Zarades:

*... καὶ τὴν Ἀριστοκρίτου βίβλον, ἣν ἐνέγραψε Θεοσοφίαν, ἐν ἣ περῶται δεικνύουσι τὸν Ἰουδαϊσμὸν καὶ τὸν Ἑλληνισμὸν καὶ τὸν Χριστιανισμὸν καὶ τὸν Μανιχαϊσμὸν ἐν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα, καὶ ἵνα πιθανὰ δόξῃ λέγειν, καθάπτεται καὶ τοῦ Μάνεντος ὡς πονηροῦ.*

*(Anatematizzo) ... e il libro di Aristocrito, che intitolò Teosofia, nella quale tenta di dimostrare che l'ebraismo, il paganesimo, il cristianesimo e il manicheismo sono uno e lo stesso dogma, e affinché sembri che dica cose credibili, rimprovera anche Mani come malvagio.<sup>912</sup>*

---

<sup>910</sup> Su questo tema, si veda P. F. Beatrice, *Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy*, in “Journal of Early Christian Studies”, 3/4 (1995), pp. 403-418 (pp. 405-406); id., *Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 56), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. xxxiii-xxxiv.

<sup>911</sup> Gioco di parole opposto al titolo della sua opera Θεοσοφία.

<sup>912</sup> *Formula Lunga* III (PG 1,1468A).

Infine, un ultimo indizio del fatto che Aristocrito non fosse in realtà manicheo è la critica che, secondo i *Capita* (e la *Formula Lunga*), la sua opera farebbe contro Mani, cosa che difficilmente potrebbe provenire da un manicheo<sup>913</sup>. All'infuori di questo, è difficile aggiungere qualcosa in più sull'autore o sulla sua opera.

## CONCLUSIONI

Questo anatema è in assoluto il più articolato e composito di tutta la formula. Si possono evidenziare almeno quattro suddivisioni tematiche: il corpo, le pratiche dell'astensione, le pratiche devozionali e la condanna di altri gruppi considerati manichei. Alcune di queste parti trovano lungo riscontro nelle fonti antimanichee, mentre altre sono attestate per prima volta nella formula.

### Il corpo

Questa prima parte è senza dubbio la più attestata: tanto nelle fonti precedenti quanto in quelle contemporanee ai *Capita*, essa è uno dei punti principali usati per rifiutare del dogma manicheo. Nelle fonti contemporanee alla formula, quali la *Disputatio* di Paolo il persiano, le *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico o la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, questa tematica è uno degli argomenti fondamentali. La definizione di corpo e anima è la base sulla quale queste fonti costruiscono la difesa del libero arbitrio contro il "determinismo"<sup>914</sup> manicheo. Le questioni toccate negli anatemi VI e VII, quali l'immutabilità di Dio (rifiutando la credenza manichea della sua consustanzialità alle anime) e l'origine del peccato nella libera scelta dell'anima (rifiutando l'origine del peccato nei corpi e nella materia) sono alla base di tutte le contro argomentazioni filosofiche del VI secolo rivolte al manicheismo. Da questo punto di vista, la formula è in perfetta sintonia con tutti gli altri documenti del suo tempo e riporta le stesse idee stereotipate che la letteratura cristiana mette in bocca ai manichei, per sviluppare contro di esse gli stessi argomenti già visti in altre fonti.

---

<sup>913</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 124, 295-296.

<sup>914</sup> Su questo tema, si veda il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito del male che dipende da noi.

## **Le pratiche dell'astensione**

Riguardo alle pratiche astensionistiche dei manichei menzionate dall'anatema, esse si ritrovano spesso nella polemistica cristiana. Tanto il rifiuto del matrimonio quanto le restrizioni alimentari sono due tematiche legate al manicheismo sin dalle prime attestazioni della polemistica antimanichea, quali il *P. Rylands 469*, Alessandro di Licopoli e gli *Acta Archelai*. L'anatema VII utilizza perfino le stesse citazioni bibliche dei suoi predecessori cristiani, confermando la sua dipendenza da una tradizione già stabilita della letteratura antimanichea. Alla stessa maniera, il rifiuto delle abluzioni con acqua è presente in Efrem (indirettamente) e negli *Acta*.

La formula passa poi a menzionare due aggiunte polemiche: la pratica delle abluzioni con urina e le pratiche sessuali deviate. Riguardo al primo punto, risulta sorprendente ritrovare la stessa accusa in ambienti culturali, geografici e cronologici totalmente diversi (soprattutto per quanto riguarda l'attestazione cinese), il che fa pensare che questa accusa sia stata elaborata a partire da qualche pratica o dogma manicheo relativo ai fluidi corporei. In ogni caso, i *Capita* sono la prima fonte antimanichea a menzionare questo aspetto. Il rapporto tra pratiche sessuali e manicheismo è invece un tema molto più complesso. Sebbene ci siano attestazioni molto antiche di questo tipo di accuse, è vero che esse ottengono una speciale importanza dai tempi dei *Capita* in poi: a partire dal VI secolo, l'accusa diviene uno standard per i gruppi dualisti (borboriti, pauliciani, etc.), i quali vengono accomunati in base a una serie di pratiche (reali o immaginarie), in cui la condotta sessuale deviata (insieme ai rituali magici e alla celebrazione di riti misterici) gioca un ruolo prominente. Nell'evoluzione di questi due processi (la creazione d'una immagine generale del "dualista" e l'attribuzione di un formulario accusatorio comune a tutti coloro che sono classificati come tali), il VI secolo sembra essere il punto d'origine di questa nuova narrativa.

## **Le pratiche devozionali**

Le pratiche devozionali sono forse le più interessanti di tutto l'anatema. Riguardo alla preghiera verso il sole, la sua veridicità è confermata da fonti credibili come Agostino, al-Nadīm e al-Bīrūnī. Di nuovo, i *Capita* mostrano una migliore conoscenza rispetto alla tradizione greca a noi pervenuta. È peculiare il fatto che la questione della devozione al sole e alla luna si trovi divisa tra l'anatema V, in cui questi astri vengono divinizzati e si parla delle preghiere verso di essi, e l'anatema VII, in cui viene specificato

che la preghiera viene compiuta seguendo il percorso del sole. Questa ripartizione della tematica fa pensare che le fonti dell'anatema VII siano diverse a quelle dell'anatema V, e che questi due anatemi raccolgano informazioni simili ma non legate tra di loro, tratte da due testi diversi.

Segue la menzione dei misteri impuri e magici e subito dopo la menzione del Bema. La menzione dei misteri e il legame con la magia trova riscontro tra le fonti antimanichee, mentre invece il nome del Bema compare nelle fonti greche per la prima volta nei *Capita VII*. Sotto questo aspetto, come per le preghiere verso il sole, la formula è notoriamente meglio informata della tradizione precedente.

### **Gli altri “manichei”**

Questa parte dell'anatema è la più complessa da mettere in rapporto con le altre fonti. Infatti, non possediamo nessuna informazione sugli ilariani e sugli olimpiani e, come si è visto, i tentativi d'identificare Aristocrito e la sua *Teosofia* sono vani. Una cosa è certa: sulla base delle informazioni date a proposito della *Teosofia*, si può affermare che Aristocrito non fosse manicheo. L'idea dell'uguaglianza tra il giudaismo e il manicheismo, così come le critiche a Mani che l'anatema attribuisce al libro, lo confermano. Un punto interessante delle informazioni su Aristocrito è quello relativo al culto di Zarades, venerato come un Dio, e la sua assimilazione al sole e a Gesù, che segue la linea generale già tracciata negli anatemi II e VI. Infatti, questa visione di Zarades è uno degli aspetti più reiterati dalla formula, ed è indicativo del carattere polemizzante che ciò doveva avere nelle prime decadi del VI secolo. Inoltre, questo culto di Zarades sembra essere legato al concetto di “manicheo” in diverse delle fonti raccolte dalla formula.

### **L'anima (anatema VI) e il corpo (anatema VII): una stessa fonte?**

Vorrei dedicare adesso un piccolo spazio all'analisi del rapporto che si evince tra l'anatema VI e la prima metà dell'anatema VII. Come detto più volte, c'è un filo conduttore tra i due anatemi, che conferisce un carattere unitario a tutte le accuse. Vi sono inoltre delle accuse di carattere più filosofico (come il rifiuto del libero arbitrio) che sembrano essere un *excursus* aggiunto dai cristiani, tipico anche di altre fonti del VI secolo, piuttosto che un'accusa polemica alle credenze manichee vere e proprie.



Mettendo da parte le considerazioni filosofiche e concentrandoci sui dogmi e i rituali manichei concreti, la formula riporta in ordine: (VI) la consustanzialità delle anime a Dio, il sole e la luna come barche delle anime, la trasmigrazione delle anime, l'onnipresenza delle anime in tutte le cose create, (VII) la provenienza dei corpi dal Principio del male e il rifiuto della resurrezione, il rifiuto della carità verso i poveri, il rifiuto del matrimonio, l'astinenza da alcuni alimenti, il rifiuto delle abluzioni con acqua, le abluzioni con urina, le condotte sessuali deviate, la preghiera verso il sole e la celebrazione di misteri impuri in cui è praticata la magia. Quasi tutte queste accuse compaiono di fila nel capitolo contro i manichei nell'*Haereticarum fabularum compendium* di Teodoreto di Cirro: una volta finita la narrazione del mito sulla creazione di Adamo, Teodoreto espone "i punti principali dell'empia eresia" (ἐρῶ τῆς δυσσεβοῦς αἰρέσεως τὰ κεφάλαια), ed elenca, uno dopo l'altro, otto dei tredici punti enunciati dai *Capita*.

Un altro paragone interessante è con Teodoro bar Konay. Subito prima d'iniziare il racconto cosmologico contenuto negli *Scholia*, anche Teodoro tratta di una serie di punti principali dell'eresia, tra i quali compaiono alcune delle accuse riportate dai *Capita* VII. Ecco una tabella riassuntiva dei suddetti punti nelle fonti:

Teodoreto <sup>915</sup> (V sec.)	<i>Capita VII</i> (VI sec.)	Teodoro bar Konay <sup>916</sup> (VIII sec.)
1) Sole e luna come dei A) Sole identificato con Gesù B) Sole e luna come barche delle anime	2) Sole e luna come barche delle anime A) Sole identificato con Gesù  12) Preghiere in direzione al sole  *Sole, luna e stelle come dei nell'anatema V.	2) Adorazione dei demoni, del sole, della luna e delle stelle come dei A) Uso dell'oroscopo
2) Anime come luce divina. A) Separazione della luce dalla materia e inizio della fine del mondo	1) Anime consustanziali a Dio.	-
3) Rifiuto del matrimonio	7) Rifiuto del matrimonio 11) Condotta sessuale deviata	9) Condotta sessuale deviata
4) Rifiuto della carità verso i poveri.	6) Rifiuto della carità verso i poveri.	*10) Privi di pietà e sprovvisti di speranza (?)
5) Incarnazione, passione e morte di Cristo apparenti.	*Cristologia dei molteplici Gesù nell'anatema V.	4) Nascita, incarnazione e passione di Gesù apparenti

<sup>915</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380A-D).

<sup>916</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 58 (ed. Scher, vol. II, pp. 312,20-313,7).

6) Rifiuto della resurrezione dei corpi A) Corpi provenienti dal male	5) Corpi provenienti dal male. A) Rifiuto della resurrezione	5) Corpi provenienti dal male. A) Rifiuto della resurrezione.
7) Trasmigrazione delle anime	3) Trasmigrazione delle anime	-
8) Onnipresenza dell'anima (Croce di Luce) A) Eletti interdetti al lavoro di raccolta o elaborazione di alimenti	4) Onnipresenza dell'anima (Croce di Luce) A) Rimprovero verso quelli che recano danno nell'elaborazione di alimenti.  8) Rifiuto di mangiare certi alimenti	7) Divieto di mangiare esseri animati.
9) Pratiche magiche nella celebrazione di misteri	13) Misteri impuri e magici. A) Il Bema	1) Mani come sanatore e mago  8) Celebrazione di misteri con sacrifici umani
-	9) Rifiuto alle abluzioni con acqua 10) Abluzioni con urina	-
-	-	6) Metà del mondo appartiene a Dio, metà alla materia
-	*Rifiuto dell'AT nell'anatema IV.	3) Rifiuto della Legge di Mosè e ai profeti.

Come si evince dalla tabella, le somiglianze tra Teodoreto e i *Capita VII* sono molte. L'unica vera differenza è la mancanza di un riferimento al Gesù doceta, che Teodoreto introduce invece tra i punti capitali del manicheismo. Questo potrebbe essere spiegato sulla base del fatto che la formula dedica già gli anatemi IV e V alla questione di Gesù, raccogliendo delle informazioni diverse rispetto a tutta la tradizione eresiologica precedente (derivate da una fonte anch'essa diversa da quelle usate precedentemente). Inoltre, sebbene Teodoreto non sembri riportare la pratica dell'astinenza da diversi cibi (8 nei *Capita*), le pratiche sessuali deviate (11) e le preghiere verso gli astri (12), egli raccoglie invece le credenze manichee da cui queste accuse derivano: il dogma della Croce di Luce (8 in Teodoreto), il rifiuto del matrimonio (7) e il ruolo salvifico del sole e della luna (1), interpretato come divinizzazione di entrambi gli astri. È presente perfino l'assimilazione di Gesù al sole, raccolta anche dalla formula negli anatemi V, VI e VII. Mancano del tutto in Teodoreto due accuse: il rifiuto delle abluzioni con acqua e le abluzioni con urina.

Tutto ciò non significa che Teodoreto sia stato una fonte diretta dei *Capita*, quanto piuttosto che circolasse un'immagine sui rituali e le credenze associate al manicheismo, che si concretizzava nel disdegno per il corpo e nel rifiuto della sua resurrezione,

nell'adorazione degli astri, in una cristologia eterodossa, nella credenza in un'anima onnipresente e consustanziale a Dio che trasmigra di corpo in corpo e nell'astinenza dal matrimonio e da alcuni cibi. Tutte queste idee avevano forse plasmato, tra la metà del V secolo e gli inizi del VI secolo, una visione stereotipata del "manicheo".

Riguardo ai punti segnalati da Teodoro bar Konay, si notano una serie di questioni diverse: *in primis*, non vengono menzionate le credenze sull'anima nel manicheismo (trasmigrazione, consustanzialità a Dio) e si parla solo di un rifiuto verso la consumazione di esseri "animati". Alla stessa maniera, la credenza manichea sul rifiuto del matrimonio sparisce per lasciare il passo solamente all'accusa polemica in rapporto alla prima: le condotte sessuali degenerate, assenti in Teodoro ma presenti nei *Capita*. Si ripete invece la divinizzazione delle stelle già presente nell'anatema V, che viene ampliata con l'introduzione degli oroscopi. Rimane poi la credenza in una cristologia doceta, il rifiuto della resurrezione del corpo e le pratiche sacrileghe nei misteri. Altre due accuse (il rifiuto all'AT e la divisione del mondo tra luce e tenebre) sono aggiunte di carattere generale ritrovabili in quasi tutte le fonti antimanichee precedenti.

Da un confronto tra i tre elenchi, si ha l'impressione di un'evoluzione sempre più stereotipata del concetto di "manicheo". Questi stereotipi si sviluppano su delle linee generali tracciate già secoli prima, che non sono altro che i fattori identificativi della figura del manicheo nella letteratura eresiologica cristiana.

In virtù del carattere unitario, tanto dal punto di vista del ragionamento quanto della tematica, degli anatemi VI e VII a proposito dell'anima e del corpo nel manicheismo, e in virtù dell'esistenza di attestazioni simili che raccolgono praticamente tutte le accuse di entrambi gli anatemi, mi sembra probabile che tutte queste tematiche provengano da un'unica fonte cristiana.

## RIASSUNTO CONCLUSIVO

Come nozione generale, l'analisi che abbiamo condotto conferma che i *Capita VII* sono il prodotto più interessante dell'eresiologia in lingua greca del VI secolo, come testimoniato dalla varietà di tematiche affrontate, dai dettagli forniti su diverse questioni e dalla varietà di fonti utilizzate. La formula contrasta fortemente con l'insieme dei documenti antimanichei contemporanei di cui disponiamo (salvo alcune eccezioni, come Simplicio): infatti, essa si distacca dal carattere filosofico dei testi coevi e, con notevole qualità, commenta diverse questioni biografiche, storiche, rituali e mitologiche a proposito di Mani e del manicheismo. Inoltre, la formula compie un salto qualitativo rispetto agli *antimanichaica* immediatamente precedenti, come il racconto di Teodoreto o la *Formula Breve*: sebbene queste fonti preconizzino parte dell'informazione raccolta poi nei *Capita*, i *Capita* apportano ulteriori dettagli a praticamente tutte le questioni contenute nei documenti precedenti. Inoltre, la nostra formula riporta per la prima volta una serie di informazioni che sono sconosciute alle altre fonti.

L'unica parte della formula a fare eccezione è l'anatema I, che è in perfetta armonia con le altre fonti. Il suo ruolo è infatti chiaramente introduttivo: vi si fa una piccola esposizione del racconto cosmogonico manicheo, seppur in maniera demitologizzata, e impiega un vocabolario rintracciabile in opere eresiologiche tanto precedenti quanto contemporanee. L'anatema finisce con una contro argomentazione filosofica sull'impossibilità dell'unione di due contrari, anch'essa in sintonia con altre confutazioni antimanichee dell'epoca.

L'anatema II è invece uno dei punti di novità più noti dei *Capita*. L'anatema fornisce un elenco dei predecessori e dell'*entourage* di Mani, per passare poi alle opere composte dai manichei e ai loro ranghi ecclesiastici. In alcuni casi, l'anatema II introduce novità significative rispetto agli elenchi eresiologici precedenti, come i nomi dei genitori di Mani, dei discepoli Baraies, Salmaios e Innaios, o di diverse opere come i libri degli Ἀποκρύφωv e degli Ἀπομνημονευμάτων. In altri casi, l'elenco fornito è totalmente nuovo, come a proposito delle cariche ecclesiastiche manichee, che si trovano enumerate per la prima volta in lingua greca. Nonostante le novità, ci sono degli indizi che indicano che l'informazione di questo anatema provenga da una fonte (o fonti) cristiana in lingua greca: l'anatema presenta infatti alcuni errori sorprendenti e che non possono venire

spiegati in altra maniera, come il fatto che Sisinnio venga indicato come predecessore di Mani, l'inclusione di autori legati al manicheismo solamente nell'eresiologia (Agapio o Ierace) o i nomi dei due libri appena citati (gli Ἀποκρύφων e gli Ἀπομνημονευμάτων) che, oltre ad essere in greco, non corrispondono a nessuno dei nomi canonici delle opere manichee.

L'anatema III è probabilmente il più interessante dei *Capita* perché, trattando di una tematica tanto complessa come il *pantheon* e la mitologia manichea, mostra una sorprendente accuratezza a proposito dei nomi delle divinità menzionate e nelle esposizioni dei miti che riporta. Con la menzione di tredici divinità, due demoni e almeno due miti (la creazione del cosmo e la creazione dell'uomo), la formula è il testo eresilogico meglio informato sulla mitologia manichea di tutta la tradizione greca e, insieme ad Agostino e Teodoro bar Konay, uno dei più completi della tradizione cristiana in generale. Inoltre, sembra che la formula conosca, almeno parzialmente, un terzo mito manicheo: il mito dei giganti. Infatti, i *Capita* raccolgono il vocabolario mitologico proprio di questo mito con l'inclusione delle figure dei giganti e degli aborti. Infine, è probabile che tutta l'informazione della formula provenisse da un'unica fonte, giacché i miti esposti nell'anatema sembrano essere stati adattati per sincronizzarsi tra di loro: il mito cosmogonico è in rapporto con il mito dei giganti e il mito dei giganti è in rapporto con il mito antropogonico. Così, i tre miti riportati dalla formula costituiscono un racconto unitario, che va dallo scontro primordiale tra luce e tenebra alla creazione dell'essere umano.

Nonostante le sue novità, le informazioni riportate da questo anatema sembrano essere estratte da una fonte cristiana precedente. Innanzitutto, esso raccoglie la confusione presente anche negli *Acta Archelai*, che chiamano Anziano (πρεσβύτης) la figura dell'Ambasciatore (πρεσβευτής). Inoltre, non associa l'Ambasciatore con la sua Immagine e sembra aver confuso la figura del Giusto Giudice con il Re dell'Onore. Infine, dal momento che l'anatema è l'unica fonte greca a menzionare le figure dei giganti e degli aborti, è anche l'unica tra le fonti greche che, avendo raccolto un elenco realistico del canone delle opere manichee, non menziona nessun libro che abbia a che fare con i giganti. Questo è ancora più sorprendente se teniamo conto del fatto che altre fonti vicine ai *Capita* sembrano conoscere alcune opere che hanno a che fare con il mito dei giganti: si tratta della *Formula Breve* e di Timoteo Presbitero, che menzionano un libro chiamato *Pragmateia dei Giganti*, mentre Eracliano di Calcedonia si scaglia contro il *Libro dei*

*Giganti* di Mani. Nei *Capita*, invece, al posto di un'opera che abbia a che fare con i giganti, compare un'opera intitolata "il *Libro degli Apocrifi*", assente da tutti gli altri elenchi di libri manichei, che potrebbe forse avere qualche tipo di connessione con i giganti e gli aborti.

L'anatema IV apre un nuovo ciclo all'interno della formula, che continuerà anche nell'anatema V: l'interpretazione delle scritture da parte dei manichei e la questione cristologica, particolarmente importante. In questo ciclo cristologico, l'anatema espone un punto di novità importante e che si allontana dalla tradizione eresiologicala anteriore: invece di esporre la visione doceta "classica" della cristologia manichea, com'è comune tra gli eresilogi, i *Capita* introducono la nozione dei "molteplici Gesù", un tipo di esegesi che trova riscontro nelle fonti manichee per spiegare diversi passaggi e avvenimenti della vita di Cristo, e che permette di slegare la sua figura da alcune pratiche inaccettabili per il manicheismo, come il battesimo: c'è un Gesù che s'immerge nelle acque battesimali e un Gesù diverso che esce da esse.

L'anatema V, come abbiamo detto, continua la digressione su Gesù, spostandosi adesso sulla crocifissione. In linea con l'anatema IV, il V utilizza il concetto dei "molteplici Gesù" per spiegare la crocifissione: c'è un Gesù che soffre e un altro, l'autentico, che guarda e ride di quello che viene crocifisso al posto suo. La formula si allontana così dalla rappresentazione doceta che tutta la tradizione greca anteriore aveva usato per descrivere il Gesù manicheo, e si avvicina considerevolmente a quanto riportato dalle fonti manichee. Sotto questo punto di vista, l'anatema V si trova in continuità concettuale e metaforica con l'anatema IV, dal momento che essi si completano a vicenda nel compimento di un ciclo narrativo che abbraccia tutta la vita di Gesù. In virtù dell'appartenenza a uno stesso ciclo narrativo e dell'uniformità e coerenza interna del testo, si potrebbe supporre che gli anatemi IV e V abbiano attinto da un'unica fonte le informazioni riguardanti Gesù.

Infine, c'è un'ultima questione da sottolineare: l'anatema IV menziona, a proposito dell'incarnazione, tanto Mani quanto i nomi di Adda e Adimanto, che sembrano essere persone diverse. Questo è un errore, giacché Adda e Adimanto sono due nomi diversi dati allo stesso discepolo di Mani. L'errore è ancora più sorprendente se pensiamo non solo all'accuratezza delle altre informazioni bibliche riportate dagli anatemi IV e V, ma anche al fatto che ci sono fonti precedenti ai *Capita* (per esempio la *Formula Breve*) che mostrano di sapere che Adda e Adimanto sono la stessa persona: l'errore dei *Capita* non

compare in nessun'altra fonte greca a noi pervenuta. Inoltre, questo errore è commesso due volte, dal momento che nell'anatema II viene assegnata ad Adda e Adimanto un'opera "Contro la Legge e i profeti" (τὴν κατὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ ἁγίου Μωϋσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν Ἀδδᾶ καὶ Ἀδειμάντου συγγραφὴν), di tematica chiaramente veterotestamentaria. È mia opinione che la spiegazione più ragionevole sia che tutta l'informazione dei *Capita VII* sull'AT e il NT provenga da un'unica fonte cristiana che trattava di diverse questioni sulla dottrina "biblica" manichea, e che in quest'opera ci fosse l'errore circa Adda e Adimanto. È questa l'opzione in grado di spiegare, sulla base delle informazioni che abbiamo, l'accuratezza che la formula mostra nella dottrina, la sua coerenza narrativa in un breve spazio, e l'errore sulla figura alla quale vengono associate queste dottrine.

Una volta esaurita la cristologia e l'esegesi biblica, con l'anatema VI si apre una nuova tematica: l'anima. A differenza dei quattro anatemi precedenti, questa volta i *Capita* seguono più fedelmente la tradizione eresiologicala e non presentano tante novità come negli altri anatemi. Dogmi come l'Anima Vivente e la Croce di Luce, il ruolo del sole e della luna come barche o la trasmigrazione delle anime sono le principali tematiche dell'anatema. Tutte queste nozioni si ritrovano nelle fonti antimanichee precedenti. Forse la questione più interessante è quella dell'uso del termine μεταγγισμός per riferirsi alla trasmigrazione delle anime, giacché esso si trova nelle fonti manichee come termine tecnico, ma molto più raramente nelle fonti in greco.

Oltre all'esposizione delle credenze manichee da anatemiizzare, in questo anatema la formula cambia registro, riprendendo un *modus operandi* visto già nell'anatema I: compie un'esegesi filosofica delle conseguenze che derivano dalle credenze manichee e propone un contro argomento. In questo caso, l'argomento manicheo da rifiutare è la consustanzialità delle anime a Dio, giacché, se così fosse, Dio sarebbe mutevole e in rapporto con il peccato. Il secondo argomento, derivante dal primo, è l'origine del male: se i manichei sostengono che il peccato provenga dal corpo (il quale costringe l'anima), l'anatema propone come risposta che il peccato proviene dalle anime stesse. Entrambi gli argomenti sono formulazioni stereotipate, largamente attestate nelle fonti cristiane precedenti, che non raccolgono in alcun modo le sfumature del pensiero manicheo sulla responsabilità individuale e il peccato.

Infine, l'anatema VII arriva a complemento tematico dell'anatema VI: se il precedente era incentrato sull'anima, l'anatema VII lo è sul corpo. Inoltre, esso presenta vari argomenti filosofici complementari a quelli dell'anatema VI. L'anatema inizia esponendo il rifiuto manicheo del libero arbitrio e aggiunge il rifiuto della resurrezione. Entrambe le tematiche sono largamente attestate nelle fonti antimanichee precedenti e contemporanee. L'anatema segue poi discutendo le pratiche corporali manichee, precisamente tre: l'astinenza dagli alimenti, le pratiche sessuali e il rifiuto delle abluzioni rituali. Su questo punto, l'anatema prende un tono più polemico, accusando i manichei di purificarsi con urina e di praticare atti sessuali deviati. Riguardo alla prima di queste accuse, i *Capita* sembrano aver raccolto una pratica che può avere dei fondamenti reali, giacché la stessa accusa si ritrova in fonti arabe e cinesi, scritte a secoli di distanza. La seconda, invece, trova più riscontri nell'eresiologia cristiana, in cui l'immoralità sessuale diviene un vero e proprio "marchio ereticale" per identificare i gruppi con credenze dualistiche.

Una volta esaurito il tema delle discipline corporee, la formula tratta le diverse pratiche di carattere devozionale: la preghiera verso il sole e la celebrazione di culti misterici. Su questo punto, i *Capita* dimostrano di essere meglio informati rispetto ai loro predecessori, dal momento che menzionano dettagli sulla modalità in cui i manichei eseguono la preghiera e che sono la prima fonte greca a riportare il Bema, principale festa del calendario liturgico manicheo. Infine, l'anatema dedica la sua parte finale a menzionare gli iliariani e gli olimpiani, che vengono identificati come appartenenti al manicheismo, e un certo Aristocrito. Nessuno dei tre nomi trova riscontro in altre fonti manichee, e sembra che si tratti di una classificazione erronea. Non molto altro si può aggiungere, data la mancanza di testimonianze all'infuori dei *Capita*.

L'anatema VII, come detto, sembra formare un gruppo unitario con l'anatema VI, dal momento che entrambi riportano una serie d'accuse complementari e associate al manicheismo anche in fonti precedenti e successive. Su questo punto, sono da notare le somiglianze che presentano i due anatemi con gli elenchi di pratiche manichee riportati da altri autori come Teodoreto di Cirro. Questo, insieme alla complementarità tematica e di contro argomenti degli anatemi VI e VII, fa pensare che entrambi abbiano attinto dalla stessa fonte.



Come si può notare, i *Capita*, pur aggiungendo in molti ambiti informazioni nuove rispetto la polemistica precedente, quasi sempre presentano alcuni errori che sembrano provenire da intermediari cristiani. Questo, invece che sminuire il loro valore, apre delle possibilità, dal momento che il contesto nel quale la formula viene redatta è quello dell'ultima grande persecuzione antimanichea nel Mediterraneo orientale. Sembra plausibile che la migliore conoscenza del manicheismo mostrata dai *Capita* si debba all'acquisizione, da parte delle autorità imperiali ed ecclesiastiche, di nuove informazioni sulle dottrine manichee che circolavano nel Mediterraneo orientale tra la seconda metà del V e l'inizio del VI secolo. Elenchiamo di seguito i punti che fanno pensare a intermediari cristiani nelle informazioni fornite dagli anatemi:

- Anatema I: in questo caso, il carattere generale dell'informazione e la comparsa di frammenti simili con quanto riportato dall'eresiologia precedente e contemporanea alla formula rendono difficile l'individuazione di una fonte concreta.

- Anatema II: l'anatema riporta tra i predecessori di Mani personaggi provenienti dalla tradizione eresiologica, come Sciziano e Buddha. Inoltre, l'inclusione di Sisinnio (il successore come *archegos* della Chiesa manichea) tra i predecessori di Mani è un errore che mai potrebbe figurare in un testo manicheo. Nell'elenco dei successori di Mani, ci sono poi diverse aggiunte di autori non manichei, come Agapio e Ierace. A sua volta, la formula si sbaglia nel riportare i nomi di Adda e Adimanto come se fossero due persone diverse, quando invece sono due nomi dello stesso allievo di Mani.

- Anatema III: l'anatema mostra la presenza tanto di informazioni nuove quanto di informazioni dipendenti dall'eresiologia precedente. La prova più diretta è la confusione tra i nomi di Anziano e Messaggero per nominare la divinità del Terzo Messaggero, errore che dipende dalla tradizione degli *Acta*. Inoltre, il Messaggero e la sua Immagine, entrambi menzionati dalla formula, non sono associati. Tra le novità, sembra che il Re dell'Onore sia stato confuso con il Giusto Giudice. È interessante mettere in rapporto il racconto cosmologico della formula con quello di Teodoro bar Konay, che riporta un mito con molte somiglianze. Inoltre, la menzione fatta dalla formula dei giganti e gli aborti (dimostrando così di conoscere il vocabolario mitologico manicheo) è da rapportare con diverse menzioni, nelle fonti precedenti o contemporanee, di opere manichee che hanno a

che fare con la figura dei giganti. Da tutte queste evidenze, sembra che gli eresiologi cristiani della seconda metà del V e inizi del VI secolo fossero in possesso di nuove informazioni intorno ai miti cosmologici del manicheismo.

- Anatemi IV e V: diverse informazioni, come la divinizzazione delle stelle o l'assimilazione tra Gesù e il sole, sembrano provenire dall'eresiologia precedente. Inoltre, gli anatemi oscillano, a proposito della cristologia manichea, tra il docetismo "classico" presente nelle fonti antimanichee e una nuova esegesi dell'incarnazione basata sull'*escamotage* di "Gesù e l'altro", assente nell'eresiologia precedente. La narrativa cristologica sull'incarnazione è assegnata alla figura di Adda/Adimanto. Questo, unito ad altri riferimenti presenti nelle fonti precedenti e contemporanee alla figura di Adda e alle sue opere, fa pensare che sia avvenuto un miglioramento delle conoscenze su di Adda nell'eresiologia tra la seconda metà del V e gli inizi del VI secolo.

- Anatemi VI e VII: questi anatemi sono quelli che maggiormente mostrano, insieme all'anatema I, legami con quanto esposto nella polemica precedente. Sebbene ci siano delle novità su alcuni dettagli, gli anatemi sembrano essere modellati su un formato accusatorio antimanicheo ben stabilito. Gran parte delle accuse e dei contro argomenti filosofici dei due anatemi trovano riscontro sia nell'eresiologia precedente che in quella contemporanea.

Per tutti questi motivi, i *Capita* sembrano dimostrare che le conoscenze sul manicheismo possedute dal mondo cristiano del VI secolo fossero più grandi di quanto generalmente si pensa.

**LA *DISPUTATIO* DI PAOLO IL  
PERSIANO  
(*DISPUTATIONES PHOTINI  
MANICHAEI CUM PAULO  
CHRISTIANO*)**

## INTRODUZIONE GENERALE

Il documento è conservato in tre manoscritti: il *Sinaiticus gr.* 513 (383) (X secolo), 130v-136v, l'*Athous*, *Vatopedinus* 236 (XI-XII secolo), 129v-135r, e il *Vaticanus gr.* 1838 (XIII secolo) 249v-258v. L'*editio princeps* venne completata dal cardinale e linguista Angelo Mai<sup>917</sup> sul solo manoscritto *Vaticanus*. Questo documento, oltre a essere il più recente tra i tre conservati, presenta alcune problematiche, derivanti il suo stato di conservazione. Tutto questo ha prodotto un'edizione con alcuni errori, ripristinata posteriormente da Jacques Paul Migne<sup>918</sup>. Insieme alla *Disputatio*, ci sono altri documenti conservati: la *Propositio* di Fotino (un piccolo documento che tenta di dimostrare attraverso una serie di ragionamenti filosofici l'esistenza di due principi)<sup>919</sup>, insieme alla sua *Responsio* da parte di Paolo<sup>920</sup>, una serie di quarantanove piccoli sillogismi contro la *Propositio* manichea<sup>921</sup> e sedici proposizioni cristiane su altre tematiche<sup>922</sup>.

Il testo intende essere una trascrizione di un dibattito reale, svoltosi per ordine degli imperatori Giustino e Giustiniano, sotto la sorveglianza del *praefectus urbi* Teodoro (Teganistes), e che coinvolgeva un cristiano nominato come Paolo il Persiano e un maestro del dogma manicheo, chiamato Fotino. In base a questa informazione, il dibattito si dovrebbe essere svolto tra l'aprile (ascesa al trono di Giustiniano) e l'agosto (morte di Giustino) del 527, e si articolerebbe in una finestra temporale di quattro giorni: sebbene nei manoscritti il dibattito sia stato diviso in tre dibattiti (ripristinati da Angelo Mai, nella sua edizione)<sup>923</sup>, il testo chiaramente introduce un quarto giorno, in cui il dibattito si sposta dal precedente carattere antropologico verso il dibattito sui "diversi dei" (dell'AT

---

<sup>917</sup> A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847, pp. 80-91.

<sup>918</sup> PG 88,529-552.

<sup>919</sup> Sulla *Propositio* di Fotino, si veda *infra*.

<sup>920</sup> PG 88,552C-557A.

<sup>921</sup> PG 88,557A-569A.

<sup>922</sup> PG 88,569A-573D. Questi ultimi due documenti presentano un problema di ordine filologico, giacché sono stati conservati anche come parte dell'*Antirresis* di Zaccaria di Mitilene. Su questo tema, si veda Bennett, *The Afterlife*, pp. 402-403, n. 5.

<sup>923</sup> Seguito anche da Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire*, p. 212; B. Bennett, *Paul the Persian*, in *The online supplement to the Encyclopaedia Iranica*, 2003: <http://www.iranicaonline.org/articles/paul-the-persian> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022); M. Maas, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis* (Studies und Texte zu Antike und Christentum 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 17; J. T. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2006, p. 173.

e del NT) manichei<sup>924</sup>. Nello stile narrativo della *Disputatio* è riconoscibile uno sforzo preciso volto alla rappresentazione quanto più realistica possibile del dibattito e del suo contesto. Il succedersi delle battute è abbastanza equilibrato, anche se il cristiano ottiene sempre lo spazio maggiore in conclusione dei dibattiti, mentre è sottolineata in modo sistematico l'incapacità del manicheo a rispondere alle obiezioni cristiane attraverso diverse espressioni formulari<sup>925</sup>. Con il silenzio del manicheo finiscono anche le prime tre sezioni dialogiche<sup>926</sup>, mentre la quarta inizia e finisce con grande brevità e poca cura stilistica, evitando le narrazioni degli eventi successivi.

Sebbene la storiografia abbia dedicato pochi studi alla *Disputatio*, ci sono due domande principali per le quali il testo è stato preso in considerazione. La prima di esse è l'identificazione di "Paolo il Persiano", giacché ci sono quattro figure nel VI secolo che possono ricondursi a questo nome: 1) Il "nostro" Paolo del dibattito contro il manicheo, 2) Paolo il Persiano di Nisibi, fonte di Giunilio Africano per le sue *Instituta regularia divinae legis*, 3) Paolo, capo della scuola di Nisibi dopo che Mar Aba venne elevato al rango di *Catholicos* di Seleucia-Ctesifonte e 4) Paolo il Persiano, conosciuto per la sua introduzione alla logica aristotelica conservata in siriano<sup>927</sup>. Riguardo al Paolo del dibattito con Fotino (1), Giovanni Mercati si mostra favorevole a identificarlo con i "Paoli" 2 e 3, e persino il 4<sup>928</sup>, seguito da Jérôme Labourt<sup>929</sup>. Più recentemente, Samuel Lieu si è mostrato incline a identificare il Paolo del dibattito (1) con i "Paoli" 2 e 4<sup>930</sup>. A eccezione di questi autori, l'identificazione di Paolo (1) con i "Paoli" 3 e 4 è messa in dubbio da gran parte della storiografia, che invece accetta quasi unanimemente l'identificazione con il Paolo di Giunilio (2)<sup>931</sup>.

<sup>924</sup> in PG 88,549D-550A. La divisione in quattro giorni è proposta da G. Mercati, *Per la vita e gli scritti di 'Paolo il Persiano.' Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano*, in G. Mercati (a cura di), *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e Testi 5), Roma, Tipografica Vaticana, 1901, pp. 180-206 (p. 184, n. 1); è seguita da Lim, *Public Disputation*, p. 105; Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 200.

<sup>925</sup> Alcuni esempi in PG 88,533D, 536A, 536C, 537D ...

<sup>926</sup> PG, 88,540D, 545B, 549D.

<sup>927</sup> Su questo tema, si veda A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266), Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1965, pp. 171-172; D. Gutas, *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad*, in "Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East", 60/2 (1983), pp. 231-267 (pp. 238-239, n. 14); Bennett, *Paul the Persian*; Maas, *Exegesis and Empire*, pp. 16-18.

<sup>928</sup> Mercati, *Per la vita*, p. 182, n. 2 per la possibile identificazione con il Paolo 4.

<sup>929</sup> J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide, 224-632*, Paris, V. Lecoffre, 1904, pp. 166-167.

<sup>930</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, pp. 211-212.

<sup>931</sup> A favore di questa identificazione, si veda Maas, *Exegesis*, pp. 17-18; A. Becker, *The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin*, in J. F. Scott (a cura di), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 29-47 (p.

Il secondo dei problemi che solleva la *Disputatio* è il più importante per il nostro scopo: questo testo è la trascrizione di una vera disputa? La risposta generale della storiografia è stata di questo avviso ma, come vedremo, il problema è molto complesso.

### **L'autenticità della disputa**

Come appena detto, grande parte della storiografia, seguendo gli argomenti di Giovanni Mercati<sup>932</sup>, ha considerato il testo come la trascrizione di una vera disputa. La breve analisi fatta da Mercati sull'autenticità del testo (superando di poco la pagina di lunghezza) si fonda su tre punti principali: 1) il complesso delle circostanze descritte nel dialogo (il prefetto a presiedere il dibattito, la data dello stesso, etc.) narrate in maniera realistica, con speciale attenzione al fatto che si faccia menzione, nel primo giorno, dell'incatenamento del manicheo; 2) il realismo delle opinioni manichee (senza esagerazioni polemiche, secondo Mercati); 3) il realismo dello svolgimento del dibattito e dello scambio di opinioni tra i due interlocutori. In seguito l'autenticità è stata accettata da Marcel Richard<sup>933</sup>, Michael Maas<sup>934</sup>, Joel Walker<sup>935</sup>, Wassilios Klein<sup>936</sup>, Richard Lim<sup>937</sup> e Alberto Rigoglio<sup>938</sup>, tra gli altri. Samuel Lieu aveva, in un primo momento, dubitato sull'autenticità della *Disputatio*<sup>939</sup>, sebbene a posteriori sembri averla accettato come vera in base al realismo narrativo e la coincidenza cronologica con l'inizio delle persecuzioni di Giustiniano<sup>940</sup>.

---

31); D. Oltean, *East Syrian Networks in Constantinople Mar Aba, Paul the Persian, and the sleepless monks*, in "Journal of early Christian studies", 29/2 (2021), pp. 237-260 (p. 239). A. Guillaumont, *Justinien et l'église perse*, in "Dumbarton Oaks Papers", 23-24 (1969-1970), pp. 39-66 (p. 47), sebbene accetti che l'identificazione dei Paoli 1 e 2 sia plausibile, considera che essa "ne puisse être positivement établie", mentre rifiuta esplicitamente l'identificazione con il Paolo 3. Per il rifiuto d'identificare i Paoli 1 e 2 con i Paoli 3 e 4, si veda anche J. Teixidor, *L'introduction au De interpretatione chez Proba et Paul le Perse*, in R. Lavenant (a cura di), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1998, pp. 293-301 (pp. 293-294).

<sup>932</sup> Mercati, *Per la vita*, pp. 190-192.

<sup>933</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. xlv.

<sup>934</sup> Maas, *Exegesis and Empire*, p. 17.

<sup>935</sup> Walker, *The Legend*, p. 173.

<sup>936</sup> Klein, *Die Argumentation*, p. 31.

<sup>937</sup> Lim, *Public Disputation*, pp. 105-106.

<sup>938</sup> Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 199, n. 531.

<sup>939</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 222, n. 107.

<sup>940</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman empire*, pp. 96, 211-214.

Eccezione a questa tendenza è Byard Bennett, il quale ha posto dubbi sull'autenticità della *Disputatio* in diversi dei suoi articoli<sup>941</sup>. Nonostante ciò, ancora non ha elaborato le sue critiche in una ipotesi articolata. Comunque, ci sono alcuni dei punti annotati da Bennett che bisogna menzionare. Il primo riguarda i dubbi sul prefetto Teodoro, identificato come Teodoro Teganistes: come notato da Bennett, non ci sono prove che Teodoro abbia ostentato la carica dopo il 526. Un altro dei punti notati da Bennett è che questa *Disputatio* non è testimoniata in nessun'altra fonte<sup>942</sup>.

Più interessante ancora è la sua ricerca su uno dei documenti conservati insieme alla *Disputatio*: la *Propositio* del manicheo Fotino. Innanzitutto, Bennett fa un'analisi delle diverse versioni attraverso le quali la *Propositio* è stata conservata, oltre che nella versione assegnata a Fotino: nell'*Antirresis* di Zaccaria di Mitilene e nelle *Quaestiones quodlibetales* di Giovanni Italo. L'analisi dimostra che non ci sono prove per identificare il testo come manicheo, ma che invece esso trova dei legami con i testi della tradizione neoplatonica<sup>943</sup>. Conseguentemente, l'origine del documento non dovrebbe ricercarsi nella tradizione polemica, ma invece in quella filosofica<sup>944</sup>. Il racconto manicheo, che prevede un'ontologia nella quale i suoi due Principi (Dio e la materia) sono trattati come sostanze sensibili, soggetti a processi quali la mescolanza e la divisione, suppone un grande contrasto non solo con il dogma cristiano, ma anche con la filosofia soggiacente ad esso. Il manicheo si configura così come un "perfetto rivale" retorico contro il quale difendere, a partire da premesse filosofiche, diverse nozioni basilari per il pensiero cristiano, quali l'esistenza di un solo Principio (Dio) immutabile ed eterno, la creazione *ex nihilo* del cosmo, la creazione delle anime, il male come mancanza di bene e non come entità sostanziale, etc.

Quest'ultimo punto di Bennett, come detto, è il più importante. Che uno dei documenti con i quali la *Disputatio* è stata conservata insieme sia più vicino a un testo filosofico che a un vero testo manicheo pone dei dubbi anche su di essa. E infatti, l'analisi contenutistica della *Disputatio*, come vedremo, offre ancora più obiezioni riguardo alla sua autenticità.

---

<sup>941</sup> Bennett, *Paul the Persian*; id., *The Conversation*, p. 32, n. 11; id., *The Afterlife*, p. 403, n. 06; id., *The Invention*.

<sup>942</sup> Bennett, *Paul the Persian*.

<sup>943</sup> Per altri esempi di questo tipo di testi, si vedano le analisi delle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico e della *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>944</sup> Bennett, *the Afterlife*.

Infine, i frammenti della *Disputatio* riportati e commentati sono estratti dall'edizione Mai, e comparati con il testo contenuto nel *Sinaiticus* (S) e il *Vatopedinus* (V). Sotto ogni traduzione dei testi, si riporterà, in nota, il riferimento alla loro edizione nella PG.



# IL PRIMO GIORNO: L'ANIMA E LA CREAZIONE *EX NIHILO*

## INTRODUZIONE

Dopo una breve introduzione del contesto storico, ricordando i nomi degli imperatori Giustino e Giustiniano e del prefetto Teodoro (Teganistes), la *Disputatio* muove verso il primo grande tema: la creazione dell'anima umana. Ciò permetterà di affrontare subito una delle più note credenze manichee, ovvero la consustanzialità dell'anima a Dio. Il manicheismo, infatti, concepisce il cosmo in maniera come dominato da due poteri opposti, e ogni aspetto è dunque soggetto a una doppia causalità: da un lato ciò che procede dal Principio del bene, dall'altro ciò che si origina nel Principio del male. Nella prima categoria vanno annoverati i frammenti di luce divina che percorrono il cosmo dopo lo scontro primordiale e l'inghiottimento del Primo Uomo ad opera del male: tra questi frammenti si collocano le nostre anime<sup>945</sup>.

Come conseguenza di questo mito, l'anima, nell'ottica manichea, condivide diversi attributi divini, quali essere eterna e ingenerata. Contro questa concezione, il cristiano rifiuterà tutte le argomentazioni del rivale con l'obiettivo di fargli ammettere che l'anima umana fu creata *ex nihilo* per opera di Dio. E qui emerge una delle più interessanti specificità del testo: l'approccio antropologico. Il testo confronta tutte le tematiche toccate attraverso l'essere umano, mentre altre questioni di carattere ontologico e cosmologico compaiono solamente in maniera secondaria. La lente attraverso cui osservare la creazione *ex nihilo*, la sostanza, o gli attributi divini, sarà sempre l'uomo e la sua composizione.

Infine, è anche da notare il denso carattere filosofico che la giornata raggiunge in alcuni punti: in essa vedremo utilizzati una grande quantità di nozioni e termini tecnici tipici delle correnti di pensiero tardoantiche. La tecnicità di alcuni argomenti sorprende, vista anche la superficialità con cui il testo li spiega, presupponendo un livello di conoscenze molto elevato per seguire i ragionamenti dei due interlocutori, in particolare

---

<sup>945</sup> Sul mito primordiale manicheo, si veda l'anatema I dei *Capita VII* e soprattutto, la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso; sulla dottrina della Croce di Luce e le anime umane, si veda l'anatema VI dei *Capita VII*.

del cristiano. La presenza di nozioni filosofiche continuerà nelle giornate seguenti, in particolar modo nella seconda.

## LA CREAZIONE DELLE ANIME

Dopo la menzione dedicata agli imperatori e al prefetto, la *Disputatio* inizia *ex abrupto*, con Fotino che domanda se le anime provengano o meno dalla sostanza divina<sup>946</sup>. In questo modo Fotino introduce uno dei dogmi manichei più attestati in assoluto nella polemistica antimanichea in qualsiasi lingua, ossia la consustanzialità dell'anima a Dio. La fama di questo dogma è rilevabile dalle sue molteplici attestazioni: esso compare in diverse opere e autori quali Efrem in siriano<sup>947</sup>, Agostino in latino<sup>948</sup> o gli *Acta Archelai*<sup>949</sup>, Epifanio<sup>950</sup> e Tito di Bostra in greco<sup>951</sup>, tra i tanti esempi possibili. Tra le fonti antimanichee del VI secolo, la stessa credenza compare nei *Capita VII*<sup>952</sup>, nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico<sup>953</sup> o nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>954</sup>, tra gli altri.

La risposta di Paolo si struttura in una distinzione linguistica, tra i concetti di “da dove” (τὸ πόθεν), inteso come “da un sostrato” (ἐξ ὑποκειμένου), e il “da chi” (τὸ ἕκ τινος), inteso come “per opera del creatore” (ὑπὸ τοῦ ποιῶντος). Dopo aver dato un inquadramento generico ai due concetti, Paolo procede a fornire le risposte, ossia 1) le anime non vengono da nessun sostrato precedente (Ὡς ἐξ ὑποκειμένου αἱ ψυχαί, οὔτε ἐκ τῆς θείας οὐσίας οὔτε ἄλλοθεν ποθέν εἰσιν) e 2) le anime esistono per opera del creatore (Ὡς ἐκ τοῦ δημιουργήσαντος, τουτέστιν ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος)<sup>955</sup>. L'intervento di Fotino in seguito a queste due risposte serve a chiarire cosa vuole dire Paolo: le anime

---

<sup>946</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,529A-B).

<sup>947</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,20-25 = Reeves, fr. 72), II, III (ed. Mitchell, pp. 7,7-15, 80,42-48 = Reeves, fr. 74, 75) etc.

<sup>948</sup> Per esempio, Agostino, *Duab.* 1, 1 (ed. Alici, Pieretti, p. 220); id., *c. Fort.* 7 (ed. Alici, Pieretti, p. 276).

<sup>949</sup> Per esempio [Egemonio], *Arch.* VIII, 7 (ed. Beeson, p. 13,8-9) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 7 (ed. Holl, vol. III p. 60,7-8).

<sup>950</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 35,2-37,7 (ed. Holl, vol. III, pp. 74,6-76,30).

<sup>951</sup> Per esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 36,1-2.

<sup>952</sup> Si veda anatema VI dei *Capita VII*, sezione “L'anima manichea”.

<sup>953</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,296-297.

<sup>954</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,207-209.

<sup>955</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,529D); si noti anche la piccola digressione didattica di Paolo: ἔσται γὰρ καταχρηστικώτερον ἢ ἐκ πρόθεσις ἀντὶ τοῦ ὑπό. La discussione sul significato di τὸ ἕκ τινος si ritrova già in Aristotele, *Metaphysica* V, 24, 1023a26-b11. In ambito contemporaneo, si veda la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, che propone la stessa discussione (*Disp. Man.* 43,183-185): Τὸ ἕκ τινος πολλαχῶς λέγεται· ἔστι γὰρ ἐξ ἐμοῦ μὲν ὁ υἱὸς μου ὁμοούσιος ἐμοί, ἐκ δὲ τοῦ τέκτονος τὸ βᾶθρον, ἐκ δὲ τῆς γῆς οἱ καρποί, ἐκ τοῦ βασιλέως δημεύσεις.

sono create *ex nihilo* per opera di Dio (Ὡς ἔουκεν ἐκ μὴ ὄντων τὰς ψυχὰς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γεγονέναι λέγεις)<sup>956</sup>.

Questa risposta introduce uno degli argomenti più utilizzati contro la cosmologia manichea. Il manicheismo concepisce il cosmo a partire dall'esistenza di due Principi fondamentali, Dio e la materia, entrambi eterni e con una sostanza propria. Questa idea dell'eternità presuppone una doppia causalità: le cose che procedono dalla sostanza divina e le cose che procedono dalla sostanza materiale. Il manicheismo a questo punto si spiega come una contrapposizione tra la parte materiale dell'esistenza, e la parte divina, identificata con i frammenti di luce che percorrono la creazione cosmica, tra i quali si annoverano le anime. È questo il fondamento escatologico manicheo: il tempo e la creazione sono legati a questa mescolanza del divino e del malvagio, e così sarà finché tutta la luce non sarà estratta e purificata. Non è strano dunque trovare esempi di difesa della creazione *ex nihilo* delle anime in opere antimanichee, giacché invalida il dogma manicheo su diversi fronti (la concezione di due Principi ingenerati, la sostanza divina che percorre la creazione materiale, il senso escatologico del mito manicheo, l'antropologia dualistica e la divinizzazione di una parte dell'uomo, etc.). Tra questi esempi, si può annoverare Tito di Bostra<sup>957</sup>, mentre in ambito più vicino alla *Disputatio*, la credenza della divinità dell'anima è ridotta all'assurdo, tra gli altri, nei *Capita VII*<sup>958</sup>.

Con il fine di rifiutare la creazione *ex nihilo*, Fotino si basa sull'incapacità di percepire questo fenomeno nella natura, in cui tutto proviene da qualcosa di preesistente:

*X. Πόθεν δὲ ὀρμώμενος λέγεις· μὴ δύνασθαι τι γενέσθαι ἐκ μὴ ὄντων*<sup>959</sup>;

*C. Partendo da dove dici che non è possibile che qualcosa divenga dal non essere?*

***M. Ἐκ τοῦ μὴ ὄρᾶν ποτὲ τοῦτο γενόμενον.***

***M. Dal fatto che talora non si vede che questo succede.***

*X. Παρὰ τίσιν;*

*C. Presso chi?*

*M. Παρ' ἡμῶν τοῖς ἀνθρώποις.*

***M. Presso noi, gli uomini.***<sup>960</sup>

---

<sup>956</sup> *Disp. Phot. I* (PG,88,532A). Sul concetto di *creatio ex nihilo* e le sue implicazioni nella filosofia cristiana, si rimanda allo studio di May, *Creatio ex nihilo*; Per l'analisi del concetto e le sue implicazioni nella polemica antimanichea, si veda Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine*, pp. 65-96, 217-231; anche Stroumsa, Stroumsa, *Aspects of Anti-Manichaean Polemics*, p. 44.

<sup>957</sup> Tito di Bostra, c. *Man. I*, 32. Su questo tema, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 274.

<sup>958</sup> *Anatema VI dei Capita VII*.

<sup>959</sup> ὄντων] ὄντος **Mai**.

<sup>960</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,531A).

È molto interessante notare che la stessa domanda, con la stessa esatta giustificazione (non si vede la creazione *ex nihilo* presso gli uomini) compare nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico:

8. Ἀλλ' ἴσως φήσουσι· καὶ πῶς οἶόν τε ἐξ οὐκ ὄντων τι γεγονέναι; **Οὐδὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων ὄρᾶται γινόμενον.** Πρὸς οὓς ἐστὶν εἰπεῖν· Πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ (Mt. 12:29), ἀλλὰ μόνον τοῖς ἐξ ἀνθρώπων γινομένοις ἐνορῶντες τὸ θεῖον εἶναι τοιοῦτον ὑπειλήφατε.

*Ma ugualmente diranno: e come è possibile che da ciò che non è sia generato qualcosa? Infatti, si vede che niente generato da ciò che non è. Contro costoro si deve dire: "Sbagliate perché non conoscete la potenza di Dio", ma guardando solamente le cose generate dagli uomini supponete che il divino sia qualcosa di questo genere.*<sup>961</sup>

In entrambi i casi, la risposta dei testi muove dalle differenze creative tra Dio e l'uomo. Fotino in più aggiunge un secondo argomento: se qualcosa, infatti, divenisse dal nulla, sarebbe destinata a dissolversi nuovamente nel nulla:

*M. ... εἰ γὰρ γενήσεται τι ἐκ μὴ ὄντων, ἀναλυθήσεται εἰς τὸ μὴ ὄν· πᾶν γὰρ τὸ ἐκ τινος γινόμενον<sup>962</sup>, ἀνάλυσιν εἰς τὸ ἐξ οὗ γεγένηται ἔχει.*

*M. Se infatti qualcosa nascerà dal non essere, si dissolverà nel non essere: infatti, tutto ciò che nasce da qualcosa, si dissolve in quello da dove è venuto.*<sup>963</sup>

Il manicheo continua precisando ulteriormente il suo ragionamento e riportando un termine di lungo percorso nella filosofia com'è quello di sostrato (ὑποκείμενον): le cose generate a partire da un sostrato si dissolvono nel sostrato stesso (Ἐκ τοῦ τὰ ἐξ ὑποκείμενου γενόμενα ἀνάλυσιν εἰς τὸ ὑποκείμενον ἔχειν). La risposta da Paolo si basa sulla differenza tra le creazioni naturali e le creazioni di Dio, in cui non si può applicare la massima espressa dal manicheo:

*... Ὡστε καθάπερ ἡ παραγωγή τῶν ἐκ<sup>964</sup> μὴ ὄντων γεγονότων, οὐ φύσει, ἀλλὰ προαιρέσει τοῦ ποιήσαντος ἐγένετο, οὕτω καὶ ἡ διαμονὴ τῶν γεγονότων<sup>965</sup>, οὐ φύσει, ἀλλὰ τῇ αὐτῇ προθέσει τοῦ ποιήσαντος φυλάττεται ...*

*... Coticché proprio come la creazione delle cose che sono state generate dal non essere esiste non per natura, ma per scelta del creatore, così anche la durata delle*

<sup>961</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106.

<sup>962</sup> γινόμενον] ἀναλύμενον V.

<sup>963</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,532B).

<sup>964</sup> τῶν ἐκ] ἐκ τῶν Mai.

<sup>965</sup> οὐ φύσει – γεγονότων] om. V.

*cose che sono state generate è custodita non per natura, ma per il proposito del creatore ...*<sup>966</sup>

Ciò significa che le anime sono state create staccate da qualche sostrato (Χωρίς τινος ὑποκειμένου ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ γεγονασιν αἱ ψυχαί) ed è precisamente per quello che non si dissolveranno nel nulla (οὐδὲ εἰς τὰ μὴ ὄντα ἀναλυθήσεται)<sup>967</sup>. Di nuovo, la tematica trova riscontro nelle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico, in cui la stessa riflessione compare in bocca ai manichei:

*13. Ἀλλά φησιν· Εἰ ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ κόσμος, εἰς τὸ μηδαμῶς ὄν πάλιν ἀναλυθήσεται. Τὰ γὰρ ἐξ οὐκ ὄντων γινόμενα εἰς τὸ μὴ ὄν ἀναλύονται, ὡς τὰ σχήματα ὑπὸ τοῦ τεχνίτου τοῖς δημιουργουμένοις ἐπιτιθέμενα καὶ τὰ ἔνυλα εἶδη τὰ ὑπὸ τῆς φύσεως παραγόμενα· ταῦτα γὰρ μὴ ὄντα πρότερον, γενόμενα δὲ πάλιν, εἰς ἀνυπαρξίαν χωρήσει διαλυθέντα ἐν τῷ χωρισθῆναι τῆς ὕλης.*

*Ma dicono: se il cosmo è stato generato dal non essere, si disgregherà di nuovo nell'assoluto non essere. Infatti, le cose generate da ciò che non è si disgregano nel non essere, come le figure apposte alle creazioni dall'artefice e le forme materiali modificate dalla natura. Infatti, non esistendo prima queste cose, le cose generate nuovamente procederanno in inesistenza disgregandosi nella divisione dalla materia.*<sup>968</sup>

La risposta di Giovanni si fonda sullo stesso presupposto osservato nella *Disputatio*: se quanto detto si può applicare alle creazioni naturali e umane, non ugualmente si può parlare delle creazioni divine (ἐπὶ δὲ τῶν ἀμέσως ὑπὸ θεοῦ τὸ εἶναι λαχόντων οὐκ ἀληθής)<sup>969</sup>.

Inquadrato così il concetto filosofico generale sulla creazione *ex nihilo*, il dibattito si concretizza sul caso delle anime, che Paolo dimostrerà come create dal nulla attraverso una serie di obiezioni alla loro consustanzialità a Dio. Innanzitutto, il manicheo e il cristiano concordano sul metodo diairetico che seguiranno per indagare l'origine delle anime<sup>970</sup>. Finita la disquisizione, Paolo muove il primo degli argomenti contro la credenza manichea. Dato che i manichei considerano Dio come Principio del bene, la sua caratteristica principale sarebbe l'essere senza peccato (ἀναμάρτητος). Se le anime sono consustanziali a questo Principio, dovrebbero possedere la stessa caratteristica, ma nel mito manicheo esse sono mescolate con la materia malvagia e dunque costrette al peccato:

---

<sup>966</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,532C).

<sup>967</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,533A).

<sup>968</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13, 182-188.

<sup>969</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13, 192-193.

<sup>970</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,533B).

questo comprometterebbe seriamente la credenza nella consustanzialità delle anime a Dio (X. Καὶ ἡ ψυχὴ ἄρα ὁμοίως, ἢ ἁμαρτάνει τινὲ τρόπον;)<sup>971</sup>. L'argomento, in ultima istanza, deriva dall'incapacità manichea di concepire un Principio del bene immutabile: in caso le anime fossero consustanziali a Dio, in nessun modo quest'ultimo potrebbe restare immutabile. L'argomento del "Dio mutevole" manicheo è ampiamente attestato nella polemistica, trovando diverse applicazioni nella maggior parte degli *antimanichaica*<sup>972</sup>. Nel caso concreto dell'assenza di peccato, la stessa idea può ritrovarsi, ad esempio, in Tito di Bostra<sup>973</sup>.

Il manicheo, come quasi sempre in tutta la *Disputatio*, è incapace di contro argomentare la proposizione del cristiano. Il manicheo giustifica il suo silenzio palesando le sue condizioni: si troverebbe infatti incatenato durante il dibattito (Δέδεμαι ἐν δεσμοῖς)<sup>974</sup>. Nel portare avanti la conversazione, Paolo, approfittando del lamento del manicheo riguardo al suo stato, muove subito tre argomenti contro la concezione manichea del corpo: se il corpo, secondo i manichei, è abbassamento (ταπείνωσις) e afflizione (θλίψις), l'essere in catene dovrebbe permettere all'anima di elevarsi e ragionare meglio. L'argomento di Paolo è riconducibile, in ultima istanza, a un ragionamento comune ai vari *antimanichaica* precedenti e contemporanei: se il corpo è malvagio, qualsiasi avvenimento cattivo che accadesse su di esso sarebbe paradossalmente buono<sup>975</sup>. Lo stesso argomento si ritrova in Tito di Bostra, nel libro II, nel lungo *excursus* (15-29) a proposito del carattere dei mali umani, riguardo ai concetti di guerra e morte<sup>976</sup>. È curioso notare che l'argomento di Tito consiste precisamente nell'utilizzare contro la concezione manichea una citazione attribuita allo stesso Mani, ovvero che la morte "slega l'anima" dalla materia e dal corpo:

<sup>971</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,533C-D).

<sup>972</sup> Per alcuni esempi, si vedano Serapione di Thmuis, *c. Man.* XXXIV,8; [Egemonio], *Arch.* XXVI, 4-5 (ed. Beeson, p. 39,16-23); Tito di Bostra, *c. Man.* I, 7,1-2; Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 7 (ed. Holl, vol. III, pp. 36,23-37,3); Simplicio, *in Epict.* XXXV,38-44; [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 59,254-269.

<sup>973</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 28,12-15: θεὸν δὲ μὴ δυναθῆναι μήτε τὸν ἴδιον τόπον ἕτερόν τινα τρόπον δραστηρίως ἐξελῆσθαι, μήτε τὸ ἀναμάρτητον γοῦν ἑαυτῷ πρεπόντως τῆ φύσει τηρῆσαι.

<sup>974</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,533D).

<sup>975</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,533D-536A).

<sup>976</sup> Gli altri temi analizzati sono la ricchezza e la povertà, la malattia e la salute e la dominazione dei giusti dagli ingiusti.

*Πῶς δ' ἂν τὸν θάνατον κακίσαι δυνηθεῖεν, ἀπολύοντά γε τῆς ὕλης κατὰ τὸν λόγον τοῦ ἀπατεῶνος τὴν ψυχὴν;*

*Come potrebbero rimproverare la morte, “dal momento che (essa) slega appunto l'anima dalla materia”, secondo il discorso dell'ingannatore?*

...

*Ἄγαθοῦ τοίνυν εὕρισκομένου, οὐχὶ μόνον μὴ κακοῦ, τοῦ θανάτου, οὐ κατὰ τὸν μανέντος λόγον, ὡς ἀπολύοντος τῆς μὴ οὔσης ὕλης τὴν ψυχὴν ...*

*Dunque, rivelandosi la morte come un bene, e non solo come un male, non secondo il discorso del folle, perché “slega l'anima dalla materia”, che non esiste ...<sup>977</sup>*

Simili (ma non uguali) riduzioni all'assurdo si trovano in altri testi degli *antimanichaica* greci. Epifanio si domanda, per esempio, perché Gesù non uccise la parte demoniaca dell'uomo (il corpo) per salvare le anime, riportando l'esempio della resurrezione di Lazzaro come prova dell'incoerenza della concezione manichea<sup>978</sup>. In ambito contemporaneo, la stessa idea è utilizzata nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, dove il cristiano si domanda come i manichei possano considerare malvagia la malattia e la morte del corpo, visto che queste permetterebbero la libertà dell'anima:

*21. ὍΡΘ. Τί γὰρ κακὰ νομίζεις τὰς νόσους καὶ τὸν θάνατον; Καίτοι θάνατος μὲν ἐλευθεροῖ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ τοῦ δεσμοῦ τῆς ὕλης ἀπαλλάττει, νόσος δὲ πάλιν τήκει τὸ σῶμα, ὅπερ σῶμα σὺ νομίζεις κακὸν ὑπάρχειν.*

*21. Ort. Perché consideri mali le malattie e la morte? Veramente la morte allontana dalla catena della materia e libererà l'anima del corpo, mentre che la malattia a sua volta consuma il corpo, corpo che di fatto tu consideri che sia malvagio.<sup>979</sup>*

In maniera analoga, anche Filopono, nella sua digressione antimanichea del *De opificio mundi*, muove la stessa argomentazione, applicandola alla generazione e alla corruzione del corpo:

*εἰ δὲ πονηρὸν ἢ γένεσις διὰ τὸ συνδεῖν τῷ σώματι τὴν ψυχὴν, ἀγαθὸν ἢ φθορὰ λύουσα ταύτην ἀπὸ τοῦ σώματος.*

*Se dunque la genesi è un male per il legare l'anima al corpo, un bene è la corruzione che slega questa dal corpo.<sup>980</sup>*

<sup>977</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 23,7-8, 30-33.

<sup>978</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 37, 1-5 (ed. Holl, vol. III, p. 76,8-21).

<sup>979</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 21,106-109.

<sup>980</sup> Filopono, *Opif.* VII, 11 (ed. Reichardt, p. 302,5-7).

Quest'ironia viene approfondita con un secondo argomento, grazie all'informazione data su Fotino: il suo rango di maestro all'interno della Chiesa manichea (X. Μανιχαίων ὑπάρχεις διδάσκαλος; Μ. Καὶ εἰμὶ καὶ ὁμολογῶ)<sup>981</sup>, seconda carica nella gerarchia ecclesiastica dopo lo stesso capo (ἀρχηγός)<sup>982</sup>. Nonostante ciò, è difficile sapere se la menzione di Fotino come maestro rivesta in questo caso una qualificazione tecnica o invece sia un'allusione generica: all'inizio della conversazione, tanto Fotino quanto Paolo erano stati denominati "maestri"<sup>983</sup>. Nonostante ciò, sembra più probabile che in questo caso l'allusione sia fatta in senso "tecnico", giacché Paolo approfitta per domandare, ironicamente, se i maestri manichei soffrono<sup>984</sup>, chiaramente in allusione al distacco dal mondo fisico che gli eletti manichei predicano per sé stessi<sup>985</sup>. Infine, la serie di battute ironiche del cristiano si conclude con il paragone con l'apostolo Paolo:

X. Εἶχεν ὁ μακάριος Παῦλος ὁ ἀπόστολος ἐπικουρίαν ἀρχόντων<sup>986</sup> ὅταν δεσμοῖς περιεβέβλητο, ἢ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ταύτην ἡμέλιση τῆς οἰκείας διδασκαλίας ἐν δεσμοῖς ὄν;

C. Riceveva un aiuto dagli arconti il beato Paolo apostolo quando era stato circondato da catene o, per non riceverlo, trascurò il proprio insegnamento, essendo in catene?<sup>987</sup>

La figura dell'apostolo costituisce un modello per la figura di Mani, ed è l'autore neotestamentario più apprezzato nella religione manichea. Nonostante ciò, e sebbene il carattere rivelatorio degli scritti paolini sia accettato tra i manichei, questo carattere è limitato. Mani si situa così come un purificatore delle parti corrotte nella rivelazione neotestamentaria, creando il contesto esegetico adeguato alla numerosa produzione paolina manichea<sup>988</sup>. È interessante constatare che questo paragone polemico con Paolo

<sup>981</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,536A).

<sup>982</sup> Su questo tema, si veda l'anatema II dei *Capita VII*, a proposito dei ranghi della Chiesa manichea.

<sup>983</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,529A).

<sup>984</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,536A).

<sup>985</sup> Su questo tema, l'anatema VII dei *Capita VII*, a proposito delle pratiche "dell'astensione" manichee.

<sup>986</sup> ἀρχόντων] om. V.

<sup>987</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,536A).

<sup>988</sup> Sulle lettere paoline e i manichei, si veda C. P. Bammel, *Pauline exegesis, Manicheism and philosophy in the early Augustine*, in L. R. Wickham, C. P. Bammel (a cura di), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to Christopher George Stead in Celebration of his Eightieth Birthday 9th April 1993* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 19), Leiden – New York – Köln, Brill, 1993, pp. 1-25; R. Falkenberg, *The Old and New Human Being: A Pauline Concept in Manichaean Texts*, in E.-M. Becker, J. Dietrich, B. K. Holm (a cura di), *“What is Human?” Theological Encounters with Anthropology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, pp. 155-168; Moiseeva, *The Old Testament*; BeDuhn, *Manichaean Biblical*. Si veda anche il terzo giorno della *Disputatio*.



sembra preannunziare il terzo giorno della *Disputatio*, che come vedremo, sarà interamente dedicato all'esegesi paolina.

Finito lo spunto polemico, Paolo il Persiano inizia con la seconda dimostrazione della creazione *ex nihilo* delle anime, basata sull'indivisibilità della sostanza divina, e sfruttando uno dei più noti argomenti della polemistica antimanichea:

*C. Ἡ θεία οὐσία ἀμέριστός ἐστιν· αἱ δὲ ψυχαὶ μέρη τῆς θείας οὐσίας εἰσὶ καθ' ὑμᾶς· ἢ τοίνυν ἡ ἀμέριστος οὐσία μερισθήσεται, ὅπερ ἄτοπον, ἢ οὐκ εἰσὶ τῆς θείας οὐσίας αἱ ψυχαί.*

*C. La sostanza divina è indivisibile: le anime sono parte della sostanza divina secondo voi: o allora l'indivisibile sostanza divina sarà stata divisa, ciò che di fatto è assurdo, o le anime non sono della sostanza divina.*

...

*M. Τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ ἀμέριστός ἐστιν ἡ θεία οὐσία, τῷ δὲ τῆς οἰκονομίας λόγῳ μεριστή.<sup>989</sup>*

*M. Riguardo alla sostanza, la sostanza divina è indivisibile; riguardo all'economia è divisibile.*

*X.<sup>990</sup> Τίνι οὖν λόγῳ ἡ θεία οὐσία ἐμερίσθη, ἀμέριστος ὑπάρχουσα;*

*C. Per quale ragione dunque, la sostanza divina fu divisa, pur essendo indivisibile?<sup>991</sup>*

Come si può osservare, il procedere di Paolo è volto a portare il manicheo verso l'assurdo, facendolo arrivare a una incongruenza rispetto alla sostanza divina. Se l'essere indivisibile (ἀμέριστος) è attributo della sostanza di Dio, allora sarebbe impossibile che essa sia stata divisa. L'argomento è attestato già Alessandro di Licopoli, che si sorprende del fatto che i manichei taglino la sostanza divina in parti (ἐγὼ δὲ παρὰ πάντα ταῦτα θαυμάζω πῶς οὐκ αἰσθάνονται σωματικὴν ποιοῦντες τὴν θεϊαν δύναμιν καὶ τέμνοντες καθάπερ τὰ μέρη)<sup>992</sup>. La stessa idea è criticata da Tito di Bostra (εἰ μὲν ἀσώματος ἦν, τομὴν οὐδεμίαν ὑπεδέξατο)<sup>993</sup>, mentre in ambito contemporaneo, il Dio diviso manicheo è trattato anche nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>994</sup>. La divisione tra diversi λόγοι – quello dell'οὐσία indivisibile, quello dell'οἰκονομία divisibile – proposta dal manicheo non risolve l'incongruenza e Fotino è, di nuovo, incapace di trovare una risposta alla

<sup>989</sup> Τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ – μεριστή] om. S.

<sup>990</sup> X.] M. S.

<sup>991</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,536B-C).

<sup>992</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* XX (ed. Brinkmann, p. 28,1-5).

<sup>993</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* I, 26,1-6.

<sup>994</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 5,21-22, 59,254-269.

contro argomentazione del cristiano. Nonostante ciò, l'introduzione del piano divino (οἰκονομία), sebbene non serva all'argomentazione del manicheo, serve a Paolo per introdurre un nuovo tema di critica nella conversazione, sul mito primordiale manicheo:

*X. Παρὰ τοῖς Μανιχαίοις μία μὲν ἀρχὴ ἐστὶν ἀγαθὴ, ἑτέρα δὲ κακὴ· αἰδιοὶ τε ἀμφότεραι· χρόνῳ δὲ μανία τις καὶ πόλεμος μεταξὺ τούτων τῶν ἀρχῶν συνέστη· οὐ τῇ τῶν ἑκατέρων προαιρέσει, ἀλλὰ τῇ τῆς κακίας ἀρχῇ· κατ' αὐτοὺς γὰρ ἐκείνη ἠθέλησεν<sup>995</sup> **θεασαμένη τὸ τοῦ ἀγαθοῦ φῶς ἀρπάσαι καὶ παρασλεύειν τὴν ἐκείνου βασιλείαν· θεασάμενος δὲ<sup>996</sup> ὁ ἀγαθὸς θεὸς τὸν ἐπικείμενον, καὶ ὡς εἰ μὴ κινηθεῖ, καὶ πρὸς ἑαυτὸν γένηται, ἐπιβουλευθήσεται ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, ἐβουλεύσατο τοιαύτην βουλὴν καθ' ἑαυτὸν ὧν· ὡς ἂν<sup>997</sup> **προβάλλῃ μέρη τινὰ ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας, καὶ ῥίψῃ, τῇ<sup>998</sup> ἐναντία ἀρχῇ· ὃ δὴ καὶ πεποίηκεν· ἡ δὲ λαβοῦσα τὰς θείας μοῖρας, ὡς Μανιχαῖοι γε ὀνομάζουσιν, εἴτε **μέρη**, εἴτε **υἱεῖς<sup>999</sup>**, εἴτε **τμήματα**, εἴτε ἄλλως πῶς θέλουσι λέγειν, κατῆει<sup>1000</sup> ἐπὶ τὸν ἴδιον βυθὸν** ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ τὰ θεῖα τμήματα<sup>1001</sup>· αὕτη οὖν ἐστὶν ἢ παρὰ τῷ ἀντιλέγοντι καὶ τοῖς Μανιχαίοις οἰκονομία, ...***

*C. Presso i manichei c'è un Principio del bene, altro del male, ed entrambi (sono) eterni: in un tempo sorse una certa follia e una guerra tra questi Principi: non per scelta di uno dei due, ma per il Principio del male: infatti, secondo loro, quest'ultimo desiderò, **avendo visto la luce del bene**, rapire e scuotere fino alle fondamenta il regno dell'altro. Il Dio buono, avendo visto l'imminente, sia come se non si fosse mosso sia come se fosse presso di sé (presso sé stesso), sarebbe stato attaccato dal suo contrario, decise (per questa ragione) essere di tale opinione presso di sé: come se **emanasse una certa parte dalla propria sostanza** e la gettassi al Principio contrario, e quello ha fatto. **Egli** (il Principio del male), **avendo presso le parti** (μοῖρα) **divine**, come le chiamano i manichei, sia "**parte**" (μέρη), sia "**figli**", sia "**tagli**", sia in qualunque modo vogliono chiamarle, **discendeva verso il proprio abisso**, avendo in sé i tagli divini. Dunque questa è l'economia presso l'avversario e i manichei, ...<sup>1002</sup>*

Come già detto<sup>1003</sup>, il mito si ritrova in altre esposizioni (parziali o complete), per esempio in quelle di Tito di Bostra<sup>1004</sup> e Teodoreto di Cirro<sup>1005</sup>. In fonti contemporanee, si devono ricordare il racconto pervenuto nell'*Homilia* I Giovanni il Grammatico<sup>1006</sup>, il

<sup>995</sup> ἠθέλησεν] ἢ θέλησις **Mai**.

<sup>996</sup> δὲ] om. **Mai**.

<sup>997</sup> μὴ add. **S**.

<sup>998</sup> τῇ] om. **S**.

<sup>999</sup> υἱεῖς] ὡς εἶς **Mai**.

<sup>1000</sup> κατῆει] εἰσήει **Mai**.

<sup>1001</sup> εἴτε ἄλλως πῶς θέλουσι λέγειν add. **S**.

<sup>1002</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,536C-537A).

<sup>1003</sup> Sul mito primordiale manicheo, si vedano le sezioni apposite nell'anatema I dei *Capita VII* e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>1004</sup> Tito di Bostra, c. *Man. I*, 17,6-19.

<sup>1005</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer. I*, 26 (PG 83,377C-D).

<sup>1006</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. I*, 4,55-61, 17,268-270.

racconto dei *Capita VII*<sup>1007</sup> e (soprattutto) quello raccolto nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso contro un manicheo (ragguardevole per la sua completezza)<sup>1008</sup>.

Bisogna notare come al mito manicheo riportato da Paolo il Persiano manchino una serie di caratteristiche presenti nelle altre fonti sopracitate. Manca il vocabolario tecnico osservabile altrove, come i concetti di inghiottimento (κατάποσις) e mescolanza (σύγκρασις). Mancano anche le metafore di caccia e pesca<sup>1009</sup>, tipiche delle esposizioni del mito manicheo (δέλεαρ, ἄγκιστρον, θηρίον etc. Si segnala l'eccezione dei *Capita VII* su questo punto), e nozioni più generali, ma tenute in conto nel racconto del mito manicheo, come il carattere disordinato (ἀταξία) del movimento del Principio del male. Nonostante ciò, rimane in comune l'osservazione della luce (... θεασαμένη τὸ τοῦ ἀγαθοῦ φῶς ...) da parte del male, perno che sviluppa i suoi movimenti da una prospettiva accidentale a una scelta cosciente che muove guerra contro il Principio del bene<sup>1010</sup>.

Allo stesso tempo, questa versione del mito presenta due caratteristiche particolari, facilmente ritrovabili nelle fonti manichee. Innanzitutto Paolo sa identificare la metafora familiare manichea: il rapporto tra il Principio del bene e le sue emanazioni è quello di un Padre con i suoi figli: così, il Padre della Grandezza emanò la Madre della Vita, che a sua volta emanò il Primo Uomo, e quest'ultimo le cinque entità conosciute come i Cinque Splendori Intellettuali, conosciuti anche come i Cinque Figli del Primo Uomo. Con il riferimento ai "figli" (υἱεῖς) del Padre il riferimento di Paolo sembra essere al Primo Uomo e ai Cinque Splendori<sup>1011</sup>.

Secondo, il legame del Principio del male con il fondo o l'abisso (βυθός). Questo legame s'inserisce dentro della doppia divisione precosmica predicata dal manicheismo. Da un lato, i manichei assegnano il nord, l'est e l'ovest al Principio del bene, mentre il sud è assegnato al Principio del male<sup>1012</sup>. Dall'altro, l'alto è associato al bene, mentre il

---

<sup>1007</sup> Si veda anatema I dei *Capita VII*.

<sup>1008</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,9-12, 3,13-19, 13,75-76, 58,245-253; si veda la sezione apposita nel commento della *Disputatio*.

<sup>1009</sup> Su questo tema, si veda il commento della *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>1010</sup> Su questo tema, si veda Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 164,10-18).

<sup>1011</sup> Su questo tema, si veda la sezione "Le figure mitologiche" del commento all'anatema III dei *Capita VII*.

<sup>1012</sup> Sulla divisione primordiale dello spazio, si veda la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso e l'*excursus* antimanicheo di Simplicio (sezione "La raffigurazione del male").

basso è associato al male<sup>1013</sup>. Il legame tra l’“abisso” e le “profondità” con il male trova pertanto riscontri tanto nelle fonti manichee<sup>1014</sup> quanto nelle fonti antimanichee<sup>1015</sup>.

Una volta esposto il mito, il cristiano anticipa una critica a partire dal rapporto di forze tra il male e il bene: Come Dio, essendo onnipotente, potrebbe essere intimorito dall’altro Principio?<sup>1016</sup>. In ultima istanza, l’argomento di Paolo si riconduce all’archetipo del Dio “debole” o “intimorito” rappresentato dai manichei, palesato come un assurdo: come potrebbe il bene, essendo il più forte, essere intimorito dal male fino al punto di sacrificare un frammento di sé? La critica raccolta è una delle più attestate nella polemica antimanichea, e appare con moltissime varianti, come nel *Contra Manichaeos* di Serapione di Thmuis<sup>1017</sup>, negli *Acta Archelai*<sup>1018</sup>, nel *Panarion* di Epifanio<sup>1019</sup>, nell’opera di Tito di Bostra<sup>1020</sup>, nel racconto del mito manicheo conservato da Teodoreto di Cirro<sup>1021</sup>, nel racconto di Simplicio<sup>1022</sup>, o nella *Disputatio* di Giovanni l’Ortodosso<sup>1023</sup>, tra gli altri.

### La sensorialità e il Dio dei manichei

Infine, e dopo una serie di piccoli argomenti complementari<sup>1024</sup>, Paolo introduce l’ultima discussione della prima giornata, quello che è probabilmente il punto più interessante, ossia il rapporto tra Dio, anima e sensorialità:

X. ... ἔτι ὁ Θεὸς οὐδαμῶς αἰσθήσεων, τουτέστιν ὄψεως, ἀκοῆς, ἀφῆς<sup>1025</sup>, ὀσφρήσεως<sup>1026</sup>, γεύσεως χρῆζει, εἰς ἐκτέλεσιν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν, αἱ δὲ ψυχὰι χρῆζουσιν· αἱ ψυχὰι ἄρα οὐκ εἰσὶν τῆς θείας οὐσίας.

<sup>1013</sup> Sulla divisione alto / basso, si veda Bennett, *Iuxta Unum*, pp. 74ff.

<sup>1014</sup> Per alcuni esempi, si vedano *I Ke.* 17 (56,25-27), 23 (68,22), 29 (102,22-25), 52 (128,3-8), 66 (164,30-33); *Salt. Bema* 219 (2,3), 220 (3,24-25), 223 (10,9).

<sup>1015</sup> Si vedano alcuni esempi in Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 5,11-13); Serapione di Thmuis, *c. Man.* XXIX,48-49; Tito di Bostra, *c. Man.* I, 9,23-26; Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 166,1-3).

<sup>1016</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,537A-B).

<sup>1017</sup> Serapione di Thmuis, *c. Man.* XXXII,1-5.

<sup>1018</sup> [Egemonio], *Arch.* XXVIII, 13 (ed. Beeson, p. 42,9-13).

<sup>1019</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 64, 2-3 (ed. Holl, vol. III, p. 103,19-28).

<sup>1020</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 41,9-12.

<sup>1021</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C).

<sup>1022</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,38-44.

<sup>1023</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 25,133-139.

<sup>1024</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,538B-C).

<sup>1025</sup> ἀφῆς] om. **Mai**.

<sup>1026</sup> ἀφῆς, ὀσφρήσεως] ὀσφρήσεως, ἀφῆς **S**.

C. ... E ancora, Dio in nessun modo ha bisogno dei sensi, cioè della vista, dell'udito, dell'olfatto, del tatto, del gusto, per il compimento delle proprie attività, mentre le anime ne hanno bisogno: le anime allora non sono di sostanza divina.<sup>1027</sup>

L'introduzione del cristiano, sebbene appaia casuale, apre l'ultima grande tematica della giornata, giacché permette d'iniziare una digressione sulla sensibilità, l'anima, è Dio. Il manicheo afferma che l'anima era parola, udito, vista, tatto, gusto e odore e, di conseguenza, anche Dio sarà tutte queste cose, essendo l'anima parte della sostanza divina:

M. *Ἡ ψυχὴ πάλαι λόγος ἦν, καὶ ἀκοὴ ἦν, καὶ ὄψις ἦν, καὶ γεῦσις ἦν, καὶ ἀφῆ ἦν*<sup>1028</sup>.  
*νῦν δὲ ἐν τῷ σώματι καταβληθεῖσα, γέγονεν ἀκουστικὴ ἐξ ἀκοῆς, καὶ λογικὴ ἐκ λόγου, καὶ ἀπτικὴ ἐξ ἀφῆς, καὶ ὀσφραντικὴ ἐξ ὀσφρήσεως.*

M. *L'anima anticamente era parola, ed era udito, ed era vista, ed era gusto, ed era tatto: adesso, essendo stata inserita nel corpo, è divenuta acustica dall'udito, logica dal logos, tangibile dal tatto, e olfattiva dall'olfatto.*

...

M. *Καὶ ὁ θεὸς λόγος, καὶ ἀκοή, καὶ τὰ λοιπὰ ἐστίν*<sup>1029</sup>. *καὶ ἡ ψυχὴ πρὶν ἢ καταβληθῆν ἐν τῷ σώματι, τοιαύτη ἦν οἷα*<sup>1030</sup> *καὶ ὁ θεὸς ἐστίν.*

M. *E Dio è parola, e udito, e le altre cose: e l'anima prima di essere stata inserita nel corpo, era proprio così come Dio.*<sup>1031</sup>

La risposta da Paolo muove dal fatto che le percezioni sensibili sono percezioni di qualcosa preesistente alla sensazione stessa, e ciò implicherebbe che c'è qualcosa più antico di Dio: ci sarebbe pertanto un principio anteriore a Dio stesso<sup>1032</sup>.

Il concetto di una sostanza divina sensibile e percepibile è interessante perché è, di fatto, un mitema con molti riscontri all'interno della dottrina manichea. Secondo il manicheismo, il divino permea ogni parte del cosmo materiale (Croce di Luce), e le percezioni buone o gradevoli della natura sono precisamente assegnate alla parte del Principio del bene che dimora nei diversi elementi costitutivi di essa:

---

<sup>1027</sup> *Disp. Phot. I (PG 88,537C).*

<sup>1028</sup> *καὶ γεῦσις ἦν, καὶ ἀφῆ ἦν] om. S.*

<sup>1029</sup> *ἐστίν] ἐστι V.*

<sup>1030</sup> *ἦν οἷα] ἐστίν οἷα V, ἦν οἷος Mai.*

<sup>1031</sup> *Disp. Phot. I (PG 88,537C-D).*

<sup>1032</sup> *Disp. Phot. I (PG 88,537C).*

*The smoke mingled with the air: vitality and spirit derive from the air, but destruction derives from the smoke. The fire mingled with the fire: destruction and flame derive from the fire (of Darkness), but illumination and usefulness derive from the fire (of Light). Light and darkness mingled, and from them resulted dense visible substances like gold, silver, stone, dirt, and similar stuff. That which has beauty, clarity, and utility stems from Light, and that which has the contrary stems from Darkness. The hot wind mingled with the wind, and the fog with the water: those things which are beneficial come from Light, and those things which are harmful come from Darkness.*<sup>1033</sup>

Nel trattamento quasi materiale che i manichei assegnano al divino, esso è, di conseguenza, percepibile attraverso i nostri sensi. Nelle fonti manichee, possiamo ritrovare diverse ammonizioni indirizzate a tenere lontane le percezioni sensoriali del Principio del male. Infatti l'attività del Noûç sull'umano al quale arriva la gnosi è precisamente il dono della capacità di potere percepire sensorialmente il divino:

*Guide my eyes that they look no evil look.*

*Guide my ears that they hear not a [ . . . ] word.*

*Guide my nostrils that they smell not the stink of lust.*

*Guide my mouth that it utter no slander.*

*Guide for me my hands that they serve not Satan.*

*Guide for me my heart that it do (?) no evil at all.*

*Guide for me my spirit in the midst of the stormy sea.*

*Guide my New Man for it wears (?) the mighty image*

*Guide my feet that they walk not in the way of Error.*

*Guide my soul that [ . . . ] sin.*<sup>1034</sup>

*So, now, bec[ause] the b[olt]s to the body of the righteous person are in the hands of the Light M [in]d within, he is open [to receive] i[n] all that is pleasing to God. He is op[en to take] i[n] by his eyes the visions of lov[e ...] and righteousness.*<sup>1035</sup>

<sup>1033</sup> 'Abd al-Jabbār, *Mughnī*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 198; si veda anche al-Nadīm, *Fihrist IX*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 170; Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa'l-niḥal*, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 204-205.

<sup>1034</sup> *Salt. Σαρακοστῶν* (150,23-31); sull'enumerazione dei sensi nelle fonti manichee copte, si veda Säve-Söderbergh, *Studies*, p. 98-105.

<sup>1035</sup> *1Ke.* 56 (142,26-31), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 149; su questo tema, si veda BeDuhn, *The Manichaean Body*, pp. 101ff.

È logica, in vista di questa concezione, la rappresentazione del Principio del bene associato a qualità sensoriali gradevoli, mentre il Principio del male a qualità negative:

*Now, there are five great light lim[bs] in each one [ ...] five grea[t] springs of praise gush for[th ... ] five great [ ... ] lig[ht ... ]*

*The first is his light that enlig[htens ... ] it gushed forth from him and pour[ed ... ] a[ll] aeons.*

*The second is the perfume of the [ ...] and pervades all the aeons of greatness.*

*The third is his living voice of [ ...] all his aeons [ ...]*<sup>1036</sup>

...

*The second night is Matter, the sculptress [ ... ] who has sc[ul]pted ... a[nd] the entire [ru]ling-power that is in the worl[ds of darkness]. She has fashioned it in five sense organs, five [male] and five female, two per world;*<sup>1037</sup>

Questa concezione “sensoriale” di Dio che i manichei propongono trova alcuni riscontri tra gli *antimanichaica* in diverse lingue. Questo è il caso di autori quali Efrem<sup>1038</sup> ma, soprattutto, Agostino. Nel *De moribus Manichaeorum* troviamo lunghissime digressioni sulla sensorialità del divino nel manicheismo, a proposito del regime dietetico manicheo. Conseguentemente all’onnipresenza del divino in ogni entità materiale, il regime dietetico del manicheismo è creato in base alla maggiore ingestione possibile di alimenti con preponderanza di elementi luminosi<sup>1039</sup>. Ecco uno dei brani più espliciti al riguardo:

*Primo enim quaero, unde doceatis in frumentis et legumine et oleribus et floribus et pomis inesse istam nescio quam partem Dei. Ex ipso coloris nitore inquirunt, et odoris iucunditate et saporis suavitate manifestum est; quae dum non habent putria, eodem bono sese deserta esse significat. Non pudet Deum naso et palato inventum putare?*

*In primo luogo vi chiedo da quale fonte sapete che nel frumento, nei legumi, nelle verdure, nei fiori e nella frutta sta chiusa non so quale parte di Dio? Ciò appare manifesto, voi dite, dallo stesso splendore del colore, dalla gradevolezza dell’odore, dalla soavità del sapore. E siccome le cose putride non hanno queste qualità, è segno che esse sono state abbandonate da quel medesimo bene. Non provate vergogna a pensare che Dio si scopra con il naso e con il palato?*<sup>1040</sup>

---

<sup>1036</sup> *1Ke.* 21 (64,25-34), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 67. L’elenco, pur essendo danneggiato, continua con altri due punti.

<sup>1037</sup> *1Ke.* 4 (26,11-15), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 30.

<sup>1038</sup> Per esempio, Efrem, *Hyp.* II (ed. Mitchell, pp. 31,10-32,23 = Reeves, fr. 31, 97).

<sup>1039</sup> Su questo tema, si veda BeDuhn, *The Manichaean Body*, pp. 163-208; id., *The Metabolism of Salvation*, pp. 18-26; si veda anche il secondo giorno della *Disputatio*, a proposito dell’approccio fisiologico al male.

<sup>1040</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 16,39 (ed. e trad. Alici, Pieretti, pp. 158-159); si veda anche la descrizione del Dio manicheo fatta da Agostino in *c. Faust.* XV, 5 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 250-253). Sulla sensorialità del divino, i manichei e Agostino, si veda J. Van Oort, *God, memory and beauty: A*

È curioso constatare che lo stesso approccio “sensoriale” e “fisiologico” che il manicheo dimostra in questo discorso si troverà applicato anche per il male. Come vedremo nel secondo giorno, anche il male, nel discorso manicheo, è percepito attraverso diverse secrezioni corporee.

Di fronte al silenzio del manicheo (Σιωπήσας δὲ κἀνταῦθα ὁ Μανιχαῖος οὐδὲν ἀπεκρίνατο) Paolo approfitta per muovere un ultimo argomento, a proposito della metafora dei raggi e il sole per spiegare la provenienza divina dell’anima. Il rifiuto di Paolo muove dalla contraddizione tra la metafora e il dogma manicheo: a differenza del disco solare, che è causa dei raggi ed essi coesistono con il primo, le anime provengono da Dio (secondo i manichei) a causa dell’economia divina, e non coesistono eternamente con Lui. Inoltre, il dogma manicheo propone, come *leitmotiv* della sua escatologia, il ritorno del divino imprigionato nella materia verso il Principio del bene<sup>1041</sup>, mentre i raggi non si dissolvono nella sostanza del disco solare<sup>1042</sup>. Finito questo breve *incipit*, Paolo può concludere che se l’anima non proviene da qualche sostrato precedente, né dalla sostanza divina, né è per sé stessa eterna, l’unica opzione rimanente è quella della creazione *ex nihilo*, terminando così il primo giorno del dibattito.

## CONCLUSIONI

Come abbiamo visto, la discussione è articolata in termini filosofici. Le informazioni religiose compaiono sotto nozioni generali di filosofia astratta. È un buon esempio di questo la prima metà del dibattito, in cui sono contrapposte le nozioni generali che inquadrano il dibattito del resto della *Disputatio*: la creazione *ex nihilo* e la creazione volitiva (cristiano) contro l’eternità e la costrizione naturale (manicheo). Certamente, le idee manichee qui esposte non sono contrarie ai dogmi della religione; nonostante tutto, non c’è in nessun momento qualche esempio concreto e specifico del manicheismo sul quale applicare le nozioni generali. È interessante notare che diversi argomenti del manicheo in questa parte più generale sono esattamente uguali ad altri testi degli *antimanichaica* greci contemporanei. In maniera concreta, ci sono due degli argomenti

---

*Manichaean analysis of Augustine's Confessions, Book 10, 1-38*, in J. van Oort (a c.), *Augustine and Manichaean Christianity*, pp. 155-175 (soprattutto pp. 166-174).

<sup>1041</sup> Su questo tema, si veda l’analisi dell’*excursus* antimanicheo di Simplicio a proposito dell’escatologia manichea (sezione “Il mito primordiale: il bene, il male e le anime umane”).

<sup>1042</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,540A).



usati da Fotino per rifiutare la creazione *ex nihilo* che trovano un esatto riscontro nelle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico: l'incapacità di percepire questo fenomeno nella natura e nelle creazioni umane (Ἐκ τοῦ μὴ ὄρᾶν ποτὲ τοῦτο γινόμενον)<sup>1043</sup>, e la premessa che se qualcosa fosse creato *ex nihilo*, si dissolverebbe nel nulla (εἰ γὰρ γενήσεται τι ἐκ μὴ ὄντων, ἀναλυθήσεται εἰς τὸ μὴ ὄν)<sup>1044</sup>.

Lo stesso accade, grosso modo, con la seconda (e più importante) parte del dibattito, in cui la discussione sulla creazione viene applicata al caso concreto delle anime umane. Sarà il cristiano a portare il ruolo propositivo, esponendo diversi argomenti attraverso i quali si dimostra che le anime non provengono dalla sostanza divina. Il primo di essi è un tema ben attestato in altri testi antimanichei: il ruolo dell'anima nel peccato. Se infatti le anime partecipano al peccato, e allo stesso tempo provengono dalla sostanza del Dio buono, Dio sarebbe partecipe del male, incorrendo in un assurdo che la teologia manichea non può accettare in nessun modo. È questo uno dei punti in cui si sente di più la mancanza di dogmi manichei concreti. La visione del dogma manicheo che offre il cristiano, corrispondente con le esposizioni di altre fonti antimanichee, è soltanto parziale, giacché il manicheismo non rifiuta del tutto la partecipazione dell'anima al peccato, come vedremo nel secondo giorno del dibattito. Nonostante ciò, Fotino non approfondisce la tematica, e non contro argomenta nulla, alludendo alla sua situazione fisica (trovandosi in catene). Rientrano qui una serie di battute che si staccano dalla filosofia per aprire una sezione polemica. *In primis*, Paolo allude al fatto che i manichei, che disprezzano il corpo umano, non dovrebbero rammentarsi dei mali che su di esso accadono. Questo spunto è approfondito con la menzione al rango di maestro (che in teoria ostenta Fotino), continuando la digressione polemica, con Paolo che si domanda, in modo ironico, se i maestri manichei siano in grado di soffrire. Inizia poi un paragone con l'apostolo Paolo, il quale, pur trovandosi nella stessa situazione di Fotino, continua la sua missione evangelica. Come si può vedere, la situazione del manicheo ha un'utilità chiara all'interno del dibattito, giacché Paolo è in grado di muovere tre argomenti, uno collegato all'altro. Comunque, le polemiche mosse da Paolo non sono originali: esse sono ben conosciute all'interno della polemica greca. Tanto il disprezzo manicheo per il corpo fisico quanto il rango di maestro sono attestati in altre fonti antimanichee precedenti o contemporanee al VI secolo, mentre la stima manichea per gli scritti paolini è ampiamente attestata negli

---

<sup>1043</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88 531A); si comparicon Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. II*, 8,100-106.

<sup>1044</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,532B); si comparicon Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. II* 13,182-184.

scrittori cristiani: infatti, il terzo giorno della *Disputatio* sarà interamente consegnato al commento e alla discussione di diversi frammenti epistolari dello stesso autore.

Il secondo degli argomenti esposti dal cristiano è quello dell'indivisibilità di Dio. Se le anime sono parte di Dio, allora questo sarà stato diviso, questione incompatibile con essere un principio incorporeo. Approfittando così di uno degli argomenti più usati nella polemistica greca, il cristiano espone forse l'unica parte mitologica propriamente detta di tutta la *Disputatio*: il mito del confronto tra la luce e la tenebra. Il racconto, comparso, come detto, in bocca al cristiano e non al manicheo, è il singolo mito più conosciuto dall'eresiologia cristiana, e possiamo trovarlo in una grandissima quantità di fonti precedenti e contemporanee. Nonostante ciò, la versione conservata nel dibattito è diversa dalle altre fonti greche: ad essa mancano una serie di concetti e vocabolario presenti nelle altre versioni del mito in greco. E nonostante tutto, la versione raccolta non è sbagliata: infatti, possiede una serie di termini e concetti che trovano riscontro nelle fonti manichee, quali il concetto di abisso (βυθός) o l'uso di un lessico che esprime il rapporto familiare per riferirsi alle emanazioni del Principio del bene (υιέϊς). Il contro argomento del cristiano al mito, basato sull'accusa di un Dio manicheo più debole della sua controparte malvagia, è anch'esso molto presente nella polemistica antimanichea.

Infine, l'ultimo grande argomento della conversazione si basa sulla concezione "sensoriale" dell'anima e di Dio. Si apre qui uno degli argomenti più particolari della *Disputatio*, in cui viene rappresentato un mitema propriamente manicheo, com'è quello della capacità di percepire sensorialmente la sostanza divina. La tematica è molto interessante, giacché, sebbene trovi riscontri nelle fonti manichee, non è così per gli *antimanichaica* greci precedenti. E in questo aspetto, la *Disputatio* si stacca da quanto visto precedentemente nella tradizione greca; come vedremo, il secondo giorno applicherà lo stesso trattamento al Principio del male.

# IL SECONDO GIORNO: IL CORPO E L'ORIGINE DEL MALE

## INTRODUZIONE

Se il primo giorno aveva come tema l'origine dell'anima, questo giorno analizzerà l'origine dell'altro grande fattore che oppone l'ontologia manichea e quella cristiana: l'origine del male e del peccato. Entrambi i temi sono profondamente intrecciati: se precedentemente il cristiano aveva separato l'anima dal Principio del bene, questa volta dovrà fare lo stesso con l'altro Principio manicheo (il male) e il corpo umano. L'operazione che farà il cristiano implica, di conseguenza, spiegare il rapporto dell'uomo con il male in contrasto al manicheo, che predica una costrizione dell'anima attraverso il corpo: l'anima, incatenata al corpo materiale, è obbligata a peccare, pur non volendolo.

Questo giorno si inquadra così in una delle tematiche preferite della polemica antimanichea: la difesa del libero arbitrio contro il determinismo. Come vedremo, la visione che si ritrova nelle fonti patristiche sul "determinismo" manicheo è molto stereotipata: la religione manichea, sebbene enfatizzi la necessità della Grazia divina, non rifiuta in nessun caso la responsabilità e la volontà delle singole azioni dei credenti, i quali devono adottare un'attitudine molto proattiva per purificare la loro anima (e la luce divina intrappolata nel mondo materiale); di conseguenza, il manicheismo difende la punizione o la salvezza in base al comportamento delle persone. Ed è intorno a questo punto che la *Disputatio* presenta uno dei più seri problemi del testo: nessuno dei punti centrali del pensiero manicheo riguardo alla responsabilità dell'anima emerge nel discorso di Fotino, che espone una visione molto vicina al determinismo assoluto, e fallisce sistematicamente davanti a una serie di domande fatte da Paolo sulla responsabilità dell'anima nel peccato che, di fatto, avrebbero potuto trovare risposta a partire dagli stessi dogmi manichei. In questo aspetto, Fotino si comporterà come il "perfetto manicheo" dei testi patristici, ma la sua esposizione è molto lontana da quanto si evince nelle fonti della "sua" religione.

Infine, il male sarà considerato non solo dall'ottica del libero arbitrio, ma anche attraverso la natura stessa. Così, Fotino introdurrà una delle tematiche più interessanti di tutta la *Disputatio*. Se il primo giorno avevamo visto il legame tra Dio e i sensi, adesso si adotterà lo stesso approccio "fisiologico" per dimostrare l'esistenza del male, attraverso la corruzione e le secrezioni del corpo. Questo discorso, sebbene trovi qualche indizio

negli *antimanichaica* greci, è senza dubbio il più completo al riguardo, e sembra dipendere da informazioni autentiche sulla dottrina manichea non attestate precedentemente nelle fonti cristiane.

## PRIMI SCAMBI, ANTROPOLOGIA E I DUE PRINCIPI

Il dibattito inizia, analogamente al primo giorno, con una discussione “di metodo”, dove a Paolo viene concesso il ruolo di maestro, e a Fotino quello di colui che pone domande<sup>1045</sup>. Fedele al suo ruolo, Paolo adotta un approccio pedagogico, correggendo le prime battute del manicheo e spingendolo a seguire il metodo scelto da entrambi. È precisamente in queste correzioni che emerge quello che sarà il tema principale della giornata, ovvero “quello che dipende da noi” (τὸ ἐφ’ ἡμῶν)<sup>1046</sup>, che permette a Fotino d’iniziare il dibattito vero e proprio con la domanda “chi siamo noi” (τίνας ἐσμὲν ἡμεῖς). Di nuovo, il dibattito continua a svilupparsi in parallelo a quanto visto il primo giorno. Se il Principio del bene era stato toccato in rapporto alle anime umane, di nuovo il dialetto adotterà un approccio antropologico per spiegare il suo contrario (il male). È a partire dalla risposta dal cristiano “noi siamo uomini per natura”<sup>1047</sup> che il dibattito inizia per davvero, cominciando con una serie di scambi intorno al carattere composto (σύνθετοι) o semplice (ἀπλοῖ) della natura umana. Paolo, prima che Fotino fosse in grado di esporre la concezione antropologica manichea<sup>1048</sup>, lo accusa di difendere la “semplicità” dell’uomo, applicando un argomento molto sviluppato in altri *antimanichaica*, ossia l’impossibilità di sintesi tra contrari: se per i manichei Dio e la materia sono la massima opposizione senza nulla in comune tra di loro<sup>1049</sup>, e ritengono le anime consustanziali a Dio e il corpo alla materia, allora non potrebbero giungere mai in unione, giacché necessiterebbero di un intermediario per arrivare alla sintesi:

*X. Καθ’ ὑμᾶς τὰ νοητὰ μέρη, ἅτε τῆς θείας οὐσίας τμήματα ὑπάρχοντα, εἰς σύνθεσιν τῶν ἐναντίων οὐδαμῶς ἔρχεται· διὰ μέσων γὰρ ἢ μέσων τὰ ἐναντία πρὸς τὰ ἐναντία εἰς σύνθεσιν ἔρχεται· ἀγαθοῦ δὲ καὶ κακοῦ μέσον καθ’ ὑμᾶς οὐδέν<sup>1050</sup>. Οὐκ ἄρα εἰς σύνθεσιν τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθὸν καθ’ ὑμᾶς ἐλεύσεται.*

<sup>1045</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,540B-D).

<sup>1046</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,540C-D).

<sup>1047</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541A).

<sup>1048</sup> L’uomo è composto dai due Principi che reggono il cosmo, corpo (Principio del male) e anima (Principio del bene). Su questo tema, si vedano gli anatemi VI e VII dei *Capita VII*.

<sup>1049</sup> Su questo tema, si veda Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 36,3-4); Tito di Bostra, *c. Man.* I, 6,2-5; Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 150,8-10); Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 6,73-76.

<sup>1050</sup> οὐδέν] οὐδαμῶς V.

*C. Secondo voi, le parti intellegibili, dato che sono tagli della sostanza divina, in nessun modo vengono in sintesi dei contrari: infatti, tramite intermediari o un intermediario i contrari vengono in sintesi con i contrari. Secondo voi, non c'è nulla di intermedio tra il bene e il male: dunque, secondo voi il bene non verrà in sintesi con il male.*<sup>1051</sup>

La necessità di un intermediario che consenta l'unione tra il bene e il male è uno degli argomenti più utilizzati in assoluto contro il manicheismo. L'argomento, che conosce molte varianti, è ampiamente attestato dagli scrittori antimanichei, quali Alessandro di Licopoli<sup>1052</sup>, gli *Acta Archelai*<sup>1053</sup>, Epifanio<sup>1054</sup>, Tito di Bostra<sup>1055</sup>, Severo di Antiochia<sup>1056</sup>, Giovanni il Grammatico<sup>1057</sup>, la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1058</sup>, i *Capita VII*<sup>1059</sup> o Simplicio di Cilicia<sup>1060</sup>, tra gli altri.

Fotino inizia subito un nuovo argomento (senza rispondere all'obiezione mossa da Paolo) riguardo alle diverse sostanze dell'anima e del corpo, in cui troviamo una serie di concetti ben noti nella filosofia, come quello del "genere sommo" o del genere "più universale" (τὸ γενικώτατον). Se la sostanza dei corpi è la "più universale" (γενικωτάτη), e lo stesso quella delle anime, e la prima è sensibile (αἰσθητή), mentre la seconda è intellegibile (νοητή), allora ci saranno principi diversi per ognuna di esse:

*M. Εἰ τοίνυν γενικωτάτη καὶ ἡ τῶν σωμάτων οὐσία, γενικωτάτη καὶ ἡ τῶν ψυχῶν, καὶ ἡ μὲν αἰσθητή, ἡ δὲ τῶν ψυχῶν<sup>1061</sup> νοητή, δύο ἄρα ἐξ ἀνάγκης συνάγονται ἀναρχοὶ ἀρχαί.*

*M. Se dunque la sostanza dei corpi è la più universale, e quella delle anime è anche la più universale, l'una sensibile, quella delle anime invece intellegibile, allora per forza si ottengono come risultato due principi senza principio.*<sup>1062</sup>

---

<sup>1051</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B).

<sup>1052</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VII (ed. Brinkmann, p. 13,3-10).

<sup>1053</sup> [Egemonio], *Arch.* XXVI, 2-XXVII, 2 (ed. Beeson, pp. 38,16-39,15).

<sup>1054</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 9 (ed. Holl, vol. III, p. 37,5-8).

<sup>1055</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 8,5-15, 9,1-4.

<sup>1056</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, pp. 150,17-152,6, 156,12-158,25).

<sup>1057</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 7,100-101.

<sup>1058</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 64,325-339.

<sup>1059</sup> Si veda l'anatema I dei *Capita VII*.

<sup>1060</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,58-62.

<sup>1061</sup> καὶ ἡ μὲν αἰσθητή, ἡ δὲ τῶν ψυχῶν] om. **Mai**.

<sup>1062</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541C).

La risposta di Paolo, come altre volte nella *Disputatio*, è doppia. Innanzitutto, riduce all'assurdo la premessa di Fotino. Se per ogni sostanza individuale è necessario un principio allora ci sarebbero, per forza, più di due principi<sup>1063</sup>. Infine, Paolo muove un ultimo argomento che sembra contenere un'allusione alla gerarchia delle sostanze di Porfirio<sup>1064</sup>; il *genus* "più universale" di tutti sarebbe la sostanza stessa (che il manicheo aveva diviso in sensibile e intelligibile), e sarebbe pertanto assurdo ipotizzare più di un principio per essa:

*X. Εἰ οὖν ἐκ τοῦ εἶναι γενικωτάτην τὴν τῶν σωμάτων οὐσίαν καὶ τὴν τῶν ψυχῶν, δύο εἰσὶν ἀρχαί<sup>1065</sup>. ἐκ τοῦ εἶναι γενικωτάτην μᾶλλον τὴν οὐσίαν τῷ λόγῳ αὐτῆς, μία<sup>1066</sup> ἀρα<sup>1067</sup> ἀρχή.*

*C. Se dunque per il fatto che la sostanza dei corpi e delle anime è la più universale, ci sono due principi: quindi, per il fatto che la sostanza sia la più universale più che alla sua ragione, c'è un unico Principio.<sup>1068</sup>*

È da notare che, come nel caso dell'ultimo argomento sui contrari, tanto l'obiezione di Fotino quanto la risposta di Paolo trovano riscontro nella tradizione filosofica precedente e contemporanea, all'interno del pensiero neoplatonico: la stessa obiezione del manicheo era già stata postulata da Plotino<sup>1069</sup>, mentre risposte alla stessa proposizione, che approfittano della gerarchia di sostanze di Porfirio allo scopo di situare le sostanze intelligibili e sensibili in uno stesso *genus* (quello della sostanza in sé), trovano riscontro anche tra i neoplatonici tardoantichi, quali Dessippo<sup>1070</sup> o in ambito contemporaneo, Simplicio<sup>1071</sup>.

<sup>1063</sup> *Disp. Phot. II* (PG 88,541C-D).

<sup>1064</sup> Porfirio, *Isagoge II*, 6-7 (ed. de Libera, Segonds, pp. 5-6). Secondo Porfirio, la sostanza (essendo in sé un genere) comprende al suo interno le sostanze corporee e incorporee. Sul concetto di sostanza in Porfirio, si veda R. Chiaradonna, *L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio*, in "Elenchos", 17 (1996), pp. 55-94. Sull'influsso di Porfirio nello studio delle *Categoriae* di Aristotele, si veda R. Chiaradonna, *What is Porphyry's Isagoge?*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", 19 (2008), pp. 1-30; id., *Porphyry and the Aristotelian Tradition*, in A. Falcon (a c.), *Brill's Companion*, pp. 321-340; I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Translated by Michael Chase (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 18), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 54-65; G. Karamanolis, *Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 47, issue Supplement 83 (2004), pp. 97-120.

<sup>1065</sup> ἐκ τοῦ εἶναι – ἀρχαί] om. S.

<sup>1066</sup> ἔσται add. V.

<sup>1067</sup> ἢ add. S.

<sup>1068</sup> *Disp. Phot. II* (PG 88,541D).

<sup>1069</sup> Plotino, *Enneades VI*, 1, 2, 1-8.

<sup>1070</sup> Dessippo, *In Aristotelis Categoriae commentarium* (ed. Busse, pp. 40,28-41,3).

<sup>1071</sup> Simplicio, *In Aristotelis Categoriae Commentaria* (ed. Kalbfleisch, pp. 76,23-78,3). Su questo tema, si veda Hadot, *Athenian and Alexandrian*, pp. 54-65. Sull'uso delle concezioni porfiriane nella teologia cristiana del VI secolo, si veda D. Krausmüller, *Theology and Philosophy in the Late Patristic Discourse: Pure Existence, Qualified Existence, and the Arbor Porphyriana*, in E. Anagnostou-Laoutides, K. Parry (a

Finita la riduzione all'assurdo, il manicheo, invece di rispondere, ripropone la domanda: "c'è qualcosa che dipenda da noi?". Ciò permette a Paolo di offrire le due opzioni che struttureranno il nucleo centrale di questo dibattito, ovvero le cose che dipendono da noi e le cose che dipendono dalla natura:

*M. Λέγε διδασκαλικώτερον εἰ ἐστὶν<sup>1072</sup> τινὰ ἐφ' ἡμῶν.*

*M. Spiega in modo più didascalico se ci sono delle cose che dipendono da noi.*

*X. Παρ' ἡμῶν τοῖς Χριστιανοῖς τῶν ὄντων ἡ διαίρεσις οὕτω<sup>1073</sup> πῶς ἐστὶν· ὡς τὰ μὲν αὐτῶν ἐφ' ἡμῶν, τὰ δὲ ἐπὶ τῆ τῶν πραγμάτων φύσει· καὶ τῶν μὲν ἐφ' ἡμῶν, δημιουργοὶ ἡμεῖς καὶ αἴτιοι· τῶν δὲ ἐπὶ τῆ φύσει, αἴτιος καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.*

*C. Presso noi cristiani la divisione delle cose è così come segue: come (ci sono) alcune cose fra quelle che dipendono da noi, ce ne sono altre che dipendono dalla natura delle cose: e delle cose che dipendono da noi, noi siamo demiurghi e responsabili, mentre che delle cose dalla natura, responsabile e demiurgo è Dio.<sup>1074</sup>*

Come già detto, sarà questa divisione a strutturare il nucleo centrale del dibattito, che in seguito esplorerà le due opzioni fissate da Paolo: quello che dipende da noi (τὸ ἐφ' ἡμῶν) e quello che dipende dalla natura delle cose (ἐπὶ τῆ τῶν πραγμάτων φύσει).

## **IL MALE CHE DIPENDE DA NOI: "IL MANICHEO" COME NEMICO DEL LIBERO ARBITRIO**

La prima delle clausole da contrastare sarà quella del τὸ ἐφ' ἡμῶν. Su domanda di Fotino, Paolo spiega quali sono le cose che dipendono da noi, legandole al concetto della legge: le cose che dipendono da noi sono quelle punite o retribuite secondo la legge stabilita. Legato a questo, il manicheo ribatte subito la famosa domanda "Da dove vengono i mali?":

*M. Πόθεν τὰ κακά;*

*M. Da dove (vengono) i mali?*

*X. Ἐκ τῆς προαιρέσεως.<sup>1075</sup>*

*C. Dalla libera scelta.*

*M. Πόθεν ἡ προαίρεσις;*

---

cura di), *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy* (Texts and Studies in Eastern Christianity 18), Leiden – Boston, Brill, 2020, pp. 150-173.

<sup>1072</sup> εἰ ἐστὶν] om. V, εἰ ἔστι Mai.

<sup>1073</sup> οὕτω] οὗ S.

<sup>1074</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544A).

<sup>1075</sup> Πόθεν – προαιρέσεως] om. S.

M. Da dove (viene) la libera scelta?

X. Ἐκ τῆς ψυχῆς.

C. Dall'anima.

M. Πόθεν ἡ ψυχὴ;

M. Da dove (viene) l'anima?

X. Κατὰ σέ <sup>1076</sup> ἐκ τῆς θείας οὐσίας· καὶ τὰ κακὰ ἄρα ἐκ τῆς θείας οὐσίας κατὰ σέ <sup>1077</sup>· κατ' ἐμὲ δὲ ἐκ μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ· καὶ τὰ κακὰ ἄρα ἐκ μὴ ὄντων εἰσὶν <sup>1078</sup>.

C. Secondo te, dalla sostanza divina; dunque i mali (vengono) dalla sostanza divina, secondo te. Secondo me, l'anima (viene) dal non essere, e dunque i mali vengono dal non essere. <sup>1079</sup>

In queste battute, viene esplicitamente affermata una delle idee principali di tutta la *Disputatio*: il libero arbitrio come l'origine del male, attraverso il concetto classico del τὸ ἐφ' ἡμῶν, e legata ad esso, la προαίρεσις, o "libera scelta". Questi due concetti, già presenti in Aristotele <sup>1080</sup>, hanno un lungo sviluppo all'interno dei dibattiti stoici sul determinismo del cosmo e l'azione personale <sup>1081</sup>. A loro volta, le concezioni stoiche sui due termini saranno alla base delle riprese posteriori svolte dai cristiani, divenendo concetti fondamentali per l'elaborazione delle loro teorie sul libero arbitrio <sup>1082</sup>.

Contro la definizione data da Paolo, Fotino rinnova la domanda "Da dove vengono i mali?" (Πόθεν τὰ κακά;). Il legame di questa domanda al manicheismo è un motto molto comune all'interno dell'eresiologia greca, ritrovandosi nell'opera Tito di Bostra <sup>1083</sup>,

---

<sup>1076</sup> ἄρα add. V.

<sup>1077</sup> κατὰ σέ] om. V.

<sup>1078</sup> εἰσὶν] εἰσὶ **Mai**.

<sup>1079</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544A-B).

<sup>1080</sup> *Ethica Nicomachea* III, 2, 1111b29-30: ὁλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῶν εἶναι.

<sup>1081</sup> Su questo tema, si rimanda a S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 330-357; Wildberg, *The Will and Its Freedom*; G. Boter, *From Discourses to Handbook: The Encheiridion of Epictetus as a Practical Guide to Life*, in M. Formisano, P. van der Eijk (a cura di), *Knowledge, Text and Practice in Ancient Technical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 163-185; R. Salles, *Epictetus on What Is in Our Power: Modal versus Epistemic Conceptions*, in R. Brouwer, E. Vimercati (a cura di), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age* (Ancient Philosophy & Religion 4), Leiden – Boston, Brill, 2020, pp. 49-63.

<sup>1082</sup> Su questo tema, si veda G. Boys-Stones, *Human Autonomy and Divine Revelation in Origen*, in S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (a cura di), *Severan Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 488-499; M. Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2011, pp. 102-124; M. Edwards, *Providence, Free Will and Predestination in Origen*, in Brouwer, Vimercati (a c.), *Fate, Providence and Free Will*, pp. 293-308; G. Karamanolis, *Early Christian Philosophers on Free Will*, in Brouwer, Vimercati (a c.), *Fate, Providence and Free Will*, pp. 210-230.

<sup>1083</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* I, 4,3, 16,2-4, II, 1,14.



nell'*Homilia Cathedralis* CXXIII di Severo di Antiochia<sup>1084</sup>, nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico<sup>1085</sup> o nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1086</sup>, tra gli altri. È interessante constatare che, come notato da Wassilios Klein<sup>1087</sup>, la stessa concatenazione degli interventi di Paolo e Fotino si ritrova in maniera quasi identica nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, svolta però solamente ad opera del cristiano:

63. ... πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἐκ προαιρέσεως γίνεται. Ἡ δὲ προαίρεσις ἐκ ψυχῆς, ἡ δὲ ψυχὴ οὐσία θεοῦ καθ' ὑμᾶς· ἐκ θεοῦ ἄρα ἡ ἁμαρτία καὶ οὐκ ἐκ τῆς ὕλης, κατὰ τὸ ὑμῶν ἀσεβέστατον δόγμα.

63. ... Infatti ogni peccato proviene dalla libera scelta. La libera scelta proviene dall'anima, e l'anima è sostanza di Dio secondo voi: il peccato proviene dunque da Dio e non dalla materia, secondo il vostro empissimo dogma.<sup>1088</sup>

Contro la προαίρεσις cristiana, Fotino contrappone la costrizione (ἀνάγκη). Nelle battute seguenti, che meritano di essere commentate più approfonditamente, Fotino rappresenta l'anima come un soggetto totalmente passivo rispetto al suo rapporto con il male:

Μ. Πρὸς τὸ μὲν κατὰ τὴν ὑμετέραν<sup>1089</sup> δόξαν λεχθὲν οὐδεὶς μοι<sup>1090</sup> λόγος ἐστίν<sup>1091</sup>. πειράσομαι δὲ δεῖξαι, ὡς οὔτε καθ' ἡμᾶς τὰ κακὰ ἐκ τῆς θείας οὐσίας ἐστίν<sup>1092</sup>. ἀναγκαζομένης γὰρ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' οὐ<sup>1093</sup> προαιρουμένης, τὰ κακὰ ἐκ τῆς ψυχῆς ἐστίν<sup>1094</sup>.

Μ. Rispetto a quanto detto secondo la vostra dottrina, non ho nessuna risposta. Tenterò di dimostrare come neanche secondo noi il male deriva dalla sostanza divina: infatti, poiché l'anima è costretta, ma non poiché sceglie liberamente, il male deriva dall'anima.<sup>1095</sup>

<sup>1084</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 178,15-16).

<sup>1085</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 14,213-214.

<sup>1086</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 20,103-105,28,140.

<sup>1087</sup> W. Klein, *Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo*, in "Oriens Christianus", 74 (1990), pp. 234-244 (p. 242).

<sup>1088</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 63,321-324.

<sup>1089</sup> ὑμετέραν] ὑπερέραν V, ἡμετέραν **Mai**.

<sup>1090</sup> μοι] σοι **Mai**.

<sup>1091</sup> ἐστίν] ἐστί V.

<sup>1092</sup> ἐστίν] εἰσίν **Mai**.

<sup>1093</sup> ἀλλ' οὐ] ἀλλὰ οὐ **Mai**.

<sup>1094</sup> ἐστίν] εἰσίν V.

<sup>1095</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B). Opposizione con un lungo percorso nella tradizione filosofica; si veda, per esempio, Aristotele, *Ethica Nicomachea* V, 8, 1135a19-23, a proposito della volontarietà e la coscienza come requisiti *sine qua non* per giudicare un'azione. Sulla responsabilità individuale e su cosa dipenda da noi nella tradizione filosofica, si veda Bobzien, *Determinism and Freedom*, pp. 276-290.

Quest'ultima frase serve al cristiano per ridurre all'assurdo il dogma manicheo, domandando come le anime, di provenienza divina, possano venire costrette da un'altra forza, rifacendosi al motto antimanicheo del "Dio debole"<sup>1096</sup>; il manicheo, ancora una volta, è incapace di rispondere. Paolo ripropone a Fotino la domanda se qualcosa dipenda da noi, e il manicheo conferma quanto detto anteriormente, espandendo il punto. Tutto quello che proviene da noi avviene esclusivamente a causa della partecipazione (μέθεξις) dell'uomo del Principio del male:

ὁ<sup>1097</sup> Χριστιανὸς δὲ πάλιν· δέξασθαι βούλει τινὰ εἶναι ἐφ' ἡμῖν;

*Il cristiano di nuovo: vuoi accettare che ci sono delle cose che dipendono da noi?*

*M. Οὐδαμῶς· τὰ γὰρ ἐφ' ἡμῖν εἶναι νομιζόμενα, κατὰ μέθεξιν τῶν προϋφαστώτων οὐσιῶν εἰσίν<sup>1098</sup>. Καθάπερ γὰρ τὸ ἐν ἡμῖν θερμὸν οὐκ ἔστιν ἐφ' <sup>1099</sup> ἑαυτῷ, ἀλλὰ κατὰ μέθεξιν τῆς ἐν τῷ πυρὶ θερμοσίας· καὶ τὸ ἐν ἡμῖν ψυχρὸν, οὐ καθ' ἑαυτό, ἀλλὰ κατὰ μέθεξιν τῆς τοῦ ὕδατος οὐσίας· οὕτως καὶ τὰ ἐν ἡμῖν κακά, κατὰ μέθεξιν <sup>1100</sup> τῆς κακῆς ἀρχῆς, καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν καλὰ κατὰ μέθεξιν τῆς<sup>1101</sup> ἀγαθῆς ἀρχῆς.*

*M. In nessun modo; infatti, le cose che si ritiene che dipendono da noi, esistono per partecipazione di sostanze preesistenti. Proprio come il caldo in noi non esiste per sé, ma per partecipazione del calore nel fuoco, e il freddo in noi non (esiste) per sé, ma per partecipazione della sostanza dell'acqua: così (esistono) anche i mali in noi, per partecipazione del Principio del male, e le cose belle che dipendono da noi per partecipazione del Principio del bene.<sup>1102</sup>*

Di nuovo, troviamo l'inclusione di altro concetto che ha un lungo percorso nella storia della filosofia, la partecipazione. Il concetto è fondamentale nella filosofia platonica per esprimere la connessione tra mondo sensibile e mondo intellegibile, e già nel *Phaedo* (99c6ff) vediamo tutto il cosmo partecipante delle idee<sup>1103</sup>. Aristotele confronta la partecipazione platonica in diversi passaggi della *Metaphysica*,

<sup>1096</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B); esempi di questo argomento in [Egemonio], *Arch.* XXVI, 4-5 (ed. Beeson, p. 39,16-23); Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 41,9-12 (sull'argomento in Tito, si veda Pedersen, *Demonstrative proof*, p. 55); Teodoro di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C); Simplicio, in *Epict.* XXXV,31-44; [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 25,133-139, 60,270-275, tra gli altri.

<sup>1097</sup> ὁ] om. **Mai**.

<sup>1098</sup> εἰσίν] ἐστὶ **V**.

<sup>1099</sup> ἐφ'] ἐν **Mai**.

<sup>1100</sup> εἰσὶ add. **V**.

<sup>1101</sup> τῆς κακῆς ἀρχῆς – μέθεξιν] om. **S Mai**.

<sup>1102</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B-C).

<sup>1103</sup> Su questo tema, si veda L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* (Publications de l'Université de Paris-X Nanterre. Lettres et Sciences humaines. Série A: Thèses et travaux 23), Paris, Klincksieck, 1974, pp. 116-136; M. Fronterotta, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2001.

qualificandola come una semplice maniera poetica di parlare<sup>1104</sup>. Inoltre, Aristotele critica l'uso di questo concetto per spiegare il male del mondo: in questo aspetto, non solo il termine, ma l'idea generale espressa da Fotino in questo intervento trova riscontro nelle fonti filosofiche. Si vedano, per esempio, i passaggi della *Metaphysica* in cui Aristotele critica le teorie dei principi dei suoi predecessori<sup>1105</sup>. Dopo una critica generale alle cosmologie che considerano che tutte le cose provengono da contrari, Aristotele critica (presumibilmente) i platonici, e la loro idea di considerare la materia uno dei principi contrari (οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιούσιν) che partecipano di tutto: se uno dei principi è il bene, l'altro sarà il male<sup>1106</sup>, che parteciperà di tutte le cose (ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει), tranne che dell'altro principio. Infine, critica il trattamento di questo principio malvagio come se fosse “un altro degli elementi” (τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων<sup>1107</sup>)<sup>1108</sup>. Passaggi simili, su un principio del male (opposto a un principio del bene) che partecipa in tutte le cose e legato agli elementi, sono largamente commentati da filosofi successivi (come Alessandro di Afrodisia<sup>1109</sup>, Siriano<sup>1110</sup>, Ammonio<sup>1111</sup>, etc.), e si adattano perfettamente all'esposizione fatta dal manicheo.

Una volta esposto il rifiuto di Fotino al concetto di τὸ ἐφ' ἡμῖν, Paolo inizia il suo contro argomento, attraverso un concetto ugualmente utilizzato nella tradizione precedente: il male umano non avviene per una necessità, ma per il libero arbitrio. A riprova di ciò, viene portato l'argomento delle leggi, anch'esso con lungo percorso<sup>1112</sup>, e già utilizzato negli *antimanichaica* greci precedenti, come nel *Contra Manichaeos* Tito di Bostra (attraverso il concetto della κοινὴ δόξα)<sup>1113</sup>. In ambito contemporaneo, l'argomento è anche utilizzato nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1114</sup>. La logica nei

<sup>1104</sup> Alcuni esempi in *Metaphysica* I, 9, 991a20-22, XIII, 5, 1079b24-26.

<sup>1105</sup> Su questo passo, si veda C. Horn, *The Unity of the World-order According to Metaphysics A 10*, in C. Horn (a cura di), *Aristotle's "Metaphysics" Lambda: New Essays*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2016, pp. 269-294 (pp. 286-289); L. Judson, (a cura di), *Metaphysics Book A* (Clarendon Aristotle Series), Oxford, Clarendon Press, 2019, pp. 353-362.

<sup>1106</sup> Contrapposti attraverso i concetti di uguale (ἴσον) e disuguale (ἄνισον) e di molti (πολλά) e uno (ἓν), rispettivamente.

<sup>1107</sup> Aristotele definisce “elemento” come il più basilico costituente, indivisibile in altre cose con forma diversa, vale a dire che non può essere diviso in ulteriori elementi (si veda, per esempio, *Metaphysica* V, 3, 1014a26-34; *De caelo* III, 3, 302a14-21).

<sup>1108</sup> Aristotele, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a25-36. Su questo argomento, si veda Judson, *Metaphysics Book A*, pp. 353-354.

<sup>1109</sup> Per esempio, Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Hayduck, pp. 717,38-718,1).

<sup>1110</sup> Per esempio, Siriano, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Kroll, pp. 184,30-185,6).

<sup>1111</sup> *Apud Asclepio*, *In Aristotelis metaphysicorum libros commentaria* (ed. Hayduck, pp. 52,29-53,12).

<sup>1112</sup> Risale, in ultima istanza, ad Aristotele, *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21-1114a2.

<sup>1113</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 12. Sull'argomento, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 296.

<sup>1114</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 45,211-214.

tre casi è la stessa (se tutto fosse determinato, le leggi umane e divine sarebbero superflue):

*X. ... τὸ δὲ ἐν ἡμῖν κακόν, τουτέστι<sup>1115</sup> μοιχεία, ἢ πορνεία, ἢ τι τοιοῦτον, ἢ τὸ καλόν, τουτέστιν<sup>1116</sup> ἢ εὐσέβεια, ἢ ἀρετή, κατὰ τὸν<sup>1117</sup> νόμον τὰ μὲν πρῶτα<sup>1118</sup> ἀπηγόρευται, τὰ δὲ δεύτερα<sup>1119</sup> προστέτακται· εἰ τοίνυν οὕτως κατὰ μέθεξιν ταῦτα ἔχομεν, καθάπερ καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, περιττὸς<sup>1120</sup> ὁ νόμος ἐστὶν ὃ τε ἀνθρώπινος καὶ ὁ θεῖος· ἄλλως τε δὲ οὐδαμῶς τῶν φυσικῶν πραγμάτων καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης γινομένων ὀρίσται κόλασις ἢ<sup>1121</sup> ἀπόλαυσις· ...*

*C. ... il male in noi – cioè adulterio, fornicazione, o qualcosa simile – o il bene – cioè la pietà, la virtù – secondo legge sono stati vietati i primi e prescritti i secondi. Se allora in questo modo, per partecipazione, abbiamo queste cose, proprio come anche il caldo e il freddo, la legge è superflua, sia quella umana sia quella divina. Per il resto, in nessun modo sono stabilite punizione o guadagno per ciò che avviene per natura o per necessità: ...<sup>1122</sup>*

Con questo argomento, Paolo proclama di avere dimostrato la premessa che qualcosa dipende da noi, e Fotino ammette la sua sconfitta senza ulteriore contro argomentazione, passando alla seconda delle opzioni proposte nel dibattito, ovvero alle cose che esistono a causa della natura (τὰ τῆ φύσει τῶν πραγμάτων ὄντα):

*M. Εἰ καὶ τὸ εἶναι τι ἐφ' ἡμῖν πανούργως κατεσκεύασας, ἀλλὰ<sup>1123</sup> τῆ φύσει τῶν πραγμάτων ὄντα κακά, οὔτε ἀνασκευάσεις οὔτε φεύξῃ<sup>1124</sup> ποτέ.*

*M. Sebbene tu abbia abilmente escogitato che qualcosa dipende da noi, tuttavia né confuterai né sfuggirai al fatto che ci sono dei mali a causa della natura delle cose.<sup>1125</sup>*

Con le affermazioni riportate precedentemente, Fotino ha esposto una visione in cui un agente esterno a noi è l'origine del male, e contro il quale la nostra anima non ha scelta possibile. Questa esposizione è molto bene attestata tra le fonti cristiane, così come è stata esposta dal manicheo. Ma invece, se si comparano queste affermazioni con le fonti della stessa religione manichea, l'esposizione di Fotino è molto incompleta, e manca di una

---

<sup>1115</sup> τουτέστι] τουτέστιν S.

<sup>1116</sup> τουτέστιν] τουτέστι V.

<sup>1117</sup> τὸν] om. S.

<sup>1118</sup> πρῶτα] om. V.

<sup>1119</sup> δεύτερα] om. V.

<sup>1120</sup> περιττὸς] περιγτὸς S.

<sup>1121</sup> ἢ] οὔτε V.

<sup>1122</sup> Disp. Phot. II (PG 88,544C-D).

<sup>1123</sup> τὰ add. V.

<sup>1124</sup> φεύξῃ] ἐκφεύξῃ Mai.

<sup>1125</sup> Disp. Phot. II (PG 88,544D-545A).

serie di informazioni fondamentali, che la fanno entrare in contraddizione con i dogmi della sua stessa religione.

Rispetto alla concettualizzazione del male come un principio esterno che costringe l'anima, questa è una delle idee più legate (se non la più legata) al manicheismo dalla controparte cristiana. Come segnalato da gran parte della storiografia, lo sviluppo della teodicea cristiana è in intimo rapporto con la difesa del libero arbitrio: il male è inteso quindi come mancanza di bene e non come un'entità sostanziale, prodotto della scelta dell'anima. In questo sviluppo del pensiero cristiano, diversi gruppi rivali come gli gnostici e i manichei hanno giocato un ruolo fondamentale nell'articolazione e nel raffinamento di questo pensiero<sup>1126</sup>, e non sorprende quindi trovare il manicheismo connotato come "il nemico" da cui difendere il libero arbitrio delle anime. Alcuni esempi di questo atteggiamento si trovano negli *Acta Archelai*, che offrono un lungo *excursus* dedicato alla difesa del libero arbitrio nella disputa tra Archelao e Mani: se i manichei, come i cristiani, accettano che ci sia un giudizio delle anime, allora deve necessariamente esistere il libero arbitrio per queste<sup>1127</sup> (la stessa contraddizione a proposito del giudizio e del libero arbitrio è sottolineata anche nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1128</sup>). Un altro esempio è il *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra, che dedica un lungo spazio alla difesa del libero arbitrio nella creazione del peccato all'inizio del libro II<sup>1129</sup>. Questa idea non si ritrova solamente nelle principali opere polemiche, ma anche in diverse opere cristiane non incentrate sul manicheismo. Così, osserviamo un Crisostomo che, esattamente come avviene nella *Disputatio*, ritiene che i manichei sostengono che nulla dipenda da noi (Τούτῳ ἐπιτηδῶσι Μανιχαῖοι λέγοντες, ὅτι οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν κεῖται)<sup>1130</sup>, mentre Girolamo, nel prologo della sua opera contro i pelagiani, presenta l'idea del manicheo come "il nemico" del libero arbitrio (*manichaeorum esse sententiae hominum damnare naturam, et liberum auferre arbitrium*)<sup>1131</sup>.

---

<sup>1126</sup> Su questo tema, si veda Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 344-346; ma soprattutto Stroumsa, Stroumsa, *Aspects of Anti-Manichaean Polemics*, pp. 47-56. Oltre agli esempi riportati sopra, per il caso concreto di Agostino e il libero arbitrio, data la sua complessità, si veda BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma 1*, pp. 284-285; Wilson, *Augustine's Conversion*, pp. 293-298.

<sup>1127</sup> [Egemonio], *Arch.* XXXVI, 1-6 (ed. Beeson, pp. 50,30-51,27).

<sup>1128</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 57,241-244.

<sup>1129</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 4-8; su questo tema, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 24.

<sup>1130</sup> Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Joannem* XLVI, 1 (PG 59,257), a proposito del versetto Gv. 6:44.

<sup>1131</sup> Girolamo di Stridone, *Dialogus adversus Pelagianos, prol. 2* (PL 23,520A-B).

In ambito contemporaneo alla *Disputatio*, è un pagano come Simplicio a riassumere più chiaramente lo stereotipo del rapporto tra il libero arbitrio e il manicheismo, la cui credenza in un Principio del male tanto forte da non essere stato ancora vinto da Dio (ὡς μηδὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατ' αὐτοὺς νικηθῆναι) e contro il quale la nostra anima non può fare niente, distruggerebbe l'idea che qualcosa dipenda da noi (τὸ ἐφ' ἡμῖν κατ' ἀλήθειαν ἀναιρῶν), giacché le azioni commesse involontariamente non sono punite da Dio e dalle leggi (ὡς μὴ ὄντα ἀμαρτωλὰ καὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ ὑπὸ τῶν νόμων συγγινώσκειται)<sup>1132</sup>.

E in questo aspetto, la digressione di Fotino si mostra totalmente coerente con la visione antimanichea dell'assunto. Il rapporto tra anima e peccato è toccato tre volte lungo la *Disputatio*: la prima volta, come avevamo visto, il cristiano approfitta la credenza della consustanzialità dell'anima a Dio per domandare al manicheo come Dio può essere allora senza peccato, non ricevendo risposta dal manicheo<sup>1133</sup>. La seconda volta, appena riportata, il manicheo ha difeso una posizione che rifiuta che qualcosa dipenda da noi, contrapponendo la costrizione alla scelta (ἀναγκαζομένης γὰρ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ οὐ προαιρουμένης) come l'origine dei mali che provengono dall'anima, ed è incapace di rispondere all'obiezione di Paolo di come il divino può venire costretto. Fotino ha proseguito negando tassativamente la seconda domanda del cristiano sulla dipendenza di qualcosa da noi (X. ... δέξασθαι βούλει τινὰ εἶναι ἐφ' ἡμῖν; M. Οὐδαμῶς), e a ciò ha contrapposto la partecipazione (μέθεξις) di principi preesistenti. Infine, è stato incapace di contro argomentare la proposizione di Paolo sulla legge come prova dell'esistenza di cose che dipendono da noi, arrendendosi e ammettendo il concetto di τὸ ἐφ' ἡμῖν.

La terza volta che si torna sul tema avrà luogo nel terzo giorno del dibattito, dedicato all'antropologia manichea attraverso una serie di citazioni paoline. Il cristiano obietta che se il peccato è messo sotto accusa dai manichei, perché non è accusata insieme l'anima che ha il peccato. Il manicheo non risponde neanche a questa domanda:

X. Πῶς οὖν οὐ<sup>1134</sup> συνδιαβάλλεται τῇ ἀμαρτία καὶ ἡ<sup>1135</sup> ἔχουσα τὴν ἀμαρτίαν<sup>1136</sup> ψυχὴ;

C. *Com'è dunque possibile che non si accusi insieme al peccato anche l'anima che ha il peccato?*

<sup>1132</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,123-140.

<sup>1133</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,533C-D).

<sup>1134</sup> οὐ] om. **Mai**.

<sup>1135</sup> ἡ] om. **Mai**.

<sup>1136</sup> ἔχουσα τὴν ἀμαρτίαν] τὴν ἀμαρτίαν ἔχουσα **Mai**.

*M. Οὐκ οἶδ' ὅπως πανούργως καὶ τοῦτον τὸν λόγον διέφυγες*<sup>1137</sup>.

*M. Non so come tu abbia astutamente evitato questo discorso.*<sup>1138</sup>

Infatti, l'obiettivo di Paolo è, nelle sue parole, quello di dimostrare che l'uomo ha libero arbitrio, come esplicita ironicamente nella conclusione della *Disputatio*:

*X. Ἐμὸν μὲν ἦν τὴν ἀλήθειαν κατασκευάζειν, καὶ τὸ ψεῦδος ἐλέγχειν· οὐκ ἐμὸν δὲ τὴν τῶν ἀνθρώπων προαίρεσιν συναναγκάζειν*<sup>1139</sup>. *αὐθαίρετος*<sup>1140</sup> γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐστίν.

*C. Il mio (intento) era dimostrare la verità e confutare la falsità: non era mio (intento) obbligare la libera scelta degli uomini: infatti, l'uomo è libero.*<sup>1141</sup>

In base a tutte queste intervensioni, il discorso di Fotino è tale per cui 1) il male è un'agente esterno che opera sul soggetto, 2) l'anima non può né sfuggirlo né resistergli e pertanto nulla dipende da essa, annullata con i concetti di costrizione e partecipazione del Principio del male, e 3) l'anima che ha il peccato, ma che non lo sceglie, non è accusata insieme al peccato. Questa immagine è molto concorde con la visione che i cristiani hanno del manicheismo ma, come detto, presenta alcune omissioni fondamentali che cambiano drasticamente il discorso manicheo sull'anima, il peccato e il male<sup>1142</sup>. Il manicheismo, pur insistendo sull'importanza della Grazia divina (l'arrivo del Noῦς attraverso i suoi apostoli in diverse epoche storiche<sup>1143</sup>) che imprime l'impulso per superare il deficit causato all'anima dalla natura umana<sup>1144</sup>, è una religione basata anche sull'esortazione morale e sulla responsabilità individuale. L'anima non è totalmente aliena al peccato, ma ha invece delle responsabilità che le sono proprie:

*Once again one among the disciples stood up . . . questioning the apostle. He says to him, 'I (entreat) you, my master, that you might tell me: Who (is this one) who shall sin and afterwards beseech absolution? ...*

*The apostle says to him, '(I am the one who can instruct you in) the lessons about which you have questioned me. **This one that shall sin is no other than this living soul, the one that (indwells) the body of sin; because it is set (in) mixture.** Another*

---

<sup>1137</sup> διέφυγες] διέφυγας S.

<sup>1138</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549A).

<sup>1139</sup> συναναγκάζειν] συνανασκειάζειν **Mai**.

<sup>1140</sup> αὐθαίρετος] αὐθερέτος S.

<sup>1141</sup> *Disp. Phot.* IV (PG 88,552C).

<sup>1142</sup> Sulla visione manichea del libero arbitrio, si veda Baker-Brian, *Manichaeism*, p. 80; BeDuhn, *The Leap*, pp. 15-21; id., *Augustine's Manichaean Dilemma 1*, pp. 270-274; Pedersen, *Pelagius* pp. 324-328. Per un comparo tra il libero arbitrio nel manicheismo e nello gnosticismo, si veda A. Magris, *Free Will According to the Gnostics*, in Brouwer, Vimercati (a c.), *Fate, Providence and Free Will*, pp. 174-195 (pp. 178, n. 9, 192, n. 50).

<sup>1143</sup> Sulla Grazia nel manicheismo, si veda BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma 2*, pp. 293-296.

<sup>1144</sup> Si veda BeDuhn, *Manichaean Biblical*, p. 406.

*one: the old man dwells with it in (the body). It shall cause (the soul) to stumble, as it makes it do (what is) not (right) for it. However, when it may make it sin, the Mind shall immediately give for (the soul) the remembrance of its sin that it has done. And in the remembrance of the Mind it shall shake off the sin and beseech the Light Mind for absolution, and its sin is forgiven it. Again, the one that shall receive teaching and be forgetful: It is the soul, the one that shall receive teaching from the Light Mind.*<sup>1145</sup>

Sebbene l'anima sia costretta dal corpo e dalla mescolanza con il male, quello non l'esime dal dovere cercare perdono e correzione. A questo proposito, il manicheismo sviluppa tutta una serie di complessi regimi disciplinari, morali e dietetici ai quali il credente deve conformarsi:

*He (i.e., Mānī) said: 'One who wants to join the religion is required to test themselves. If one thinks they have the strength to suppress desire and greed; to give up eating meat, drinking wine, and marriage; and to avoid injury to water, fire, trees, and soil, then they may join the religion. But if one does not have the strength (to overcome) all of these things, then they may not join the religion.'*<sup>1146</sup>

La pratica di questi precetti suppone la liberazione progressiva della nostra parte divina e di conseguenza, il guadagno di libertà individuale. Per i manichei, norma significa libertà, e la possibilità di vincere la costrizione dell'anima:

*Once more the enlightener speaks to his disciples: The fasting that the saints fast by is profit[able] for [four] great works. The first work: S[hall] the holy man punish his body by fasting, [he sub]dues the entire ruling-power that exists in him.*<sup>1147</sup>

Questa ascesa verso la libertà non è però determinata, ed essa dipende dalla predisposizione volontaria del credente: c'è la possibilità di fallire, dipendendo dalle azioni del singolo manicheo. Persino Agostino, chi ha fatto molto per la considerazione "determinista" del manicheismo, riconosce l'esistenza di libero arbitrio nella religione, a partire da diversi passaggi delle scritture manichee citate nelle sue opere, come il *Tesoro*:

*Audi ergo iam quemadmodum Manichaeus ipse ... confessus sit tamen esse liberum arbitrium: in Thesouro vestro, cui tale nomen ad decipiendos homines indidistis, certe sit loquitur, quod et tu ipse cognoscis: Hi vero, qui negligentia sua a labe praedictorum spirituum purgari se minime permiserint, mandatisque divinis ex integro parum obtemperaverint, legemque sibi a suo liberatore datam plenius seruare noluerint, neque ut decebat sese gubernaverint etc.*

---

<sup>1145</sup> *IKe.* 138 (340,30-341,12), trad. Gardner, Lieu (a c.), *Manichaeian Texts*, p. 228.

<sup>1146</sup> al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 208; sui regimi disciplinari manichei, si veda l'anatema VII dei *Capita VII*, a proposito delle pratiche "dell'astensione" manichee.

<sup>1147</sup> *IKe.* 79 (191,9-15), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 200.



*Ascolta dunque ora in che modo lo stesso Mani ... abbia confessato tuttavia che c'è il libero arbitrio: nel vostro Tesoro, cui avete applicato tale nome per ingannare gli uomini, certamente così si dice (cosa che anche tu stesso conosci): "Invero coloro che per la loro negligenza avranno permesso di essere purgati in maniera minima dalla macchia dei predetti spiriti, e avranno ottemperato in modo del tutto insufficiente ai mandati divini, e non avranno voluto osservare pienamente la legge ad essi data dal loro liberatore, né si saranno governati come era giusto", etc.*<sup>1148</sup>

Pertanto, costrizione e scelta coesistono nel manicheismo, e l'una non esclude l'altra, a differenza di quanto esposto da Fotino. Conseguenza della responsabilità individuale nella purificazione della luce e della possibilità di fallire nell'impresa è che Dio non sceglie chi sarà salvato e chi non lo sarà, né condanna alcune anime sin dall'inizio. Di conseguenza, ognuno è responsabile della sua lotta contro il male, e del suo allontanamento da esso:

*Again he turned, and he says to his discip[les]: You yourselves must be purifiers and re[dee]mers of your soul, which is established in every place, so that y[ou may be counted] to the [c]ompany of the fathers of light [ ... ] of the kingdom in the new aeon, in the place of joy.*<sup>1149</sup>

Come conseguenza della responsabilità, la salvezza o la punizione dipende dalle azioni di ognuno. Questo si evince nelle concezioni escatologiche manichee, molto sviluppate, in cui il concetto del Giudizio è fondamentale. Così è testimoniato da diversi testi, come lo *Šābuhragān*<sup>1150</sup> e il *Sermone della Grande Guerra* (parte delle *Omèlie*), o dalle fonti pittoriche cinesi<sup>1151</sup>. Secondo le credenze manichee, sarà Gesù<sup>1152</sup> stesso a scendere e, seduto su un trono, compiere il Giudizio:

*He will come down and prepare his judgement seat in the midst of the great inhabited world ... idol ... of this world ... stand fast ... God ... set firm ... catechumens ... they have served his church ... in his ... on his left side ... the sentence which is coming forth from his mouth ... then the great shining one will open his mouth and he ... the great and blessed king of kings. By his sweet blessed mouth, he can proclaim his glorious word. And by the sound of his living word all the languages will understand that he is ... each country and language. They will ...the interpretation of his words. And in front of his ... his throne.*<sup>1153</sup>

---

<sup>1148</sup> Agostino, *c. Fel.* II, 5 (ed. e trad. Magazzù, Cosentino, pp. 466-467); anche in Evodio di Uzala, *De fide* 5 (ed. Zycha, p. 952,20-27).

<sup>1149</sup> *IKe.* 26 (77,17-21), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 78.

<sup>1150</sup> Si vedano i frammenti compilati e tradotti da Klimkeit, *Gnosis*, pp. 242-247.

<sup>1151</sup> Su questo tema, si veda l'analisi di G. Kōsa, *Two Manichaean Judgment Scenes—MIK III 4959 V and the Yamato Bunkakan Sandōzu Painting*, in Richter, Horton, Ohlafer (a c.), *Mani in Dublin*, pp. 196-227.

<sup>1152</sup> Sul Gesù Escatologico, si veda Franzmann, *Jesus*, pp. 85-109.

<sup>1153</sup> *Hom.* (36,30-37,30).

Come conseguenza logica dell'esistenza di un giudizio, le anime possono venire condannate<sup>1154</sup>:

*An[d it is] a necessity to take these souls who are ready for loss [a]s retribution for the deeds that they have done. They go i[n]to this [darkne]ss and are bound with the darkness; just as they desired it an[d] loved it, and placed [t]heir treasure with it.*<sup>1155</sup>

*The enemy too, death, will go in to bondage; to the prison of the souls of the de[ni]ers and blasphemers who loved the darkness. They will go in with it to bondage and the dark night overcomes th[em]; and thenceforth this name 'light' will not shine upon them.*<sup>1156</sup>

L'anima è pertanto costretta, ma non senza scelta. Il suo agire contenendo il peccato materiale è fondamentale per sé stessa e per il cosmo. Il Primo Uomo, del quale fanno parte le nostre anime, è un guerriero e non una vittima sacrificale, e di conseguenza anche noi dobbiamo lottare contro il peccato a livello microcosmico. Mani, nel CMC, parla di sé come spinto verso il peccato prima dell'incontro con il suo Gemello Celeste<sup>1157</sup>. In Efrem, ci sono passaggi in cui si parla della lotta tra il male e il bene nel nostro corpo<sup>1158</sup>, così come della possibilità di purificarci attraverso la rettitudine e la virtù<sup>1159</sup>. Attraverso gli *Acta Archelai*<sup>1160</sup>, Efrem<sup>1161</sup>, o Simplicio<sup>1162</sup> sappiamo che ci saranno anime condannate.

Alcuni degli esempi più chiari di quanto detto finora si ritrovano nel *corpus* agostiniano. Sebbene (come detto in precedenza) Agostino abbia svolto un ruolo cruciale nel legare il manicheismo al determinismo, abbiamo molte testimonianze, nelle sue opere, riguardo al ruolo dell'anima nel peccato, dimostrando la distorsione che egli ha operato

---

<sup>1154</sup> Lo quale conduce, ironicamente, a un altro problema per il manicheismo: se le anime sono parte divina, e questa rimane condannata e attaccata alla materia, Dio rimane incompiuto, come notato da Simplicio, in *Epict.* XXXV,49-55.

<sup>1155</sup> *IKe.* 59 (150,4-8), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 157.

<sup>1156</sup> *IKe.* 66 (165,11-16), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 174. Sul racconto escatologico manicheo, si veda l'*excursus* di Simplicio (sezione "Il mito primordiale: il bene, il male e le anime umane); si vedano anche Ogden, *The 1468 Years*; Jackson, *A Sketch of the Manichaeon Doctrine*; Stroumsa, *Aspects de l'eschatologie*; Koenen, *Manichaeon Apocalypticism*; Bennett, *Globus Horribilis*; Panaino, *The World's Conflagration*; id., *The End of Time*; van Oort, *Manichaeon Eschatology*.

<sup>1157</sup> CMC 22,2-15.

<sup>1158</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, pp. 43,14-17, 54,4-5, 55,26-56,3, 56,18-57,3 = Reeves, fr. 81-84).

<sup>1159</sup> Efrem, *Mani* (ed. Mitchell, p. 204,10-47 = Reeves, fr. 49).

<sup>1160</sup> Si veda anche [Egemonio], *Arch.* XI, 3 (ed. Beeson, p. 19,2-4) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 30, 2 (ed. Holl, vol. III, p. 67,7-10).

<sup>1161</sup> Efrem, *Hyp.* III (ed. Mitchell, pp. 87,33-88,6 = Reeves, fr. 88).

<sup>1162</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,49-55.

del dogma manicheo. Nella lettera a lui indirizzata dall'uditore manicheo Secondino<sup>1163</sup>, troviamo infatti una lunga digressione sul tema. In essa, si rappresenta un'anima che, sebbene trascinata dal corpo verso il peccato, ha la possibilità di sottomettere quest'ultimo per la sua propria natura, e di conseguenza, di ricevere punizione o compenso. Una volta acquisita la gnosi, esiste la possibilità di peccare volontariamente:

*Non ergo armorum pugna est, sed spirituum, qui iisdem utuntur. Pugnant autem animarum gratia. Horum in medio posita est anima, cui a principio natura sua dedit victoriam. Haec si una cum spiritu uirtutum fecerit, habebit cum eo vitam perpetuam, illudque possidebit regnum, ad quod Dominus noster invitat: si vero ab spiritu vitiorum incipiat trahi, et consentiat, ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate. At si cum se ipsam cognoverit, consentiat malo, et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit.*

*Non è dunque una battaglia di armi, ma di spiriti che di quelle stesse si servono. Combattono infatti a causa delle anime. In mezzo a loro è messa l'anima, alla quale sin dal principio la sua stessa natura ha dato la vittoria. Se essa avrà operato in accordo allo spirito delle virtù, allora avrà con quello vita eterna e possiederà quel regno verso il quale nostro Signore ci chiama. Se invece comincia a farsi trascinare dallo spirito dei vizi e lo asseconda, ma dopo il consenso prova pentimento, possiederà la sorgente del perdono di queste sozzure. Infatti è trascinata al peccato non per sua volontà, ma a causa della commistione con la carne. Ma se, avendo preso coscienza di sé, acconsentirà al male e non si armerà contro il nemico, peccherà di sua volontà.*<sup>1164</sup>

Per quanto riguarda il dibattito con Fortunato, ci sono diversi discorsi (articolati intorno ai punti 16 e 21 della disputa) sull'anima, la libertà, il peccato e il male. È anche interessante notare che Fortunato, pur insistendo sulla necessità della Grazia, distingue meticolosamente tra la costrizione verso il peccato, la scelta e la responsabilità dell'anima. Nel primo di questi frammenti, in seguito a un'esposizione da parte di Agostino sull'origine dei mali nel libero arbitrio, l'Ipponate mette in rapporto il peccato con la legge: esso sorge dalla trasgressione delle leggi che l'anima fa, e produce un secondo tipo di male, ovvero la pena del peccato commesso, della quale l'uomo è anche responsabile per la sua trasgressione. La risposta di Fortunato è interessante, perché a differenza di quanto visto con Fotino (incapace di rispondere all'argomento delle leggi proposto da Paolo), è in grado di approfittare dell'esistenza di precetti da seguire come prova dell'esistenza di un Principio del male alieno a Dio. Allo stesso modo, Fortunato

---

<sup>1163</sup> Su Secondino e la sua *Lettera*, si veda J. van Oort, *Secundini Manichaei Epistula: Roman Manichaeae 'Biblical' Argument in The Age of Augustine*, in van Oort, Wermellinger, Wurst (a c.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, pp. 161-173.

<sup>1164</sup> Secondino manicheo, *ep. Aug. 2* (ed. e trad. Magazzù, Cosentino, pp. 535-536).

unisce direttamente la stessa idea di libertà all'esistenza di un Principio alieno a noi che ci costringa, ovvero la libertà può darsi solo dove ci sia la possibilità di una caduta (*lapsus*):

*FORTUNATUS dixit: Hoc meum est, quia praevenire voluit: non temere, sed virtute et praescientia. Caeterum nega malum praeter Deum esse; cum praecepta ostendi quia sunt alia, quae praeter voluntatem ipsius fiunt. Praeceptum non intercedit, nisi ubi est et contrarietas. Libera facultas viuendi non datur, nisi ubi est lapsus secundum Apostoli rationem, qui dicit: ... (Ef. 2:1-18).*

*FORTUNATO: Anch'io la penso così: perché l'ha voluto prevenire non però senza ragione, ma per la sua potenza e prescienza. Peraltro, prova a negare che il male esiste al di fuori di Dio, una volta si è mostrato che esistono i precetti perché ci sono altre cose che accadono al di fuori della sua volontà. Il precetto, infatti, non interviene se non dove c'è l'opposizione. La facoltà di vivere liberamente è concessa solo dove c'è la caduta, come chiarisce l'Apostolo quando dice: ...<sup>1165</sup>*

Nel capitolo 21, l'obiezione di Agostino è molto più diretta. Precedentemente, Fortunato aveva menzionato il peccato che è in noi (*peccato, quod in nobis versatur*) e come l'anima, una volta ricevuti gli insegnamenti di Cristo, debba intraprendere un atteggiamento proattivo per riconciliarsi con Dio, emendando i suoi peccati (*emendationem delictorum suorum*) e compiendo buone opere (*bonorum operum gratia*)<sup>1166</sup>. Agostino contrappone il seguente dubbio: perché l'anima dovrebbe fare penitenza dei suoi peccati, quando non è stata lei a compierli volontariamente? Se secondo il manicheismo l'anima è stata costretta a fare il male, non è che essa faccia il male (*nam si cogitur anima facere malum, neque illa est quae malum fecit, ...*) e di conseguenza, è assurdo che debba pentirsi<sup>1167</sup>. Così, Agostino (cristiano) fa lo stesso ragionamento di Fotino (supposto manicheo) nella nostra *Disputatio*, affermando che l'anima non è responsabile nel commettere il male: l'anima è stata costretta (secondo i manichei) e pertanto, non si dovrebbero imputare i mali ad essa.

Nella risposta a questa proposizione, Fortunato spiega la “cronologia del peccato” manichea, notando, di nuovo, la differenza tra la costrizione verso il peccato che patisce l'anima e la possibilità (e responsabilità) che essa ha di liberarsi e di ritornare con Dio attraverso le sue azioni (e conseguentemente, anche di fallire nell'impresa):

---

<sup>1165</sup> Agostino, *c. Fort.* 16 (ed. e trad. Alici, Pieretti, pp. 286-289).

<sup>1166</sup> Agostino, *c. Fort.* 20 (ed. Alici, Pieretti, p. 298).

<sup>1167</sup> Agostino, *c. Fort.* 21 (ed. Alici, Pieretti, p. 302).

*FORTUNATUS dixit: Hoc nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinquere: cui non vis esse radicem nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatur, cum constet exceptis nostris corporibus mala in omni mundo versari. ... et id esse peccatum animae, si post commonitionem Salvatoris nostri et sanam doctrinam eius a contraria et inimica sui stirpe se segregaverit anima, et purioribus se adornans anima; aliter non posse substantiae suae reddi. Dictum est enim: Si non venissem et locutus eis fuisset, peccatum non haberent. Nunc vero quia veni et locutus sum et noluerunt mihi credere, veniam de peccato non habebunt (Gv. 15:22). Unde paret recte esse paenitentiam datam post adventum Salvatoris et post hanc scientiam rerum, qui possit anima, ac si divino fonte lota, de sordibus et vitiis tam mundi totius quam corporum in quibus eadem anima versatur, regno Dei, unde progressa est, repraesentari.*

*FORTUNATO: Questo noi diciamo: l'anima è costretta a peccare dalla natura contraria. Tu vuoi che il peccato non abbia altra radice se non il male che si trova in noi, quando è evidente che, per non parlare dei nostri corpi, il male si trova in tutto il mondo. ... Perciò c'è peccato dell'anima se, dopo le ammonizioni e il santo insegnamento del nostro Salvatore, l'anima si è separata dalla progenie ad essa contraria e nemica, adornandosi di cose più pure, altrimenti essa non può essere restituita alla sua sostanza. Infatti è stato detto: "Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato. Ora però, poiché sono venuto e ho parlato loro e non hanno voluto credere in me, non hanno scusa per il loro peccato". Da ciò appare manifesto che giustamente la penitenza è stata concessa dopo l'avvento del Salvatore, e dopo la comunicazione di questa scienza delle cose con la quale l'anima, come lavata ad una sorgente divina, può liberarsi delle sozzure e dei vizi tanto del mondo intero quanto dei corpi nei quali la medesima anima si trova, e ritornare nel regno di Dio da dove è venuta.<sup>1168</sup>*

Come si evince, le differenze esegetiche tra Secondino, Fortunato e Fotino sono enormi. Secondino (un uditore) e Fortunato (un presbitero), di fronte al problema del male e l'anima, sono in grado di fare un discorso molto più completo, in rapporto con le diverse sfumature del peccato nel dogma manicheo. Nelle loro esegesi, costrizione, responsabilità e scelta coesistono, perché infatti è così nella dottrina manichea. In Fotino (chiamato maestro il primo giorno del dibattito, e pertanto, di rango superiore agli altri due manichei), la responsabilità dell'anima è assente, e la partecipazione di principi preesistenti esclude tassativamente che qualcosa dipenda da noi. Persino davanti a diverse domande e riduzioni all'assurdo fatte da Paolo, Fotino rimane silente, riportando solamente un'idea parziale del dogma manicheo, quando di fatto ci sarebbero insegnamenti manichei sull'anima con i quali contro argomentare le digressioni del cristiano. Davanti alla domanda di Paolo sulla presenza di qualcosa più forte del divino e in grado di costringerlo, Fotino rimane silente, quando nel dogma manicheo, l'invio delle

---

<sup>1168</sup> Agostino, c. *Fort.* 21 (ed. e trad. Alici, Pieretti, pp. 302-305).

anime contro il male corrisponde a un piano del Principio del bene per sottomettere alla materia. La sottomissione delle anime non avviene solamente per la forza del nemico, ma soprattutto per l'oblio della loro natura divina: essa è superiore a quella della materia (*cui a principio natura sua dedit victoriam*, in parole di Secondino), e una volta ricordato questo (attraverso la Grazia), se l'anima si mantiene fedele alla sua natura (compiendo i precetti), può e deve sottomettere il Principio del male. Di fronte al classico argomento delle leggi come prova che qualcosa dipende da noi, Fotino si arrende, quando ad esempio, Fortunato era stato in grado d'usare l'esistenza di precetti per dimostrare l'esistenza di un Principio da dove provengano i mali, facendo un discorso in forte relazione con il resto delle fonti manichee a noi pervenute. Quando Paolo rivolge l'argomento di perché l'anima che ha il peccato non è accusata insieme al peccato, Fotino non risponde, quando secondo il dogma manicheo, l'anima che non si sia purificata attraverso le sue azioni, sarà accusata, giudicata e condannata insieme al Principio del male (*They go i[nto] this [darkne]ss and are bound with the darkness; just as they desired it an[d] loved it*, nelle parole del *Kephalaion 59*).

In sintesi, Fotino è incapace di articolare un discorso come quello visto in Secondino, Fortunato e le fonti manichee menzionate sopra, e fallisce sistematicamente davanti a una serie di domande la cui risposta, nelle fonti manichee, implica la menzione del carattere proattivo dell'anima e della sua responsabilità. Inoltre, Fotino fa una serie di deduzioni e concatenazioni nei suoi ragionamenti che non sono direttamente riconducibili alle fonti manichee; alcune, anzi, sembrano essere in contrasto con i dogmi della "sua" stessa religione. Addirittura, di fronte alla domanda sulla dipendenza di qualcosa da noi ( $\Delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\ \tau\iota\nu\acute{\alpha}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\varphi'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu;$ ) Fotino ammette apertamente che no ( $\text{O}\acute{\upsilon}\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$ ). Sebbene la conversazione porti sull'origine dei mali, questa affermazione non è un'inconcretezza, ma è in contrasto con le fonti manichee.

Invece, i ragionamenti e le deduzioni che Fotino fa, così come la sua posizione deterministica, sono molto più simili a quelli che gli scrittori antimanichei hanno fatto sulle dottrine manichee. Il suo discorso è molto povero e ristretto: il problema è che è ristretto nello stesso punto in cui i polemisti, all'ora di riportare il dogma manicheo, lo restringono. In questo aspetto, l'immagine trasmessa da Fotino nelle sue battute è parallela all'immagine cristiana del manicheo come "nemico del libero arbitrio".

## LA FISILOGIA DEL MALE

Finita la digressione sui mali che dipendono da noi, Fotino chiede a Paolo la dimostrazione dei mali che dipendono dalla natura delle cose (ἐπὶ τῆ τῶν πραγμάτων φύσει). Alla stessa maniera della proposizione anteriore, “i mali che dipendono dalla natura delle cose” è un’asserzione associata ai manichei in altre fonti. Così, possiamo vedere che formulazioni simili sono riportate da Tito di Bostra (Πόθεν οὖν, φασὶ τὰ κακά; Πόθεν δέ, λέγουσιν, ἢ ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμφαινομένη ἀταξία;)<sup>1169</sup>. Questa proposizione compare associata ai manichei non solamente negli *antimanichaica*, ma anche in testi non specificamente indirizzati contro il manicheismo: si veda, per esempio, il commento alla *Metaphysica* di Asclepio di Tralle (ἀπὸ φωνῆς di Ammonio di Ermia), che conserva tre digressioni di Ammonio in cui il filosofo polemizza esplicitamente contro i manichei: in uno di questi frammenti compaiono sia la domanda “da dove vengono i mali” sia la risposta “è la natura delle cose” (... φασὶν ὅτι πόθεν οὖν τὰ κακά; τοιαύτη γάρ, φασίν, ἐστὶν ἡ φύσις τῶν πραγμάτων)<sup>1170</sup>.

Sebbene non sia la proposizione in sé ad essere particolare, ciò che è interessante è la risposta del manicheo. Dopo che Paolo ha chiesto esempi concreti di questo tipo di mali, Fotino svolge un’argomentazione che merita di essere menzionata:

*X. Ποῖα δὲ ἐν τῆ τῶν πραγμάτων φύσει κακά σοι νενόμισται;*

*C. Quali cose ritieni malvagie nella natura?*

*M. Τῶν ζώων τὸ σῶμα τεθνηκότων φθείρεται καὶ πρὸ τῆς φθορᾶς τοιαύτην ἀποπνεῖ δυσωδίαν, ὥστε φίλους ἅμα καὶ ἐχθροὺς κατατοξεύειν· ἴν’ ἐάσω ὅτι καὶ πρὸ τῆς δυσωδίας, προοιμίας<sup>1171</sup> οὖσης τῆς διαλύσεως ἔλκη τινὰ δυσώδη ἐν τῷ ἡμετέρῳ σώματι συμβαίνει· καὶ δὴ καὶ<sup>1172</sup> κόπρος ἤδη<sup>1173</sup> δὲ καὶ οὖρα τοιαύτης ὀσμῆς ἐχόμενα.*

*M. Il corpo degli esseri viventi che sono morti, si corrompe: e prima della corruzione esala una puzza tale, da colpire amici e nemici insieme; per non dire che anche prima della puzza, essendo preludio alla decomposizione, si verificano certe ferite puzzolenti nel nostro corpo: certo sia l’escremento, sia l’urina hanno un simile odore.<sup>1174</sup>*

<sup>1169</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 16,2-4.

<sup>1170</sup> Asclepio, *In Aristotelis metaphysicorum libros commentaria* (ed. Hayduck, pp. 271,36-272,1).

<sup>1171</sup> προοιμίας] προοίμιον **Mai**.

<sup>1172</sup> καὶ] om. **Mai**.

<sup>1173</sup> ἤδη] ἤτοι **Mai**.

<sup>1174</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544D-545A).

L'approccio di Fotino ai mali è pertanto fisiologico: le secrezioni corporee, così come la corruzione dello stesso corpo sono prove della sua connaturata malvagità. Questa "fisiologia" del male è infatti un mitema basilare in molte narrative manichee. Sebbene il corpo, quando allenato correttamente, sia un utile strumento di salvezza<sup>1175</sup>, esso è in ultima istanza irredimibile<sup>1176</sup>. Come già notato da Samuel Lieu<sup>1177</sup>, nel CMC troviamo una digressione sull'impurità innata del corpo attribuita allo stesso Mani, che parla delle abluzioni rituali e dell'incapacità di purificare *tout court* il corpo, e che presenta molte somiglianze con quanto esposto da Fotino:

[... “τοῦτο] τὸ βάπτισμα [οὐδὲν τ]υγχάνει ἐν ᾧ βαπτίζετε ὑμῶν τὰ ἐδέσματα· τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο μιαρὸν ἐστὶν καὶ ἐκ πλάσεως μιαρότητος ἐπλάσθη. ὁρᾶτε δὲ ὡς ἐπὶ τὴν καθάρισιν ἑαυτοῦ τὴν ἐδωδὴν καὶ ταύτης μεταλάβη ἤδη βεβαπτισμένης, φαίνεται ἡμῖν ὅτι καὶ ἐξ αὐτῆς γίνεται αἷμα καὶ χολή καὶ πν(εῦ)ματα καὶ σκύβαλα τῆς αἰσχύνης καὶ τοῦ σώματος μιαρότης.

*Il battesimo col quale purificate i vostri cibi non serve a nulla; questo corpo infatti è impuro e fu plasmato da una creazione impura. Vedete, quando qualcuno purifica il suo cibo e ne mangia quando è già stato battezzato **ci appare che anche da esso provengono sangue, bile, flatulenze, escrementi vergognosi e impurità del corpo.***<sup>1178</sup>

...

“τὸν τεῦθεν <δ>έ, [τί ἐστὶν] ὑμῶν ἡ καθα[ρότης, ἐξ] ἑαυτῶν κατ[ασκέψα]σθε. ἀδύνατον γὰρ τὰ σώματα ὑμῶν παντελῶς καθαρίσαι· καθ’ ἐκάστην γὰρ ἡμέραν κινεῖται καὶ ἴσταται τὸ σῶμα διὰ τὰς ἐκκρίσεις τῆς ὑποστάθμης τὰς [ἐξ] αὐτοῦ, ὡς καὶ γενέσθαι τὸ πρᾶγμα δίχα ἐντολῆς τῆς τοῦ σ(ωτῆ)ρ(ο)ς. ἢ τοίνυν καθαρότης περὶ ἧς ἐλέχθη, αὕτη τυγχάνει ἢ διὰ τῆς γνώσεως, ...

*Perciò considerate da voi stessi che cosa è la vostra purificazione. È impossibile rendere i vostri corpi completamente puri; ogni giorno infatti il corpo si muove e poi si ferma a **causa delle secrezioni del sedimento che da esso provengono**, sicché la cosa avviene **indipendentemente dal precetto del Salvatore** (Gesù). La purificazione, dunque, riguardo alla quale sta scritto, è quella che avviene mediante la Gnosi: ...”.*<sup>1179</sup>

<sup>1175</sup> Si veda, per esempio, CMC 14,4-14, in cui si compara la disciplina del corpo allenato con quella di un puledro del re. Sull'allenamento del corpo e sui regimi disciplinari manichei, si veda l'esautivo studio di BeDuhn, *The Manichaean Body*, pp. 69-208.

<sup>1176</sup> Su questo tema, si vedano le citazioni riportate *infra*; si veda anche Koenen, *How Dualistic*, p. 16; Cirillo, *The Mani Logion*, pp. 49-51.

<sup>1177</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 115-116.

<sup>1178</sup> CMC 80,22-81,13, trad. Cirillo in Gnoli (a. c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 86-87.

<sup>1179</sup> CMC 83,20-84,12, trad. Cirillo in Gnoli (a. c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 88-89; per eventuali paralleli gnostici, si veda Koenen, *From Baptism*, pp. 750-752.



Questo discorso è da mettere in relazione con altre informazioni fisiologiche delle fonti manichee. Nella loro concezione, il cosmo materiale è formato a partire dalle parti dei corpi degli arconti<sup>1180</sup>, e il corpo umano è concepito come un microcosmo sviluppato in simmetria al macrocosmo. Esso è creato dagli arconti Sacla e Nebrod in un mito dove la creazione di Adamo è la conclusione di un lungo processo che include concupiscenza, cannibalismo e incesto<sup>1181</sup>:

*This whole universe, above and below, [re]flects the pattern of the hum [an] body; [as the f]ormation of this body of flesh accords to the pattern of the universe.<sup>1182</sup>*

In conseguenza a questa simmetria, i mali fisiologici sono spiegati in maniere analoghe a quelli del cosmo. Entrambi (cosmo e corpo) sono formati a partire da elementi del Principio del male, e in essi si trovano diverse stazioni di guardia, divisioni interne e, di conseguenza, anche forze malvagie:

*Once more he speaks: Listen to this other lesson that I will pr[o]clajim to you. Understand that there exist many powers in this body. They are the house-dwellers who are made the leade [rs] in it. There are eight hundred and forty times ten thousand [ru]lers made chiefs in the human b[o]dy! They are distributed and set firm, quartered according to house. The count and number of their houses is two hundred and ten times ten thousand.<sup>1183</sup>*

Sono le attività di queste entità malvagie a provocare le malattie, le affezioni, e in ultima istanza, la morte, come le ribellioni cosmiche degli arconti nelle diverse guardie dei Figli dello Spirito Vivente<sup>1184</sup>. E infatti, i testi manichei riportano discorsi in cui diversi sintomi fisiologici sono interpretati come prova dell'esistenza in noi di diversi agenti malvagi:

*When all these rulers come creeping and [m]ov[ing with] in the body, they will meet one another; and they shall beset and **destroy one another**, and [ ... ] in them there. When [ ... til]l they shall **erupt from the body** of the person **who [will] die**; and make **putrid boils** and sores and **[bur]ning wounds** in the body. Either they might have **made hi[m] sick with[in]**; or else they might come forth upon his outer*

<sup>1180</sup> Si veda per esempio il *IKe.* 33 (86,18-30); l'idea del cosmo formato a partire dai corpi degli arconti è ben attestata nella polemistica cristiana in diverse lingue; su questo tema, si veda l'anatema III dei *Capita VII*, a proposito della figura del Demiurgo / Spirito Vivente (sezione "Le figure mitologiche").

<sup>1181</sup> Su questo tema, si veda l'anatema III dei *Capita VII*, a proposito del Custode dello Splendore, dell'Immagine della Gloria, dei giganti, degli aborti e di Sacla e Nebrod.

<sup>1182</sup> *IKe.* 70 (169,29-170,1), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 180. Su questo tema, si veda Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire*, p. 21; BeDuhn, *The Manichaean Body*, pp. 93-94; id., *The Metabolism of Salvation*, pp. 7-14; Baker-Brian, *Putrid Boils*, p. 423.

<sup>1183</sup> *IKe.* 70, (175,5-11), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 184.

<sup>1184</sup> Si veda l'anatema III dei *Capita VII*, a proposito del mito dei giganti e degli aborti.

*side. Those wounds shall first be squeezed and discharge their liquid, and empty out their pus, until they are squeezed [ ... ] and the suppuration forced out from the wound.*<sup>1185</sup>

Non è l'unico esempio in cui le malattie e le secrezioni corporee vengono identificate con la contaminazione inerente della carne. Anche nel *Kephalaion* 94 si può osservare il legame tra gli elementi contaminati che compongono il cosmo corporeo con diverse secrezioni corporee e sintomatologie fisiche: nel momento in cui questi elementi, in forma di cibo, entrano nel corpo o vengono purificati, essi scaricano la loro sporcizia in diverse forme: il fuoco inquina il corpo in forma di sangue e ira; l'acqua, in forma di lussuria e febbre; la luce, in forma d'oscurità e ostinazione<sup>1186</sup>. Nel *Kephalaion* 110, si racconta che 250.000 seggi di luci sono estratti dal cibo, mentre altri 250.000 arconti sono purgati ed espulsi da esso attraverso la digestione<sup>1187</sup>.

Alla stessa maniera il cattivo odore è, come tutte le esperienze sensoriali disagiati, dovuto alla partecipazione del Principio del male<sup>1188</sup>, come il buon odore è intimamente legato al Principio del bene<sup>1189</sup>. Lo stesso discorso si può applicare per la corruzione e la dissoluzione dei corpi, prova anch'essa della loro subordinazione, in ultima istanza, al Principio del male. Riguardo a ciò la definizione che i *Kephalaia* copti danno del Principio di male è emblematica: Concezione (ἐνθύμησις) di Morte<sup>1190</sup>.

Tra le fonti antimanichee, possiamo ritrovare diverse idee che fanno riferimento a questo discorso generale, ma sempre in una maniera molto obliqua e che non si corrisponde pienamente al dibattito sopra illustrato (eccezione fatta per Agostino)<sup>1191</sup>. Attraverso gli *Acta* ci perviene un discorso attribuito a Mani in cui il desiderio sessuale e

---

<sup>1185</sup> *IKe.* 70 (175,12-22) trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 184.

<sup>1186</sup> *IKe.* 94 (239,16-24); per altri legami tra la contaminazione degli elementi e le malattie fisiche, si veda *IKe.* 68 (107,1-15).

<sup>1187</sup> *IKe.* 110 (264,20-265,8); sulle secrezioni corporee e il loro rapporto con il male, si veda BeDuhn, *The Metabolism of Salvation*, pp. 18-19.

<sup>1188</sup> Alcuni esempi in *Salt. Thomas* 1 (205,22-23), ed. e trad. Allberry: *my sweet fragrance went, it sweetened their stink, ...*; *Salt. Thomas* 7 (214,2-3), ed. e trad. Allberry: *an image of Light was revealed in the land of the foul stink, ...*

<sup>1189</sup> Alcuni esempi in *IKe.* 21 (64,31-32), 39 (103,15); sulla capacità di percepire sensorialmente il Principio del bene, si veda il primo giorno della *Disputatio*, a proposito della sensorialità e il Dio dei manichei.

<sup>1190</sup> *IKe.* 4 (26,18, 27,5), 6 (31,10), 38 (98,24), 73 (180,16); si veda anche il confuso racconto di [Egemonio], *Arch.* IX, 5 (ed. Beeson, pp. 14,14-15,5) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 27, 1-3 (ed. Holl, vol. III, pp. 60,13-62,5). Secondo gli *Acta*, una figura chiamata il Grande Arconte, dopo essere stato ingannato dalla Vergine della Luce, tagliò le radici dell'uomo, provocando così l'inizio della morte.

<sup>1191</sup> Sulla sensorialità, i manichei e Agostino, si veda van Oort, *Memory and Beauty*, e il primo giorno della *Disputatio*, a proposito delle caratteristiche sensoriali di Dio. Agostino riporta che i manichei definivano il corpo umano come *ex tenebrarum gente*, ad esempio in *c. Faust.* XX, 15 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, p. 420).

la procreazione sono legati all'ingestione e alla digestione degli alimenti da parte del corpo (*cum quis vestrum carnibus aliisque cibis fuerit satiatus, tunc ei concupiscentiae oboritur incitatio, ...*)<sup>1192</sup>. In Efrem abbiamo riferimenti alla sporcizia con la quale viene mescolata la parte divina<sup>1193</sup> che, se è stata inghiottita, dovrebbe allora essere sciolta in escremento e rifiuto<sup>1194</sup>. In altri *antimanichaica*, ci sono diverse considerazioni su alcuni mali quali la malattia, se essi hanno un'esistenza propria o se invece sono solo una mancanza di salute, se essi sono mali ovunque o se hanno esiti potenzialmente buoni su persone diverse: Tito di Bostra, ad esempio, riporta l'associazione manichea male-corruzione nel suo libro I<sup>1195</sup>, mentre nel libro II, a proposito dell'origine dei mali, dedica un lungo *excursus* alla malattia e alla salute<sup>1196</sup>. Nonostante ciò, a queste esposizioni manca il carattere fisiologico, così come la menzione delle secrezioni fisiche e delle percezioni sensoriali del corpo come prova della sua malvagità. I paralleli tra le fonti su questo punto sono ridotti a una coincidenza generale di tematica, e non sembra che la *Disputatio* abbia ripreso gli *antimanichaica* menzionati per il suo discorso.

C'è una notevole eccezione con la quale comparare quanto è stato visto in questo testo: la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso. In essa, il manicheo riporta una domanda molto simile:

42. MAN. Τοῦτό μοι εἶπέ, ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀφθάρτου θεοῦ ἡ φθορὰ τῶν σωμάτων καὶ ἡ σήψις ἐγένετο;

42. Man. Dimmi questo, dal Dio buono e incorruttibile avvenne la corruzione e la putrefazione dei corpi?<sup>1197</sup>

Su tale argomento abbiamo solo queste due fonti in ambito greco, pur con differenze evidenti tra le due: la *Disputatio* di Paolo il Persiano è molto più esplicita, menziona le secrezioni corporee in modo specifico, quella di Giovanni è più asettica, in linea con la prospettiva astratta e filosofica del dibattito: il tandem φθορά / σήψις trova diversi riscontri nella letteratura filosofica e medica in lingua greca, rifacendosi, in ultima istanza, ad Aristotele<sup>1198</sup>.

<sup>1192</sup> [Egemonio], *Arch.* XVI, 6-10 (ed. Beeson, pp. 26,29-27,20).

<sup>1193</sup> Efrem, *Hyp.* II (ed. Mitchell, p. 13,8-19 = Reeves, fr. 51).

<sup>1194</sup> Efrem, *Hyp.* III (ed. Mitchell, p. 83,24-30).

<sup>1195</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 15,1-2: φθορὰν ὀνομάσουσιν τὸ κακόν.

<sup>1196</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 17-19.

<sup>1197</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 42,181-182.

<sup>1198</sup> Aristotele, *Meteorologica* IV, 1, 379a7-8, afferma che il τέλος della corruzione è la putrefazione: τὸ τέλος τῆς κατὰ φύσιν φθορᾶς σήψις ἐστίν.

Nella risposta di entrambe le *disputationes*, la linea da seguire è la stessa: incolpare l'anima, e pertanto Dio (seguendo la logica manichea) dei fenomeni fisiologici che ritengono prova dell'esistenza del Principio del male. Nel caso della *Disputatio* di Paolo, si inizia con una serie di sillogismi: se in altri corpi, come la pietra e il legno, l'anima è peggiore (si veda il riferimento alla dottrina della Croce di Luce<sup>1199</sup>) e allo stesso tempo non presentano nessuna delle secrezioni fisiche che il manicheo aveva menzionato come prova del male, allora l'anima degli esseri viventi è la causa tanto della composizione dei corpi quanto delle loro secrezioni fisiche e della loro decomposizione. Dato che l'anima, secondo il dogma manicheo, è parte di Dio, allora Dio è la causa di quelli che i manichei ritengono "i mali che dipendono dalla natura delle cose":

X ... εἰ<sup>1200</sup> δὲ τῆς συνθέσεως αἰτία ἡ ψυχὴ, τῇ δὲ συνθέσει ἔπεται ἡ διάλυσις<sup>1201</sup>, καὶ τῆς διαλύσεως αἰτία ἡ ψυχὴ· ἀλλ' εἰ τῆς διαλύσεως ἡ ψυχὴ ἐστὶν αἰτία, τῆς δὲ διαλύσεως<sup>1202</sup> προοίμιον ἡ δυσωδία, καὶ τῆς δυσωδίας ἄρα αἰτία<sup>1203</sup> ἡ ψυχὴ· καὶ εἰ<sup>1204</sup> τῶν βρωμάτων ἀλλοίωσις οὔτε ἐν λίθοις, οὔτε ἐν ξύλοις, γίνεται<sup>1205</sup> δὲ<sup>1206</sup> ἐν τοῖς τῶν ζώων σώμασιν<sup>1207</sup>, δηλονότι κατὰ τὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν ἢ τῶν βρωμάτων ἐν τοῖς ζώοις γίνεται<sup>1208</sup> ἀλλοίωσις· εἰ δὲ<sup>1209</sup> τοῦτο καὶ τῆς τῶν κόπρων δυσωδίας ἡ ψυχὴ ἐστὶν αἰτία, κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τῶν ἐλκῶν.<sup>1210</sup> Μανιχαῖος κἀνταῦθα ὑπεράγαν παραχθείς<sup>1211</sup>, οὐδὲν ἔλεγεν.

C. ... se l'anima è causa della sintesi, e alla sintesi segue la decomposizione, l'anima è causa anche della decomposizione: ma se l'anima è causa della decomposizione, la puzza è preludio alla decomposizione, allora l'anima è causa anche della puzza. E se il mutamento degli alimenti non si produce né in pietre né nel legno, e invece si produce nei corpi degli esseri viventi, è chiaro che il mutamento degli alimenti negli esseri viventi si produce per la potenza dell'anima: se questo (è così), anche l'anima è causa della puzza degli escrementi e, per la stessa ragione, anche delle ferite. Il manicheo immediatamente, poiché fu sconvolto oltremodo, non diceva nulla.<sup>1212</sup>

<sup>1199</sup> Sulla Croce di Luce, si veda l'anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1200</sup> εἰ] ἢ **Mai**.

<sup>1201</sup> ἔπεται ἡ διάλυσις] διάλυσις ἔπεται **S**.

<sup>1202</sup> ἡ ψυχὴ ἐστὶν αἰτία, τῆς δὲ διαλύσεως] om. **Mai**.

<sup>1203</sup> ἄρα αἰτία] αἰτία ἄρα **Mai**.

<sup>1204</sup> εἰ] ἢ **S**.

<sup>1205</sup> γίνεται] γίνεταί **V**.

<sup>1206</sup> δὲ] om. **V**.

<sup>1207</sup> σώμασιν] σώμασι **Mai**.

<sup>1208</sup> γίνεται] γίνεταί **V**.

<sup>1209</sup> καὶ add. **Mai**.

<sup>1210</sup> ὁ add. **Mai**.

<sup>1211</sup> παραχθείς] διαπαραχθείς **Mai**.

<sup>1212</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,545B).

Nel caso della *Disputatio* di Giovanni, l'esposizione segue una strada parallela, ma adotta un approccio più didattico. Il cristiano inizia ricordando al manicheo che il τὸ ἔκτυος ha molteplici significati<sup>1213</sup>, e argomenta che la corruzione dei corpi non viene dalla sostanza di Dio, ed è invece imposta a noi come dono, affinché possiamo capire la vita incorruttibile. Finita la puntualizzazione, inizia la vera risposta, e dopo aver accusato ai manichei di non vedere le cose buone che facciamo attraverso il corpo<sup>1214</sup>, continua poi capovolgendo la proposizione manichea e accusa l'anima di essere responsabile della putrefazione dei corpi, ma anche (senza che il manicheo lo avesse menzionato in nessun momento) del cattivo odore:

43. ὍΡΘ. ... Εἰ δὲ τοῦτοις ἐλεγχόμενος ἐπιμένοις σῆψιν καὶ δυσωδίαν προβαλλόμενος, ἴσως ἀγνοεῖς ὅτι τὰ τῆς ψυχῆς μετασχόντα μᾶλλον τὴν σῆψιν καὶ δυσωδίαν ὑφίσταται. Τοῦ ἀγαθοῦ δὲ θεοῦ καθ' ὑμᾶς ἡ ψυχὴ οὐσία ἐστίν· ὁ ἀγαθὸς οὖν θεὸς αἴτιος ἔσται ὧν νομίζεις κακῶν, τῆς σήψεώς τε καὶ δυσωδίας.

43. Ort. ... Se dunque, pur essendo confutato in queste cose, rimani fermo, adducendo come pretesti putrefazione e puzza, forse ignori che ciò che è partecipe dell'anima procura piuttosto putrefazione e puzza. L'anima, secondo voi, è sostanza del Dio buono, e dunque il Dio buono sarà causa delle cose che ritenete malvagie, della putrefazione e anche della puzza.<sup>1215</sup>

È interessante notare che il manicheo in nessun momento aveva nominato né biasimato l'odore: la sua era una domanda sulla corruzione e la putrefazione, sprovvista di ogni tipo di sensorialità. Sebbene la σῆψις e la δυσωδία siano due concetti fortemente legati, è interessante che sia il cristiano ad aggiungere l'informazione sulla ricusazione manichea del cattivo odore, assolutamente concordante con il discorso relativo alle secrezioni fisiche e sensoriali e con quanto visto nella *Disputatio* di Paolo e nelle fonti manichee.

Il manicheo, come al solito, non sa rispondere a questo capovolgimento, e il secondo giorno della *Disputatio* si conclude con il solito Ὁ Μανιχαῖος κἀνταῦθα ὑπεράγαν ταραχθεῖς<sup>1216</sup>, οὐδὲν ἔλεγεν.

<sup>1213</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,183-185; stessa digressione in *Disp. Phot.* I (PG 88,529B).

<sup>1214</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,187-204.

<sup>1215</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,204-209.

<sup>1216</sup> ταραχθεῖς] διαταραχθεῖς **Mai**.

## CONCLUSIONI

Con questo giorno, il testo continua e completa quanto iniziato nel primo giorno del dibattito. Se prima la conversazione aveva riguardato il concetto del divino nel manicheismo, questa seconda giornata riguarda il male, e il rapporto tra esso e il Principio del bene. Innanzitutto il dibattito inizia nuovamente con una discussione di metodo, in cui si decide il ruolo di Paolo come maestro, e di Fotino come colui che pone le domande. Finita la digressione, il dibattito entra nella sua prima metà “di contesto”, in cui si evidenziano diverse questioni generali che conformeranno il quadro concettuale della seconda metà. Infatti, la prima metà inizia con la domanda “chi siamo noi” (Τίνας ἐσμὲν ἡμεῖς;), fissando sin dall’inizio che i mali saranno trattati in base alla natura dell’uomo. In seguito, la conversazione si sposta verso la possibilità che due contrari (bene e male) giungano a sintesi (in questo caso, i contrari sono l’anima consustanziale al bene e il corpo consustanziale al male), in un argomento molto dibattuto nella tradizione antimanichea precedente. Fissato questo precetto, il cristiano, grazie a una serie di concetti filosofici, rifiuta l’argomento di Fotino sulla necessità della provenienza delle sostanze sensibili (corpo) e intelleggibili (anima) da principi diversi, integrando entrambi i tipi nel *genus* della sostanza stessa, il *genus* “più universale” (γενικωτάτη) di tutti.

Ultimate le digressioni generiche e fissati i concetti principali della giornata, il dibattito entra nella seconda e più importante metà: la ricerca dell’origine dei mali. Questa metà è divisa intorno a due possibilità: i mali che dipendono da noi (ἐφ’ ἡμῖν) e i mali che dipendono dalla natura (ἐπὶ τῇ τῶν πραγμάτων φύσει), esplorando, in quest’ordine, entrambe le opzioni.

### **Quello che dipende da noi: stereotipi sul manicheismo e problemi d’autenticità**

La prima delle possibilità (i mali che dipendono da noi) occupa una grande parte di questa giornata. Essa procede attraverso una serie di concetti e ragionamenti che hanno un lungo percorso nella tradizione filosofica, tanto da parte del cristiano quanto (più interessante) da parte del manicheo. Il cristiano aggiunge a “quello che dipende da noi” il concetto della “libera scelta” (προαίρεσις), e il manicheo contrappone da parte sua la “costrizione” (ἀνάγκη) e la “partecipazione” (μέθεξις) del Principio del male. Inizia così il più grande problema della giornata, ovvero il determinismo assoluto che mostra il manicheo. Nella sua esposizione, l’anima è un soggetto totalmente passivo, giacché nulla

dipende da noi: come conseguenza, l'anima non sceglie e, non essendo responsabile delle sue azioni, essa non è responsabile dei mali. Questa visione, come evidenziato attraverso il paragone con altre fonti manichee, è lontana dalla dottrina della stessa religione, dalla quale Fotino si discosta facendo una serie di ragionamenti alieni ad essa: nelle esposizioni manichee sul peccato e l'anima, costrizione e scelta coesistono, e a differenza di quanto esposto dal "manicheo" Fotino, la salvezza della luce divina (e pertanto, della nostra anima) dipende da noi e dalle nostre azioni. Anzi, la responsabilità dell'anima (una volta raggiunta la gnosi) non è solamente con sé stessa, ma con il cosmo in generale: le azioni dei singoli credenti, purificandosi in sé stessi e attorno a loro, hanno una ripercussione diretta nella battaglia tra il bene e il male. Di conseguenza, l'anima nel manicheismo può essere giudicata, accusata e condannata insieme al peccato, se essa non ha fatto abbastanza per purificarsi e allontanarsi dal male. Tutto questo manca nell'esposizione di Fotino, che fallisce sistematicamente a rispondere a certe domande la cui risposta implicherebbe mostrare la parte "proattiva" dell'anima nella dottrina manichea. Fotino, con i dogmi espressi, si inquadra come il "perfetto manicheo" della letteratura cristiana, un nemico assoluto della libera scelta, ma è invece lontano dalle fonti della sua religione e dalle esposizioni sull'anima fatte da veri manichei.

### **I mali per natura: il discorso fisiologico**

A differenza degli errori sul libero arbitrio nel manicheismo, il dibattito sulla seconda delle opzioni, ovvero il male che dipende dalla natura delle cose (ἐπὶ τῇ τῶν πραγμάτων φύσει), è uno dei punti più vicini alla dottrina manichea e una delle principali novità che offre la *Disputatio*. Questa opzione è affrontata, seguendo la tematica generale di tutto il testo, dall'ottica antropologica, con un discorso che tenta di dimostrare l'esistenza sostanziale del male attraverso le secrezioni e la corruzione del corpo. L'argomento esposto da Fotino è molto vicino alle fonti manichee, ma invece non trova, a quanto sappia, paralleli nella tradizione antimanichea precedente (tranne qualche nozione generale su concetti simili del dogma manicheo). C'è solo una fonte, nella polemica greca, che abbia raccolto questo discorso, ed è curiosamente un altro testo del VI secolo: la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso. Tuttavia si possono riconoscere differenze tra le esposizioni: la discussione nella *Disputatio* di Paolo si svolge su un piano più esplicito (facendo riferimento agli escrementi, alle ferite, all'urina, al sangue e al cattivo odore); la *Disputatio* di Giovanni sembra avere ridotto la proposizione manichea

ad una serie di terminologie ampiamente utilizzate in filosofia (corruzione-putrefazione). La risposta di entrambi i documenti si basa invece sullo stesso argomento: incolpare l'anima (e di conseguenza il Dio buono dei manichei) dei processi fisiologici del corpo. È interessante che entrambi i testi del VI secolo abbiano raccolto un discorso veridico del manicheismo, non attestato in precedenza, e con la stessa contro argomentazione, giacché è comparabile ad altri tratti comuni alle due *disputationes*: la digressione sul concetto di τὸ ἕκ τινοῦ, che Paolo aveva usato nel primo giorno contro il manicheo<sup>1217</sup>, compare anche nella risposta di Giovanni l'Ortodosso a proposito del discorso fisiologico<sup>1218</sup>; il concetto di τὸ ἐφ' ἡμῶν, ampiamente utilizzato da Paolo<sup>1219</sup>, compare anche nella *Disputatio* di Giovanni, in una breve menzione *en passant*<sup>1220</sup>; in entrambi casi la proposizione se qualcosa dipende da noi è dimostrata utilizzando l'argomento delle leggi<sup>1221</sup>. Infine, entrambi hanno raccolto la stessa concatenazione sillogistica: se il peccato o i mali (κακά in Paolo, ἁμαρτία in Giovanni), vengono dalla libera scelta (προαίρεσις) dell'anima, e secondo i manichei l'anima è parte della sostanza divina, allora il peccato o i mali provengono da Dio<sup>1222</sup>.

Nonostante tutto, non credo che si possa ipotizzare una dipendenza diretta da una fonte sull'altra attraverso queste somiglianze. La discussione sul τὸ ἕκ τινοῦ è un motto filosofico molto antico, ed è usato in maniera molto diversa: in Paolo, essa appare a proposito delle anime ed è al centro di un lungo *excursus*, mentre in Giovanni si fa una breve menzione a proposito dei “mali del corpo”, e non a proposito delle anime. Lo stesso si applica per il concetto del τὸ ἐφ' ἡμῶν, anch'esso con una lunga tradizione: nella *Disputatio* di Giovanni, la questione è trattata in meno di una frase, mentre nella *Disputatio* di Paolo esso struttura la grande parte del secondo giorno del dibattito. L'argomento della legge e la punizione come prova della scelta dell'anima, sebbene compaia legato in entrambi i casi al τὸ ἐφ' ἡμῶν è, di nuovo, un motto con un lungo percorso nella filosofia. Queste coincidenze dimostrano, più che una dipendenza, un'impostazione filosofica simile in entrambi i testi. Riguardo alla concatenazione di sillogismi delle due *disputationes*, questa è molto logica, e riassume le nozioni generali che saranno espone nella *Disputatio* di Paolo, e che sono state espone nella *Disputatio*

<sup>1217</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,529B).

<sup>1218</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,183-185.

<sup>1219</sup> *Disp. Phot. II* (PG 88,540B-D).

<sup>1220</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 45,211-214.

<sup>1221</sup> *Disp. Phot. II* (PG 88,544D); [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 45,211-218.

<sup>1222</sup> *Disp. Phot. II* (PG 88,544A-B); [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 63,321-324.



di Giovanni. Inoltre, entrambe sono utilizzate in contesti molto diversi: in Paolo, la concatenazione è direttamente legata alla domanda manichea del Πόθεν τὰ κακά;, mentre in Giovanni, essa compare dopo un argomento più complesso sulle qualità della materia secondo i manichei.

Inoltre, ci sono delle differenze notevoli nell'esposizione sul male di entrambi i testi: il rapporto tra il male e la legge ha un trattamento separato dall'intenzionalità del peccato e da "i mali del corpo" nella *Disputatio* di Giovanni, mentre nella *Disputatio* di Paolo, l'argomento è utilizzato come parte finale di una lunga digressione su diversi concetti (μέθεξις, ἀνάγκη etc.) che in Giovanni o non compaiono, o sono trattati in maniera molto più superficiale. Inoltre, in Giovanni il male viene trattato attraverso il concetto di ἐνέργεια, il quale non compare in nessun momento nella digressione di Paolo. Giovanni introduce la tematica del Giudizio Finale (curiosamente, essa non viene utilizzata come prova del libero arbitrio) mentre in Paolo non si fa menzione al Giudizio. In sintesi, entrambe le *disputationes* fanno digressioni molto diverse sul male per pensare ad una dipendenza tra di esse.

Rimane allora, come unione tra entrambe, l'approccio fisiologico al male, non altrimenti attestato negli *antimanichaica* greci precedenti. Questo discorso trova, inoltre, molti paralleli nelle fonti manichee: la corrottibilità e le secrezioni del corpo come prova interna della sua malvagità sono ampiamente attestate in diverse lingue e ambienti. Sembra pertanto che in questo caso entrambe le fonti abbiano raccolto un discorso manicheo non attestato nelle fonti precedenti. Sorprende inoltre che la contro argomentazione dei due testi sia la medesima: "incolpare" l'anima dei processi fisiologici del corpo e, pertanto, Dio stesso (secondo i manichei). L'argomento in sé è perfettamente logico, e non molto elaborato, ma questo però compare insieme a un nuovo argomento. In aggiunta, la *Disputatio* di Giovanni menziona l'odore (come la *Disputatio* Paolo), anche se il manicheo non si era riferito ad esso, legando ancora di più entrambe le risposte. Si potrebbe pensare che il binomio nuovo discorso-risposta *ad hoc* che compare in entrambe le *disputationes* sia stato proposto precedentemente in una fonte cristiana. Forse questo discorso è già stato formalizzato con la sua risposta specifica in precedenza, ed entrambe le *disputationes* potrebbero aver attinto a questa codificazione; ciò spiegherebbe la similitudine tra le due fonti in questo punto. L'assenza dell'argomento in altre fonti rende difficile un'operazione sistematica di comparazione. Rimane ad ogni modo una

novità negli *antimanichaica* greci del VI secolo riguardo alla dottrina manichea, in opposizione con i precedenti cristiani.

# IL TERZO GIORNO: ANTROPOLOGIA ED ESEGESI BIBLICA

## INTRODUZIONE

In questa giornata il dibattito muove verso l'esegesi scritturale, occupandosi del dualismo tra il corpo e l'anima, dell'autorità dell'AT e della Legge, della Grazia divina o del ruolo di Gesù in essa. Tutto ciò in termini completamente diversi dai giorni precedenti della *Disputatio*. Invece di un approccio astratto e filosofico, lo scambio si struttura sul commento di alcuni passaggi delle lettere paoline, quella *ai Romani* in particolare. Non sorprende il ruolo di Paolo nei testi manichei e antimanichei: la stessa figura di Mani è modellata su San Paolo, ed è l'autore neotestamentario più apprezzato nella Religione della luce. La rivelazione presente nei suoi scritti viene accettata però in modo limitato, al netto degli errori. Questo ruolo di Mani come purificatore del NT produce l'ambiente adeguato alla grande produzione di esegesi paolina nel manicheismo<sup>1223</sup>.

Riguardo a tutti i temi appena menzionati, il terzo giorno è probabilmente il più interessante di tutta la *Disputatio*. Come vedremo, il testo non ha raccolto esegesi isolate dei singoli versetti, ma sembra invece raccogliere, indirettamente, una serie di discorsi unitari svolti a partire da un gruppo predeterminato di citazioni, che trovano riscontro in diverse fonti antimanichee. La loro presenza nella *Disputatio* permette di fare un paragone con frammenti simili della letteratura antimanichea anteriore, e a questo scopo, l'esposizione procederà attraverso la ricerca di ognuna delle citazioni riportate nel testo in opere manichee e antimanichee, con il fine di rivelare la concreta esegesi manichea sui diversi passaggi, confrontandola con l'esegesi degli autori cristiani.

Infine, prima di iniziare, si segnala che saranno anche riportati diversi esempi di esegesi paolina da opere cristiane non specificamente indirizzate contro i manichei, al fine di osservare le similitudini con i ragionamenti della *Disputatio*. Dato che il lavoro tenterà di incentrarsi il più possibile sul manicheismo e non sulla tradizione esegetica, è opportuno dissociarsi da qualsiasi pretesa di analisi sistematica dell'esegesi biblica negli

---

<sup>1223</sup> Sulle lettere paoline e i manichei, si veda Bammel, *Pauline Exegesis*; Falkenberg, *The Old and New*; Moiseeva, *The Old Testament*; BeDuhn, *Manichaean Biblical*.

autori cristiani. Le esegesi riportate valgono come parallelismi e prove di una conoscenza cristiana dell'utilizzo, da parte dei manichei, delle citazioni in questione.

## **IL CONFRONTO TRA IL CORPO E LO SPIRITO: 1 CORINZI 15:50, ROMANI 8:9 E GALATI 5:17**

Subito dopo la presentazione del dibattito, il manicheo inizia citando il versetto 1 Cor. 15:50, senza ulteriori approfondimenti sul perché della scelta:

*M. Λέγειό Παῦλος ὅτι, Σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύνανται (1 Cor. 15:50a), ἢ οὐ;*

*M. Paolo dice che “Carne e sangue non possono ereditare il Regno di Dio” o no?*

*X. Ὅτι μὲν λέγει, ἐπίσταμαι· ὅτι δὲ ὑπὲρ τῶν ὑμετέρων δογμάτων τοῦτο ὑπάρχει, ἀγνοῶ.*

*C. Che lo dice, (lo) so; ma ignoro che questo sia a favore dei vostri dogmi.*

...

*X. Ὡς δοκεῖ ἄλλην ἐγώ, ἄλλην δὲ σὺ τὴν σάρκα καλοῦμεν· λέγε οὖν αὐτὸς τί τὴν σάρκα νομίζεις<sup>1224</sup> εἶναι.*

*C. Come sembra, io e te denominiamo “carne” una cosa diversa (l'uno dall'altro): di' dunque tu stesso cosa consideri sia la carne.*

*M. Ἦν ἡμεῖς φοροῦμεν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα.*

*M. Quella che indossiamo noi e gli altri animali.*

*X. Ταύτην οὐδὲ<sup>1225</sup> ὁ<sup>1226</sup> ἀπόστολος σάρκα οὐδὲ ἐγὼ ἐκάλεσα<sup>1227</sup>.*

*C. Né l'apostolo né io abbiamo denominato questa “carne”.*

*M. Πόθεν τοῦτο δῆλον<sup>1228</sup> ὅτι ὁ ἀπόστολος ταύτην οὐκ ἐκάλεσε<sup>1229</sup> σάρκα, ἀλλὰ ἄλλην;*

*M. Da quale passo appare chiaro che l'apostolo non abbia denominato questa “carne”, ma altra?*

*X. Ἐκ τοῦ ἀποστόλου αὐτοῦ.*

*C. Dallo stesso apostolo.*

*M. Ποῦ δὲ τοῦτο ὁ ἀπόστολος λέγει;*

*M. Dove dice questo l'apostolo?*

---

<sup>1224</sup> νομίζεις] κανονίζεις **Mai**.

<sup>1225</sup> οὐδὲ] οὔτε **V**.

<sup>1226</sup> ὁ] om. **V**.

<sup>1227</sup> Ταύτην – ἐκάλεσα] Ταύτην οὐδὲ ὁ ἀπόστολος σάρκα ἐκάλεσεν, οὐδὲ ἐγὼ **S**.

<sup>1228</sup> τοῦτο δῆλον] δῆλον τοῦτο **V**.

<sup>1229</sup> ἐκάλεσε] ἐκάλεσεν **S**.

*X. Ἐκ τοῦ ἐπιφέρειν, Οὐδέ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομήσει* (1 Cor. 15:50b).

*C. Dal fatto che riporta “Né la corruzione erediterà l’incorruttibilità”*.<sup>1230</sup>

Contro l’interpretazione letterale fatta dal manicheo, la spiegazione del cristiano consiste nell’esegesi del termine “carne”. A partire dalla seconda parte del versetto (*né la corruzione erediterà l’incorruttibilità*) Paolo assimila le due coppie di opposti. In questo modo, la carne è intesa come “la corruzione della carne”, e sarà questa corruzione a non ereditare il Regno di Dio, non il nostro corpo. Questo ragionamento è concluso riportando un’ultima citazione a supporto della sua esegesi, quella di Rm. 8:9, che introduce il termine chiave per la continuazione del dibattito, ovvero lo spirito:

*X. Οὐδὲν τῶν ἀφάρτων καὶ ἀθανάτων σάρκα ἢ θεία γραφή ὀνομάζει· καὶ τὰ θνητὰ δὲ καὶ φθαρτὰ ποτὲ ἔξωθεν ταύτης τῆς προσηγορίας καθίστησιν, ὡς ὅταν<sup>1231</sup> λέγει· **Ἵμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ’<sup>1232</sup> ἐν πνεύματι** (Rm. 8:9) · οὐχ ὡς μὴ ὄντων νῦν ἐν σαρκί, ἀλλ’ ὡς μὴ φρονούντων<sup>1233</sup> τὰ τῆς φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἄζια.*

*C. La Sacra Scrittura non chiama nulla “carne degli incorruttibili e degli immortali”: infatti, stabilisce sia le cose mortali sia quelle corruttibili al di fuori di questa denominazione, come quando dice “**Voi non siete nella carne, ma nello spirito**”: non come se adesso non foste nella carne, ma come se non pensaste cose degne della corruzione e della dissoluzione.*

*M. **Ὡς δοκεῖ, τὴν τῆς σαρκὸς διάλυσιν, κατὰ σὲ, σάρκα ὁ ἀπόστολος ὠνόμασεν.***

*M. **Da come sembra, l’apostolo, secondo te, chiamò “carne” la dissoluzione della carne.***<sup>1234</sup>

Il versetto di 1 Cor. 15:50 fa parte di una serie più ampia (35-58), i quali suppongono uno dei riferimenti cardinali in tutta la Bibbia riguardo alla resurrezione del corpo. Iniziando con un’analisi dei diversi tipi di “corpo” che esistono (36-41), i versetti si spostano sulla differenza tra il “corpo fisico” e mortale, e il “corpo pneumatico” o spirituale. Il “corpo fisico”, non adatto all’accesso al Regno dei Cieli, sarà quello a soffrire la morte. La resurrezione di questo corpo obbedirà pertanto al suo adattamento per poter

<sup>1230</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,545C-548A).

<sup>1231</sup> ὅταν] ὅτε **Mai**.

<sup>1232</sup> ὡς add. **Mai**.

<sup>1233</sup> φρονούντων] φορούντων **S**.

<sup>1234</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,548B-C); si noti che la battuta del manicheo serve come epilogo di tutto il ragionamento di Paolo, esponendo al lettore la conclusione derivata da esso.

entrare al Regno: così, esso sarà “trasformato” (50-58) in una maniera non specificata nella *Lettera*, e che neanche sarà trattata sistematicamente in altri testi paolini<sup>1235</sup>.

Come si può immaginare, il passaggio chiave nelle opere di Paolo riguardo alla resurrezione è stato alle base di una lunga trattatistica ed esegesi all’interno della tradizione cristiana<sup>1236</sup>. Non solo, ma in vista della divisione tra i diversi tipi di corpo (carnale o spirituale), del concetto di “trasformare” la carnalità (in specie in 1 Cor. 15:53), o del fatto che non sia spiegato il tipo di trasformazione subita, non c’è da stupirsi che questi versetti abbiano avuto una lunghissima fortuna all’interno di diverse eresie di carattere dualista<sup>1237</sup>. E infatti, il manicheismo non è un’eccezione: come vedremo in seguito, 1 Cor. 15:50 è una delle citazioni più legate alla Religione della luce da parte degli scrittori antimanichei<sup>1238</sup>.

A sua volta, la citazione di Rm. 8:9 è inclusa all’interno di una serie di passaggi (1-17) che hanno come obiettivo chiarire la differenza tra le leggi della carne e quelle dello spirito. La vita “secondo la carne” è una che non compiace Dio (7-8). I passaggi impongono così una divisione antropologica, dove vengono opposti irrimediabilmente quelli che vivono in accordo a Dio (9-14), vita chiamata “legge dello spirito di vita” (1), contro quelli che vivono seguendo i desideri e i comandamenti della carne, vita chiamata “legge del peccato e la morte” (2). Ciò che distingue quelli che vivono secondo la legge dello spirito è la presenza di Cristo, che vive insieme a loro. È con la sua venuta che giunge anche la Grazia (opposta al peccato), e permette all’umanità di entrare in una nuova era<sup>1239</sup>.

Anche questo passaggio, che offre una visione antitetica della carne e lo spirito, è particolarmente adatto a una lettura dualistica. La gran parte della letteratura esegetica su questi versetti è incentrata proprio sul rifiuto di letture che vedano il corpo come origine del male, o che vedano la legge della carne come la Legge dell’AT<sup>1240</sup>. Infatti, nelle fonti

---

<sup>1235</sup> Si veda J. Barclay, *1 Corinthians*, in J. Muddiman, J. Barton (a cura di), *The Pauline Epistles* (The Oxford Bible commentary), Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 91-125 (pp. 123-124).

<sup>1236</sup> Si veda J. L. Kovacs, *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators*, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (UK), Eerdmans Publishing Co., 2005, pp. 263-281.

<sup>1237</sup> Già Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* V, 9, 1,1-5, segnala la ricorrenza di 1 Cor. 15:50 tra gli eretici che vogliono negare la salvezza della creazione di Dio.

<sup>1238</sup> Per un esempio di uso nelle fonti manichee, si veda *Salt. ad dominum Iesum* (121,9), ed. e trad. Allberry: ... *they excluded flesh and blood from the kingdom of the heavens*.

<sup>1239</sup> Su questo tema, si veda C. G. Hill, *Romans*, in Muddiman, Barton (a c.), *The Pauline Epistles* pp. 57-90 (pp. 76-77).

<sup>1240</sup> Per alcuni esempi, si veda G. P. Burns, *Romans: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012, pp. 190-199.

manichee ci sono tracce di questo tipo di esegesi, che sottolineano l'inerente malvagità della natura carnale dell'uomo<sup>1241</sup>. È anche interessante notare che nella *Disputatio*, questo giorno si concluderà precisamente con un *excursus* sull'arrivo di Gesù è della Grazia.

Per quanto riguarda l'uso di 1 Cor. 15: 50 da parte dei manichei e gli *antimanichaica* greci, l'uso manicheo del versetto compare già negli *Acta Archelai*<sup>1242</sup>. In Epifanio, la questione è trattata in maniera più lunga. L'eresiologo, riportando l'uso di questi versetti da parte dei manichei per negare la resurrezione del corpo, fa un'assimilazione con l'obiettivo di cambiare il significato di "carne": per carne, il versetto intende una serie di peccati carnali, quali la concupiscenza, l'adulterio, la scostumatezza e l'idolatria (peccati che si trovano nei versetti di Gal. 5:19-21, sui quali si tornerà dopo)<sup>1243</sup>. Conseguentemente, Epifanio equipara lo spirito alla "rinascita" che comporta la conversione al cristianesimo, e finisce il suo *excursus* citando 1 Cor. 15:53 (*È necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta d'incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta d'immortalità*)<sup>1244</sup>.

Questi stessi passaggi sono anche la base dell'esposizione di Tito di Bostra sulla resurrezione del corpo in Paolo, nel suo libro IV (97-101). *In primis*, Tito fa comparire 1 Cor. 15:50 in bocca ai manichei per negare la resurrezione<sup>1245</sup>. Poco dopo, avendo fatto una scelta di altri passaggi di 1 Cor. 15 che dimostrano la credenza di Paolo nella resurrezione dei corpi, Tito arriva alla sua conclusione sul nuovo corpo resuscitato, un nuovo corpo lontano, tra le altre cose, dalle passioni naturali, e sincronizzato con la nostra anima in base a 1 Cor. 15:53<sup>1246</sup>. In maniera simile a Tito, è degno di nota che nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico si osserva l'uso di 1 Cor. 15:53 per difendere la dignità della creazione umana per parte di Dio<sup>1247</sup>.

---

<sup>1241</sup> Si veda BeDuhn, *Manichaean Biblical*, p. 403.

<sup>1242</sup> [Egemonio], *Arch.* XLV, 4 (ed. Beeson, p. 66,9-12).

<sup>1243</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 87, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 130,12-15).

<sup>1244</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 87, 8 (ed. Holl, vol. III, p. 131,4-6).

<sup>1245</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 97,11-13; sulla citazione in Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaean*, pp. 102-104.

<sup>1246</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 100,1-10; sulla citazione in Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaean*, pp. 104-106.

<sup>1247</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13,203-211.

Nonostante ciò, riferimenti molto più simili si trovano nell'opera di Severiano di Gabala contro gli apollinaristi e i manichei, rifiutando la credenza che l'anima appartenga a Dio e la carne al Diavolo, e facendo uso d'una citazione di Rm. 8 (7) insieme a 1 Cor. 15:50. Il ragionamento di Severiano è simile a quanto si vedrà in questa *Disputatio* (a proposito di Gal. 5:17), ritenendo la "carne" come il "pensiero della carne" (φρόνημα τῆς σαρκός):

*τοῦτο γὰρ καὶ ἀλλαχοῦ Παῦλος ἐρμηνεύει λέγων· Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρα εἰς θεόν (Rm. 8:7)· οὐχ ἡ σὰρξ ἐχθρα, ἀλλὰ τὸ “φρόνημα τῆς σαρκός”. Ἐμαθες τί ἐστὶ σὰρξ; Ἔχε τὸν ὄρον ἀσάλευτον καί, ὅταν εἶπη Παῦλος ὅτι Σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (1 Cor. 15:50), νόησον, φησὶν, ὅτι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· ...*

*Questo, infatti, anche in un altro passo Paolo (lo) interpreta, dicendo: “Il pensiero della carne è avverso a Dio”: non è la carne ostilità, ma “il pensiero della carne”. Sai cos'è carne? Abbi la definizione precisa e, quando Paolo dice che “Carne e sangue non erediteranno il Regno di Dio”, pensa, dice, che il pensiero della carne non eredita il Regno di Dio.<sup>1248</sup>*

Come possiamo osservare, l'uso di 1 Cor. 15:50 nei testi manichei o antimanichei trova molti riscontri. Ma non solo: esegesi simili a quanto visto si trovano anche in opere esegetiche non esclusivamente dirette contro il manicheismo. In questo caso, Giovanni Crisostomo (la cui esegesi della resurrezione è stata messa in rapporto con la polemica antimanichea)<sup>1249</sup>, si esprime in termini molto simili a quanto visto negli esempi precedenti, nel suo commento a 1 Cor. 15:50. In esso, interpreta carne come le "azioni malvagie", e analogamente alla nostra *Disputatio*, usa i versetti di Rm. 8:8-9 come prova che l'apostolo non facesse riferimento alla carne "fisica":

*Σάρκα γὰρ ἐνταῦθα τὰς πονηρὰς πράξεις καλεῖ, ὃ καὶ ἀλλαχοῦ πεποίηκεν, οἶον ὡς ὅταν λέγῃ· Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί (Rm. 8:9)· καὶ πάλιν, Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες, Θεῶ ἀρέσσαι οὐ δύνανται (Rm. 8:8).*

*Infatti, in questo passo (parlando di 1 Cor. 15:50) denomina “carne” le azioni malvagie, cosa che ha fatto anche altrove, proprio come quando dice: “Voi non siete nella carne”, e di nuovo: “Quelli che sono nella carne non possono piacere a Dio”.<sup>1250</sup>*

<sup>1248</sup> Severiano di Gabala, c. *Man.* XXII,7-11.

<sup>1249</sup> Su questo tema, si veda C. L. de Wet, *John Chrysostom's Exegesis on the Resurrection in 1 Corinthians 15*, in “*Neotestamentica*”, 45/1 (2011), pp. 92-114.

<sup>1250</sup> Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam I ad Corinthios XLII*, 1 (PG 61,363-364); sull'esegesi di questo versetto, si veda de Wet, *John Chrysostom's Exegesis*, pp. 110-111.



Pertanto, la *Disputatio* si mostra parallela con quanto scritto in altri esempi esegetici e della tradizione antimanichea: tanto l'uso di 1 Cor. 15:50 quanto il contro argomento di Paolo, con la citazione di Rm. 8 a supporto, sono attestati in testi precedenti. Curiosamente, e in vista del legame tra 1 Cor. 15 e la resurrezione, il tema non sarà trattato nella *Disputatio*: non c'è un'affermazione esplicita sulla resurrezione in tutto il dialogo. Invece, il dibattito continuerà con una serie di citazioni sull'antropologia.

L'allusione allo "spirito" fatta dal cristiano attraverso Rm. 8:9 è direttamente legata, come detto, al seguente versetto che riporta il manicheo, che senza fornire alcuna spiegazione, domanda al cristiano in merito all'interpretazione di Gal. 5:17 (*La carne desidera contro lo spirito*). La domanda invece è ridondante: la sua risposta, come esplicitato da Paolo, è già stata data precedentemente, con la definizione di carne come corruzione della carne. Nonostante ciò, la citazione ha una utilità non per il manicheo, ma per il cristiano: essa gli permette di continuare la digressione e aggiungere un secondo significato a "carne". Così, il cristiano definisce lo "spirito" come la libera scelta (προαίρεσις) dell'anima, mentre "carne" acquisisce un altro significato: le cose ambite nella nostra mortalità (θνητότης). Questa aggiunta non è necessaria per la risposta alla domanda del manicheo, ma come vedremo, è fondamentale per il proseguire del dibattito:

*M. Τί δ' ἂν λέγοις, τὸ<sup>1251</sup> καὶ περὶ τοῦ<sup>1252</sup>, Ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, καὶ ἀνάπαλιν* (Gal. 5:17);

*M. Cosa diresti rispetto a "La carne desidera contro lo spirito, e viceversa?"*

*X. Τὸ αὐτὸ νόημα, ὅτι σάρκα τὸ εὐδιάλυτον<sup>1253</sup> τῆς σαρκὸς ἐκάλεσε<sup>1254</sup> καὶ τὸ φθαρτὸν· ἄχρις<sup>1255</sup> δὲ μὴ γένηται τὸ ἡμέτερον σῶμα ἔξω θανάτου<sup>1256</sup> τε καὶ φθορᾶς, σὰρξ ὀνομάζεται<sup>1257</sup>. ἐπειδὴν δὲ τούτων<sup>1258</sup> ἀπαλλάττηται<sup>1259</sup>, καὶ τὴν τῆς σαρκὸς πρησηγορίαν ἀποτίθεται· ὥστε ἀληθὲς καὶ τό, Σάρκα καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ μὴ κληρονομεῖν (1 Cor. 15:50), καὶ τό, ἄλλην μὲν προαίρεσιν εἶναι ψυχῆς, ἣν ὀνόμασεν ὁ ἀπόστολος πνεῦμα· ἄλλα δὲ εἶναι τὰ ζητούμενα ἐν τῇ ἡμετερᾷ θνητότητι<sup>1260</sup>, ἄπερ ἐκάλεσεν ὁ ἀπόστολος σάρκα.*

*C. Lo stesso pensiero ovvero che ha chiamato "carne" la facilità di dissolversi della carne e la corruzione: il nostro corpo, finché non è oltre la morte e anche oltre la corruzione, si denomina "carne": dopo che si libera di queste cose, perde*

<sup>1251</sup> τὸ] om. **Mai**.

<sup>1252</sup> περὶ τοῦ] om. **S**.

<sup>1253</sup> εὐδιάλυτον] ἀδιάλυτον **Mai**.

<sup>1254</sup> ἐκάλεσε] ἐκάλεσεν **S**.

<sup>1255</sup> ἄχρις] ἄχρι **Mai**.

<sup>1256</sup> ἔξω θανάτου] ἔξωθεν αὐτοῦ **Mai**.

<sup>1257</sup> ὀνομάζεται] ὀνομάζεται **S**.

<sup>1258</sup> τούτων] τοῦτο **Mai**.

<sup>1259</sup> ἀπαλλάττηται] ἀπαλλάγεται **S**.

<sup>1260</sup> ἐν τῇ ἡμετερᾷ θνητότητι] ὑπὸ [τῆς] ἡμετέρας θνητότητος **Mai**.

*anche la definizione di “carne”, così che sia vero sia il “Carne e sangue non ereditano il regno dei cieli” sia che una è la scelta dell’anima, che l’apostolo chiamò “spirito”, sia che altre sono le cose ricercate nella nostra mortalità, che l’apostolo chiamò “carne”.*<sup>1261</sup>

La citazione di *Galati* è inserita in un passaggio incentrato sulla definizione del concetto di “carne” e la sua opposizione al concetto di “spirito” (16-26). In questi passaggi, la carne è concepita in un senso etico, alludendo alla vita peccaminosa, offrendo diversi esempi di pratiche della carne (19-21: adulterio, fornicazione, lascivia etc.). Il complesso di pratiche (e di praticanti) qui menzionate è denominato come “la legge”, che di nuovo viene opposta al concetto di “spirito” (17-18), di cui anche vengono elencate le pratiche (22-23: amore, pace, bontà, etc.). Il passaggio arriva al suo *climax* negli ultimi versetti (24-26), specie nel 24, dove la crocifissione di Cristo viene utilizzata come base ermeneutica dell’abbandono della “carne”: quelli che “appartengono a Cristo”, hanno crocifisso, come lui, la “carne” delle loro passioni. Infine, si conclude con una esortazione (25-26) a vivere secondo lo spirito, avendo rinunciato alla “carne”, grazie all’appartenenza a Cristo<sup>1262</sup>.

Come si può osservare, la citazione di Gal. 5:17 è perfettamente adatta per continuare la digressione fatta con Rm. 8:9, seguendo l’esposizione delle differenze irreconciliabili tra il corpo (origine del peccato) e lo spirito<sup>1263</sup>. Infatti, il ragionamento del cristiano approfitta della definizione di carne già fornita precedentemente (chiudendo così l’esegesi di 1 Cor. 15:50) e la amplia: con “desideri della carne” si intendono le tendenze mortali, contrapposte allo spirito, interpretato come la scelta della nostra anima.

È da notare che nelle fonti manichee, non si ritrova un nesso diretto tra 1 Cor. 15:50 e Gal. 5:17, le due citazioni che ha riportato Fotino. È nelle fonti cristiane che possiamo vedere più somiglianze con questo punto della *Disputatio*. Sebbene la concreta Gal. 5:17 non compaia esplicitamente in opere greche specificamente indirizzate contro il manicheismo<sup>1264</sup>, avevamo visto come Epifanio fa un riferimento obliquo a Gal. 5:19-22 parlando dei pensieri carnali, che riutilizza nella sua contro esegesi di 1 Cor. 15:50. In seguito, Epifanio cita esplicitamente Gal. 5:19 (*Le opere della carne sono manifeste:*

---

<sup>1261</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,548C).

<sup>1262</sup> Su questo tema, si veda G. N. Stanton, *Galatians*, in Muddiman, Barton (a c.), *The Pauline Epistles*, pp. 151-169 (pp. 167-168).

<sup>1263</sup> Bammel, *Pauline Exegesis*, p. 7; BeDuhn, *Manichaeism*, p. 403.

<sup>1264</sup> Forse si può vedere un riferimento nel “desiderio carnale” (σαρκικῆς ἐπιθυμίας) che Tito di Bosta riporta nel suo *excursus* sulla resurrezione del corpo e 1 Cor. 15:50-53, in c. *Man.* IV, 100,32.

fornicazione, adulterio, concupiscenza) e accusa a Mani di non sapere che quando Paolo dice “carne”, si riferisce alle “opere della carne” (τῶν ἔργων τῆς σαρκός)<sup>1265</sup>.

Più interessante è, di nuovo, il caso di Severiano, nella sua opera contro manichei e apollinaristi. In essa, riporta l’uso di Gal. 5:19 in bocca agli “eretici”<sup>1266</sup>, e la sua risposta, molto legata a quella di 1 Cor. 15:50, dipende dalla definizione di carne come “pensiero carnale” (σαρκικὸν φρόνημα) che già avevamo visto utilizzata nel passo precedente. Ancora, Severiano stabilisce un vincolo analogo tra l’esegesi di Gal. 5 e il versetto di Rm. 8:9, citata come supporto della sua esegesi:

*Καὶ ἵνα δείξῃ Παῦλος ὅτι τὴν σάρκα σαρκικὸν φρόνημα καλεῖ, λέγει τοῖς πιστοῖς· Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ’ ἐν πνεύματι (Rm. 8:9).*

*E Paolo, per mostrare che egli chiama la carne “pensiero carnale”, dice ai credenti: “Voi non siete nella carne, ma nello spirito”.*<sup>1267</sup>

Lo stesso commento si trova in Giovanni Crisostomo, nella sua esegesi della *Lettera ai Galati*, analoga a quanto visto nella *Disputatio*. In *primis*, segnala esplicitamente che “alcuni” utilizzano Gal. 5:17 per difendere un’antropologia dualistica, e rifiuta questa concezione risemantizzando la “carne” come le “scelte malvagie”. Infine, conclude citando Rm. 8:8-9 a supporto della sua esegesi:

*Διὸ φησι· Πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε (Gal.5:16). Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀντίκειται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε (Gal. 5:17). Ἐνταῦθα δὲ ἐπιτίθενται τινες λέγοντες, ὅτι διεῖλεν εἰς δύο τὸν ἄνθρωπον ὁ Ἀπόστολος, ὥσπερ ἐξ ἐναντίας οὐσίας κατεσκευασμένον εἰσάγων, .... Οἶδε σάρκα καλεῖν, οὐ τὴν τοῦ σώματος φύσιν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν προαίρεσιν, ὡς ὅταν λέγῃ· Ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ, ἀλλ’ ἐν πνεύματι (Rm. 8:9)· Καὶ πάλιν, Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες, Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται (Rm. 8:8).*

*Perciò dice: “Camminate nello spirito, e non compite il desiderio della carne”. Infatti, “La carne desidera contro lo spirito, e lo spirito contro la carne”. Questi si oppongono l’uno all’altra, affinché voi non facciate le cose che vorreste. Qui alcuni attaccano dicendo che l’Apostolo divide in due l’uomo, presentandolo come composto da una sostanza contraria, ... Sa (l’Apostolo) di chiamare carne, non la natura del corpo, ma la scelta malvagia, come quando dice: “Voi non siete nella carne, ma nello spirito”; e di nuovo: “Quelli che sono nella carne, non possono piacere a Dio”.*<sup>1268</sup>

<sup>1265</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 86, 3 (ed. Holl, vol. III, p. 129,13-16).

<sup>1266</sup> Severiano di Gabala, *c. Man.* XIX,1-3.

<sup>1267</sup> Severiano di Gabala, *c. Man.* XIX,8-10.

<sup>1268</sup> Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Galatas* V, 5 (PG 61,671).

È interessante notare come Paolo osservi esplicitamente che la domanda del manicheo a proposito di Gal. è ridondante, giacché è stata risolta con una risposta precedentemente. La domanda, pur non avendo valore nel contesto del dibattito, permette a Paolo di approfondire la sua esegesi e, a sua volta, rispecchiare un ordine di citazioni visto precedentemente. Tra 1 Cor. 15:50 e Gal. 5:17 non vi sono nessi tanto chiari come con altre citazioni della *Disputatio*. Il nesso in comune è che entrambe sono segnalate come utilizzate in antropologie dualistiche, ed entrambe vengono risposte, dalla parte cristiana, con la definizione di carne come desiderio o pensiero carnale, e le citazioni di versetti di Rm. 8. E la *Disputatio* segue quest'ordine in maniera molto accurata, tanto nell'ordine nel quale Fotino e Paolo enumerano i versetti quanto nelle esegesi che Paolo fa di essi, rispecchiando molto fedelmente quanto è stato notato in altri testi di un singolo interlocutore.

#### **LA MORTE, IL CORPO E LA LEGGE DEL PECCATO: GALATI 5:17 E ROMANI 7:23-24**

Come abbiamo detto, la domanda intorno a Gal. 5:17 non ha aggiunto niente alle posizioni difese dal manicheo, tanto che era stata risolta prima ancora di essere stata domandata. Ma il cristiano ha fatto un'aggiunta, apparentemente superflua (la risposta era già finita con la frase precedente), ma che è fondamentale per la prosecuzione del dibattito: ha introdotto i “desideri della carne” comparsi in Gal., e li ha legati alla mortalità (θνητότης). Questo permette a Fotino di menzionare le due citazioni seguenti, di nuovo introdotte senza un nesso argomentale chiaro: Rm. 7:24 (*Me, infelice! Chi mi libererà da questo corpo della morte?*), e Rm. 7:23 (*Ma nelle mie membra vedo altra legge schierata in guerra contro il mio intelletto, e mi rende schiavo alla legge del peccato, che è nelle mie membra*):

*M. Οὐκ ἔστι<sup>1269</sup> τοῦ ἀποστόλου, Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου<sup>1270</sup> (Rm. 7:24);*

*M. Non è dell'apostolo: “Me, infelice! Chi mi libererà da questo corpo della morte?”*

---

<sup>1269</sup> ἔστι] ἐστὶν S.

<sup>1270</sup> τούτου] om. V.

X. Τοῦ ἀποστόλου ἐστὶ<sup>1271</sup> καὶ τῶν αὐτῶν ἔχεται νοημάτων· οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ σώματος, ἀλλ' ἀναίρεσιν θανάτου τοῦ σώματος<sup>1272</sup> ὁ<sup>1273</sup> ἀπόστολος ἐνταῦθα<sup>1274</sup> ποιεῖται.

C. È dell'apostolo, e concorda con i suoi pensieri: infatti, **qui l'apostolo non sostiene la rimozione del corpo, ma la rimozione della morte del corpo.**

M. Τί δέ<sup>1275</sup> τό<sup>1276</sup>, Βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσι<sup>1277</sup> μου (Rm.7:23);

M. E cosa riguardo al: **“Vedo un'altra legge nelle mie membra, schierata contro la legge del mio intelletto, e che mi rende prigioniero della legge del peccato, (legge) che è nelle mie membra”**?<sup>1278</sup>

Di nuovo è interessante notare come la prima citazione (Rm. 7:24) sia superflua, e trovi la sua risposta nell'esegesi che il cristiano aveva fatto subito prima, alla stessa maniera della domanda del manicheo su Gal. 5:17: Paolo aveva già analizzato il legame tra carne e mortalità a proposito di Gal., e pertanto la risposta era già stata data prima ancora di che il manicheo domandasse. Nonostante ciò, la citazione permette di derivare il concetto di corpo e la liberazione da esso, e di conseguenza, permette l'introduzione di Rm. 7:23. Quest'ultima citazione è particolarmente importante, giacché introduce il tema fondamentale per il resto della giornata: quello della legge e il peccato. Di conseguenza, Paolo fa una digressione più lunga delle precedenti, interrogando esplicitamente al manicheo sul rapporto tra le membra del corpo e la legge riportato nel versetto. La risposta del manicheo, uno dei pochissimi interventi fuori dalle domande, serve a chiarire il legame generale di queste citazioni con la critica alla carne, confermando quanto espone Paolo (e non Fotino) sulla dottrina manichea:

X. Ἐπειδὴ σοι φίλον τὰ τοιαῦτα γραφικὰ ἐξετάζειν, εἶπέ· τὰ μέλη τοῦ σώματος ἐνταῦθα ὁ ἀπόστολος<sup>1279</sup> διαβάλλει, ἢ τὸν<sup>1280</sup> τῶν μελῶν νόμον;

C. Dato che ti è caro esaminare tali passaggi delle Scritture, di': **qui l'apostolo mette in cattiva luce le membra del corpo o la legge delle membra?**

---

<sup>1271</sup> ἐστὶ] ἐστιν S.

<sup>1272</sup> ἀλλ' ἀναίρεσιν θανάτου τοῦ σώματος] om. V.

<sup>1273</sup> ὁ] om. Mai.

<sup>1274</sup> ὁ ἀπόστολος ἐνταῦθα] ἐνταῦθα ὁ ἀπόστολος V.

<sup>1275</sup> add. καὶ V.

<sup>1276</sup> τό] om. Mai.

<sup>1277</sup> μέλεσι] μέλεσιν S.

<sup>1278</sup> Disp. Phot. III (PG 88,548D).

<sup>1279</sup> ἐνταῦθα ὁ ἀπόστολος] ὁ ἀπόστολος ἐνταῦθα S.

<sup>1280</sup> τὸν] τῶν S.

*M. Νόμον μὲν λέγει, καὶ τοῦτον ἁμαρτίας, τὸν ὄντα ἐν τοῖς ἡμετέροις μέλεσι<sup>1281</sup>. τούτου δὲ διαβληθέντος νόμου<sup>1282</sup> ὄντος τῶν μελῶν, ἐξ ἀνάγκης τούτω καὶ τὰ μέλη<sup>1283</sup> συνδιαβέβληται<sup>1284</sup>.*

*M. Intende una legge, e codesta del peccato, che si trova nelle nostre membra; poiché questa legge fu incolpata di essere nelle membra, per forza le membra furono incolpate insieme a questa (legge).<sup>1285</sup>*

Di nuovo, due citazioni sull'opposizione tra il corpo e lo spirito. Questa volta invece, lo spunto sulle diverse leggi (carne e spirito) diventa più nitido nella risposta del cristiano, che un'altra volta approfitta per espandere quanto detto già con Gal. 5:17. Infatti, i versetti di Rm. 7:5-25 sono incentrati su questo tema. In questi passaggi, il peccato è concettualizzato come un agente esterno e indipendente che agisce sul soggetto: condizione fondamentale è la carnalità, la quale viene legata al peccato (14-15), esponendo che “nulla di buono” abita nella carne (18). La carne è la dimora del peccato, ed è il peccato, come agente esterno, quello che agisce nell'uomo (17, 19-20). C'è pertanto una collisione tra due forze in ognuno di noi: la legge “interiore” o di Dio (21) e la legge “delle membra” o della carne (23), dalla quale si prega di essere liberati (24). L'ultimo versetto della serie funziona come epitome e identificazione: il credente serve con l'intelletto la legge di Dio, mentre con la carne serve la legge del peccato (25)<sup>1286</sup>.

L'intera serie di Rm. 7, come si evince, è molto adatta a una lettura antropologica dualistica, ma in questo caso, non solo. Per il manicheismo, le citazioni di Rm. 7 hanno una doppia dimensione. Da un lato, la dimensione antropologica: i versetti esemplificano la differenza tra il “vecchio” e il “nuovo” uomo (22), e oppongono la carne e lo spirito attraverso la concettualizzazione di un Principio del male indipendente e opposto al bene. Dall'altro, hanno anche una dimensione esegetica: la legge del peccato è assimilata alla Legge dell'AT, e conseguentemente, questi versetti servono per criticarla. Per questo doppio ruolo, l'uso delle citazioni di Rm. 7 da parte dei manichei ha ricevuto un certo interesse da parte degli studiosi, data la loro presenza in una grande quantità di opere manichee e antimanichee<sup>1287</sup>. E non a caso, è questa la citazione che per Paolo dimostra

---

<sup>1281</sup> μέλεσι] μέλεσιν S.

<sup>1282</sup> νόμου] νομῶ S.

<sup>1283</sup> μέλη] τοῦ νόμου **Mai**.

<sup>1284</sup> συνδιαβέβληται] συνδιαβέβληνται V.

<sup>1285</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,548C-D).

<sup>1286</sup> Su questo tema, si veda Hill, *Romans*, pp. 73-76.

<sup>1287</sup> Si vedano F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine : Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Collection des Études augustiniennes Série Antiquité 41), Turnhout, Brepols, 1970, p. 174; id., *L'Utilisation des Epîtres de Paul chez les Manichéens d'Afrique*, in J. Ries (a

irrefutabilmente l'antropologia eretica dei manichei, che divide tra un corpo eternamente malvagio e un'anima interamente buona e divina:

X. *Τούτω τῷ λόγῳ πάντα τὰ τῶν Μανιχαίων δόγματα ἠφάνισται.*

C. *In questo discorso sono stati nascosti tutti i dogmi dei manichei.*

M. *Κατὰ ποῖον τρόπον;*

M. *In che maniera?*

X. *Ἔστιν ἄμαρτία σύννοικος<sup>1288</sup> ἐξ ἀνάγκης καὶ βίας, κατὰ τὰ μανιχαϊκὰ δόγματα, οὔσα ἐν τῇ ψυχῇ ἀγαθῆ οὔσῃ, καὶ ἐκ τῆς θείας οὐσίας;*

C. *Necessariamente il peccato è associato alla violenza, secondo i dogmi manichei, essendo (il peccato) nell'anima che è buona, e che (proviene) dalla sostanza divina?*

M. *Ἔστι<sup>1289</sup> τοιαύτη ἄμαρτία.*

M. *È tale il peccato.<sup>1290</sup>*

Riguardo al rapporto di queste citazioni con Gal. nelle esegesi dualistiche, la polemistica greca precedente conserva meno tracce di esso. Come avevamo detto, Gal. 5:17 è la citazione meno attestata negli *antimanichaica* di quante compaiono nella *Disputatio*. Nelle fonti manichee invece, abbiamo diversi esempi che indicano l'unione di Gal. 5:16ff con le citazioni di Rm. 7. Infatti, le citazioni sembrano appartenere a un gruppo più ampio, utilizzato per dimostrare la contrapposizione tra l'anima divina e la carne malvagia. Esempi dell'uso manicheo di Gal. 5 si ritrovano nell'*Epistula ad Menoch*<sup>1291</sup>, con la citazione di Gal. 5:17<sup>1292</sup> e, a posteriori, le citazioni di Gal. 5:19-22 insieme Rm. 7:19<sup>1293</sup>. L'esempio fornito da Fortunato è ancora più chiaro. Nel suo dibattito con Agostino, il manicheo lega Gal. 5:17 a citazioni di due gruppi raccolti nella

---

cura di), *Le Epistole Paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, pp. 29-83 (p. 52); Bammel, *Pauline Exegesis*, pp. 6-7; P. Nagel, S. Richter, *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien von Alexander Böhlig*† (Nag Hammadi and Manichaean Studies 80), Leiden – Boston, Brill, 2012, pp. 44-46; BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma 2*, p. 108; id., *Manichaean Biblical*, pp. 405-406; id., *Scripture in Augustine's Early Anti-Manichaean Treatises*, in J. Yates, A. Dupont (a cura di), *The Bible in Christian North Africa, Part I: Commencement to the Confessiones of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, 2020, Berlin – Boston, De Gruyter, 2020, pp. 266-288 (pp. 283-285).

<sup>1288</sup> σύννοικος] σύννοικος S.

<sup>1289</sup> ἔστι] ἔστιν S.

<sup>1290</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549A).

<sup>1291</sup> L'epistola è soggetta a dibattito riguardo alla sua composizione cristiana o manichea; M. Stein, *Manichaica Latina*, Bd 1: *Epistula ad Menoch* (Papyrologica Coloniensia, 27,1), Opladen, Verlag für Sozialwissenschaften, 1988, rimane in dubbio; G. Harrison, J. BeDuhn, *The Authenticity and Doctrine of (Ps.?) Mani's Letter to Menoch*, in Mirecki, BeDuhn (a c.), *The Light and the Darkness*, pp. 128-172, difendono la sua autenticità come documento manicheo.

<sup>1292</sup> *Epistula ad Menoch* 175 (ed. Harrison, BeDuhn, p. 133).

<sup>1293</sup> *Epistula ad Menoch* 179 (ed. Harrison, BeDuhn, pp. 134-135).

nostra *Disputatio*: Rm. 8:6 e Rm. 7:23-25, utilizzate da Paolo (Rm. 8:9) e da Fotino (Rm. 7:23-24) rispettivamente, subito prima è dopo la citazione di Gal.:

*Nam dictum est ab Apostolo, quod prudentia carnis inimica sit Deo; legi enim Dei non est subiecta; nec enim potest* (Rm. 8:6). *Patet ergo his rebus, quod anima bona, factione illius quae legi Dei non est subiecta, peccare videtur, non sua sponte. Namque idem sequitur, quod caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ut non quaecumque uultis, illa faciatis* (Gal. 5:17). *Dicit iterum: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivum me ducentem in lege peccati et mortis. Ergo miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius, nisi gratia Dei per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo?* (Rm. 7:23-25).

*Infatti l'Apostolo dice che "I desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero". Da quanto detto appare chiaro che l'anima buona sembra peccare a causa della natura di colei che non è sottomessa alla legge di Dio e non di sua propria volontà. Ne scaturisce infatti la medesima conseguenza, cioè che "La carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito ha desideri contrari alla carne, di modo che non fate quello che vorreste". E ancora: "Nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato e della morte. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte, se non la Grazia di Dio per mezzo del nostro Signore Gesù Cristo, dal quale il mondo è crocifisso per me ed io per il mondo?"<sup>1294</sup>*

Nulla di simile si trova nella *Disputatio*, che vede il manicheo sempre più ridotto a domandare esegesi sui versetti, senza articolare un discorso esplicito che unisca le citazioni che riporta.

Se prendiamo invece le sole citazioni di Rm. 7, queste si ritrovano dappertutto nelle fonti cristiane come associate al dualismo. Come detto, queste citazioni sono probabilmente le più attestate nella polemistica antimanichea, dopo 1 Cor. 15:50. La spiegazione e l'analisi più completa a noi pervenuta è quella di Tito di Bostra: nel suo libro IV, tanto Rm. 7:23 quanto Rm. 7:24 sono la base sulla quale sviluppare il suo *excursus* sulla legge divina, il peccato e il corpo (IV, 90-95), il quale compare subito prima della digressione sul corpo e la resurrezione in base a 1 Cor. 15 (IV, 97-101). L'analisi si apre citando i manichei che, secondo Tito, legano Rm. 7:23 con la lotta interna di ognuno di noi, prodotto della mescolanza del bene (anima) con il male (corpo):

---

<sup>1294</sup> Agostino, c. *Fort.* 21 (ed. e trad. Alici, Pieretti, pp. 304-305).



*Outre ces choses, ils disent encore: "Que dites-vous au sujet cela, à savoir que l'Apôtre s'est manifestement écrié: Je vois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de mon intelligence; elle me tient captif sous la loi du péché qui est dans mes membres (Rm. 7:23): Vois, disent-ils, comment il reconnaît l'opposition et la contrariété qui est en nous du fait de mélange du Bon et du Mauvais.<sup>1295</sup>*

In seguito, Tito dedica un'analisi minuziosa al concetto del male e la sua origine. Dopo l'analisi di diversi passaggi biblici rilevanti (91-93), dove vengono inclusi Rm. 7:14, 15, 16, 17, 22 e Rm. 5:20 (che la *Disputatio* menzionerà in seguito), Tito arriva all'analisi dei concetti di corpo, morte, membra e il loro rapporto con la legge:

*Car je vois une autre loi dans mes membres, qui lutte contre la loi de mon intelligence (Rm. 7:23). Dès lors, je suis sain dans mon intelligence, mais je suis malade dans ma préconception. Or, il dit dans mes membres à cause de la corporéité du désir et du péché; et il dit qui lutte et me tient captif, car quand j'ai perçu que les commandements de la loi sont beaux, je suis à nouveau conduit à l'esclavage et je me soumetts à la loi du péché. ... Et il dit dans mes membres parce que c'est par eux qu'existe la réalisation du péché et non de l'extérieur, ... **Je suis, dit-il, un homme misérable** (Rm. 7:24), car les commandements de la loi prévalent parfois durement sur un être misérable, et il désire les accomplir. Mais, parfois, il est tiré vers sa vieille préconception qui est dans les péchés corporels. ... Qui donc me délivrera de ce corps de mort car, à moins que ne se lève en moi une forte bonté, le corps, par l'intermédiaire des passions corporelles, prépare pour moi, par ma préconception, la mort de la condamnation, selon la nature. ... **Qui donc me délivrera** (Rm. 7:24), si ce n'est la grâce de Dieu qui est en notre Seigneur Jésus Christ, afin qu'il confesse la grâce du Nouveau Testament, en quelque sorte à l'encontre des Juifs qui n'ont pas encore cru au Christ.<sup>1296</sup>*

L'interpretazione dualistica di questi versetti è anche molto bene attestata nelle opere esegetiche cristiane, e non solo negli *antimanichaica*. È da citare Didimo il Cieco, nel suo commento a Rm. 7<sup>1297</sup>, che riporta in bocca ai manichei l'uso di 7:23 per attaccare tanto il corpo (insieme a Rm. 7:18 e 25)<sup>1298</sup> quanto la Legge veterotestamentaria (insieme a Rm. 7:11 e 8:2)<sup>1299</sup>. Giovanni Crisostomo, nelle sue *Homiliae in Epistulam ad Romanos*,

---

<sup>1295</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* IV, 90,1-6, trad. Roman, Schmidt, Poirier, *Titus de Bostra*, p. 448; sulla citazione in Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaeae*, pp. 86, 198.

<sup>1296</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* IV, 94,8-50, trad. Roman, Schmidt, Poirier, *Titus de Bostra*, pp. 452-454; sulle citazioni in Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaeae*, pp. 86-90. Successivamente, l'*excursus* continua (95) con le citazioni di Rm. 8:1-3.

<sup>1297</sup> K. Staab, *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster, Aschendorff, 1933, pp. xix-xx, ha argomentato a favore dell'appartenenza di questo frammento al *Contra Manichaeos* di Didimo.

<sup>1298</sup> Didimo il Cieco, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* (ed. Staab, pp. 1,5-6, 2,2-3).

<sup>1299</sup> Didimo il Cieco, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* (ed. Staab, p. 3,31-34). Sulle conoscenze di Didimo sul manicheismo, si veda B. Bennett, *The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis* [tesi di dottorato], Dept. of Theology, St. Michael's College / Toronto School of Theology, Univ. of Toronto, 1997, pp. 63-127; id., *Didymus the Blind's Knowledge of Manichaeism*, in Mirecki, BeDuhn (a c.), *The Light and the Darkness*, pp. 38-67.

rende esplicito l'uso di citazioni di questo gruppo (Rm. 7:17-18) da parte degli eretici, affermando che quelli che rigettano la carne e non la considerano creazione divina fanno uso di questi versetti<sup>1300</sup>.

Come si è visto, la tradizione cristiana è molto informata del rapporto di questi versetti con le interpretazioni dualistiche e, di nuovo, la *Disputatio* li raccoglie senza nessuna esegesi identificabile come prettamente manichea, al di là di una serie di concetti molto generici. Inoltre, vediamo ancora che la domanda manichea di Rm. 7:24 è inutile per sé stessa: Paolo ha già risposto con la sua esegesi su Gal. 5. Nonostante ciò, la sua utilità è quella di legarsi con Gal. 5, e permettere di riportare Rm. 7:23, grazie all'introduzione del concetto di corpo legato alla morte. Infine, con Rm. 7:23 si chiude il discorso antropologico: Paolo riduce all'assurdo la credenza manichea, con la domanda di perché l'anima che ha il peccato non viene accusata insieme al peccato stesso (come abbiamo visto nel secondo giorno, la domanda presenta dei problemi, se si compara con la dottrina delle fonti manichee). Come al solito, il manicheo è incapace di articolare una risposta<sup>1301</sup>.

### **IL CORPO, LA LEGGE DELL'ANTICO TESTAMENTO E IL PECCATO: ROMANI 7, 4:15 E 5:20**

A questo punto, c'è un cambiamento di dinamica molto interessante. Come avevamo detto, le citazioni di Rm. 7:23-24 sulle quali il manicheo pone la sua domanda hanno diverse esegesi nel manicheismo: la prima è il confronto tra la carne e lo spirito, ma la seconda è quella della critica alla Legge dell'AT. Avevamo visto come Rm. 7, quando è in rapporto al discorso antropologico, è legata a diverse citazioni che sono state riportate tra le intervensioni di Paolo e Fotino. Ma quando i versetti compaiono in base al discorso veterotestamentario, Rm. 7 è legata, in diverse fonti, alle citazioni di Rm. 4:15a (*La legge provoca l'ira*) e 5:20a (*La legge si inserì perché abbondasse la caduta*). E queste sono precisamente le citazioni che Fotino riporterà subito dopo. Nonostante ciò, la linea argomentale del dibattito, a questo punto, è chiusa: il discorso antropologico è concluso con la riduzione all'assurdo delle concezioni manichee sull'anima e il corpo che ha fatto Paolo a partire dall'esegesi di Rm. 7:23. Per rispecchiare la "catena" di citazioni

---

<sup>1300</sup> Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Romanos XIII*, 2 (PG 60,509).

<sup>1301</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549A).

che vedremo in altre fonti, è necessario applicare un cambiamento di tematica. E infatti, è quello che succede: da questo momento, il dibattito si incentra sull'AT e la Legge veterotestamentaria. Questa volta però, a differenza di quanto visto in precedenza, è il cristiano a introdurre la tematica (X. .... Τί δὲ περὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης λέγεις)<sup>1302</sup>, domandando a Fotino (e non il contrario), ed è solamente grazie al suo intervento che Fotino può continuare a citare i versetti paolini che vedremo concatenati in altre fonti. Una volta che la tematica è spostata, avviene un altro fatto degno di nota; Fotino, invece di sviluppare una propria digressione sull'AT, ritorna subito al suo ruolo colui che fa le domande, e riporta i versetti di Rm. 4:15a e 5:20a, riiniziando la dinamica precedente:

X. Ἀνὰ μέρος λέγε <sup>1303</sup> τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης δοκοῦντά σοι διαβεβλημένα.

C. Dimmi una alla volta le cose che a te sembrano essere screditate nell'Antico Testamento.

M. Τοῦ ἀποστόλου Παύλου<sup>1304</sup> ἐστὶ<sup>1305</sup> τὸ, Ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται (Rm. 4:15a), ἢ οὐ;

M. È dell'apostolo Paolo il: "**La legge provoca l'ira**", o no?

X. Παύλου ἐστὶ<sup>1306</sup> τοῦ ἀποστόλου, καὶ μεγάλου ἔχεται τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἐπαίνου.

C. È dell'apostolo Paolo, e considera degno di grandissima lode l'Antico Testamento.

...

M. Λέγε τοίνυν πῶς ἐπαίνου τοῦτο ἔχεται τῆς παλαιᾶς διαθήκης.

M. Dimmi dunque come considera degno di lode dell'Antico Testamento.

X. Ὅτι ἡ<sup>1307</sup> παλαιὰ διαθήκη τὰ μὲν καλὰ τῶν κακῶν διέκρινεν, ἀμφοτέρων δηλονότι κατὰ πρόθεσιν λαμβανομένων· ἀνέμεινεν<sup>1308</sup> δὲ εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων κατορθώσεις ἢ πταίσματα· καὶ κατορθοῦντας ἐπήνεσε<sup>1309</sup> καὶ ἀμοιβῶν ἠξίωσε<sup>1310</sup>· πταίοντες δὲ ἐκόλασεν<sup>1311</sup>, καὶ ὀργὴν τοῦ θεοῦ<sup>1312</sup> αὐτοῖς ἐπήγαγεν<sup>1313</sup>. Μᾶλλον οὖν<sup>1314</sup> τῶν ἀνθρώπων ἀμαρτησάντων, ἢ κατορθωσάντων, διὰ τὴν οἰκείαν κακίαν, ὁ νόμος ἐφάνη κόλασιν ἐπιφέρειν ὀργῆς· καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ Ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται (Rm. 4:15a).

<sup>1302</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549A).

<sup>1303</sup> add. πάντα V.

<sup>1304</sup> Παύλου] om. **Mai**.

<sup>1305</sup> ἐστὶ] ἐστὶν S.

<sup>1306</sup> ἐστὶ] ἐστὶν S.

<sup>1307</sup> ἢ] om. S.

<sup>1308</sup> ἀνέμεινεν] ἀνέμεινε V, ἐνέμεινεν **Mai**.

<sup>1309</sup> ἐπήνεσε] ἐπήνεσεν S.

<sup>1310</sup> ἠξίωσε] ἠξίωσεν S.

<sup>1311</sup> ἐκόλασεν] ἐκόλασε V.

<sup>1312</sup> τοῦ θεοῦ] om. **Mai**.

<sup>1313</sup> ἐπήγαγεν] ἐπήγαγε V.

<sup>1314</sup> οὖν] om. V.

C. Perché l'Antico Testamento separava le cose belle dalle malvagie, essendo entrambe considerate secondo il proposito: attendeva secondo le azioni giuste o sbagliate degli uomini; e lodò i retti e li stimò degni di una ricompensa, mentre punì i peccatori, e condusse contro loro l'ira di Dio. Dal momento che gli uomini peccavano più che agire bene, per la propria malvagità, la Legge si è manifestata portando una punizione per ira, e per questo motivo **“La legge provoca l'ira”**.

M. Ὡς δοκεῖς, καὶ τὸ, **Ὁ νόμος παρεισήληθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα** (Rm. V.20a), εἰς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ἐκλαμβάνεις;

M. Come ritieni anche il: **“La legge poi si inserì perché abbondasse la caduta”**, lo intendi secondo la stessa nozione?<sup>1315</sup>

Rm. 4:15 è parte di una digressione (1-25) sull'alleanza tra Abramo, i suoi discendenti e Dio, stabilita attraverso una serie di riti e pratiche (generalmente aborriti dai manichei, come la circoncisione o i sacrifici)<sup>1316</sup>. Rm. 5:20 fa parte invece di una digressione (12-21) sull'origine del peccato: Adamo come inizio e Cristo come il suo dissolvimento. In questi versetti paolini, Mosè e la sua Legge non sono la fine della cronologia del peccato bensì una continuazione della stessa: essa finisce solo con l'arrivo di Gesù (e con lui, la legge di Dio). Di conseguenza, questo gruppo di citazioni (soprattutto Rm. 5:20) hanno prodotto alcune interpretazioni che intendono la Legge come una continuità o ancora un “incremento” del peccato; questo coinvolgerebbe Dio nella “produzione del male”, con tutti i problemi teologici che ciò comporta<sup>1317</sup>. Queste citazioni pongono dunque un problema che va oltre il manicheismo o altri singoli gruppi, giacché, in generale, possono essere integrate con facilità in una esegesi contraria all'autorità veterotestamentaria<sup>1318</sup>.

Come detto, questo stesso ordine di citazioni è rispecchiato nelle fonti esegetiche, e sempre con allusioni alle interpretazioni contrarie all'AT che si possono fare dai versetti. Così, osserviamo come nel commento a Rm. 7:7a (*Cosa diremmo dunque? Che la legge è peccato? No, certamente*) di Teodoreto di Cirro, entrambe le citazioni compaiono con lo stesso senso della *Disputatio*. Secondo Teodoreto, esse sono utilizzate da quelli che rifiutano l'AT:

<sup>1315</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549B-C).

<sup>1316</sup> Si veda l'anatema IV dei *Capita VII* (sezione “Il rifiuto dell'Antico Testamento”).

<sup>1317</sup> Si veda Hill, *Romans*, pp. 70-72.

<sup>1318</sup> Si veda Burns, *Romans*, pp. 96, 129.

Πολλὰ τέθεικεν ἐν τοῖς πρόσθεν εἰρημένοις, ἃ τοῖς βλασφημεῖν τὸν νόμον ἐθέλουσι παρέσχεν ἂν πρόφασιν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατηγορίαν, εἰ μὴ τὴν προκειμένην τῶν ζητημάτων ἐποιήσατο λύσιν. Νόμος γὰρ παρεισήλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. (Rm. 5:20a) Καί· Ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται (Rm. 4:15a) Καί· Ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιον αὐτοῦ πᾶσα σάρξ (Rm. 3:20).

Ha affermato molte cose nelle frasi precedenti che avrebbero potuto offrire un pretesto per biasimare la Legge a coloro che vogliono bestemmiare la Legge, se non avesse dato a quei problemi la soluzione esposta. Dice infatti: “La legge poi si inserì perché abbondasse la caduta” e “La legge produce l’ira” e “Perché in base alle opere della legge nessuna carne sarà giustificata davanti a Lui”.<sup>1319</sup>

Lo stesso succede nel commento di Rm. 7:7 di Giovanni Crisostomo. Crisostomo identifica queste due citazioni come potenzialmente utilizzabili per attaccare la Legge dell’AT. Alla fine del suo *excursus*, cita esplicitamente i manichei come il gruppo ricusatore della Legge riferito prima:

Καὶ γὰρ πρὸ τούτου ἦν εἰρηκῶς, ὅτι τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν (Rm. 7:5) · καὶ, Ἄμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ’ ὑπὸ χάριν (Rm. 6:14) · καὶ ὅτι, Οὐ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις (Rm. 4:15b) · καὶ, Νόμος δὲ παρεισήλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα (Rm. 5:20a) · καὶ, Ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται (Rm. 4:15a). Ἐπεὶ οὖν ταῦτα πάντα ἐδόκει διαβολὴν φέρειν τῷ νόμῳ, ὡς διορθούμενος τὴν ἐκ τούτων ὑπόνοιαν, τίθησι καὶ ἀντίθεσιν, καὶ φησι· Τί οὖν; ὁ νόμος ἁμαρτία; Μὴ γένοιτο (Rm. 7:7a).

E infatti prima di questo era stato detto che “Le passioni dei peccati, attraverso la legge, agivano nelle nostre membra”, e “Il peccato non sarà vostro padrone; non siete infatti sotto la legge, ma sotto la Grazia”, e che “Dove non c’è legge, non c’è nemmeno trasgressione”, e “La legge poi si inserì perché abbondasse la caduta” e “La legge provoca l’ira”. Poiché appunto tutto questo sembrava accusare la legge, come se correggesse il sospetto nato da queste cose, ribatte, e dice: “Cosa diremmo dunque? Che la legge è peccato? Sia mai!”.

...

Καὶ γὰρ καὶ **Μανιχαίων ἐσπούδακεν ἐμφράξαι τὰ στόματα τῶν κατηγορούντων τοῦ νόμου**. Εἰπὼν γὰρ, ὅτι τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω, εἰ μὴ διὰ νόμου, καὶ τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· Οὐκ ἐπιθυμήσεις, ἐπήγαγεν (Rm. 7:7b) · Ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν (Rm. 7:8).

E infatti **si è occupato di bloccare le bocche dei manichei, biasimatori della Legge**, Poiché dice infatti: “Io non conobbi il peccato, se non mediante la legge, e non conoscevo il desiderio, se non lo avesse detto la legge: non desidererai”, aggiunse: “Il peccato, avendo colto l’occasione mediante il comandamento, provocò in me ogni sorta di desiderio”.<sup>1320</sup>

<sup>1319</sup> Teodoreto di Cirro, *ep. Paul. Rom.* VII, 7 (PG 82,117A-B), trad. Perretti, p. 239.

<sup>1320</sup> Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Romanos*, XII, 4 (PG 60,499-500).

Esegesi simili si ritrovano in altri autori come, per esempio, Teodoro di Mopsuestia, di nuovo nel commento di Rm. 7:7, dove riporta anche Rm. 5:20 e la propria 7:7 come utilizzate da “una certa accusa” (διαβολήν τινα) che vede nella Legge la creatrice dei peccati stessi<sup>1321</sup>.

Il legame dei versetti di Rm. 4:15 e 5:20 con citazioni di Rm. 7 per mettere sotto accusa la Legge è anche attestato nella tradizione antimanichea greca. In essi, possiamo ritrovare diversi discorsi riguardo alla Legge dell'AT e alla Grazia sopraggiunta con Gesù, sempre in vista di difendere la complementarità dell'una con l'altra. Entrambe le leggi, e le definizioni di “legge del peccato” e “legge della vita” associate a Mosè e Gesù compaiono già negli *Acta Archelai*<sup>1322</sup>. Più simile alla *Disputatio* è l'esegesi di Tito di Bostra, dove la citazione di Rm. 5:20 compare nel già menzionato *excursus* del libro IV sulla Legge attraverso le citazioni di Rm. 7 e 8 (90-95). In esso, viene offerta una spiegazione del rapporto della Legge con la Grazia divina arrivata con Cristo. Affinché la Grazia esista, la punizione deve preesisterle:

..., ce à cause de quoi il a dit: **La loi est entrée pour augmenter le péché** (Rm. V.20a), non pour qu'il devînt (plus) abondant par l'accroissement et le poids, mais pour que soit révélé ce qui était caché. **Mais où le péché abonda, la grâce surabonda** (Rm. 5:20b), car le lieu de l'ulcère qui a été mis à jour a été trouvé et ainsi aussi sera guéri ce qui a été mis à jour. Et on n'aurait pas non plus reconnu que c'était (le fait de) la grâce si elle avait d'abord remis les péchés, même un grand nombre de fois, si ceux-ci n'avaient été auparavant réprouvés par la loi. Il était donc nécessaire que la loi précédât la grâce afin qu'elle expose d'abord le don propre à la grâce.<sup>1323</sup>

Successivamente, il discorso continua riportando le citazioni Rm. 8:1-3, le quali sono fondamentali per il capitolo 95. In questo, capitolo, Tito conclude l'*excursus* aperto precedentemente, usando queste citazioni per dimostrare il ruolo di Gesù nella rimozione del peccato. A partire dalla “legge delle membra” di Rm. 7 che ritiene l'uomo nella “legge del peccato”, Tito interpreta la fede in Gesù come la vita “in spirito” che si oppone a questa legge. L'amore e la fede in Gesù sono così il freno del peccato carnale, giacché egli ha portato la Grazia a tutti noi.

---

<sup>1321</sup> Teodoro di Mopsuestia, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* (ed. Staab, p. 126,7-11).

<sup>1322</sup> [Egemonio], *Arch.* XLV, 1 (ed. Beeson, pp. 65,27-66,8).

<sup>1323</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* IV, 93,21-31, trad. Roman, Schmidt, Poirier, *Titus de Bostra*, p. 451; su questa citazione in Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaeon*, pp. 82-83.

È curioso notare che in ambito latino troviamo strategie di esegesi antimanichea parallele a quella di Tito: la stessa esegesi, con le stesse citazioni, sono usate da Agostino nel *Contra Faustum*. La prima volta, Agostino propone una difesa della Legge dell'AT contro la proposizione contraria di Fausto, e allo stesso tempo sottolinea il ruolo dello spirito nell'applicazione della Legge attraverso le citazioni di Rm. 4:15, 5:20, e diverse citazioni del gruppo di Rm. 7:

*... Neque enim litigiosa caecatur; sed mitis intendit verbis Apostoli, ut intellegat quid appellet legem, sub qua nos iam non vult esse, quia transgressionis gratia posita est, donec veniret semen, cui promissum est (Gal. 3:19): et quia **ideo subintravit, ut abundaret delictum; ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia** (Rm. 5:20). **Nec ideo tamen eadem legem peccatum vocat, quia sine gratia non vivificat; auget enim potius reatum praevaricatione addita: Ubi enim lex non est, nec praevaricatio** (Rm. 4:15b; et ideo per se ipsam, cum sola littera est sine spiritu, id est, lex sine gratia, tantummodo reos facit: sed proponit sibi quod putare / minus intellegentes possent, et aperit, quid dicat, cum ait: **Quid ergo dicemus? Lex peccatum est?** ... (Rm. 7:7-13)*

*.. Neppure è accecata dai contrasti, ma con mitezza ascolta le parole dell'Apostolo per comprendere che cosa intenda per legge, sotto la quale non vuole che noi restiamo: "Poiché era stata stabilita per la trasgressione in attesa che venisse il seme cui era stata fatta la promessa"; "E perciò era subentrata affinché abbondasse il delitto. Ma dove abbondò il delitto sovrabbondò la Grazia". Né perciò tuttavia chiama la stessa legge peccato, poiché senza grazia non dà la vita. Aumenta anzi piuttosto il reato aggiungendo la prevaricazione: "Dove infatti non c'è legge non c'è neppure prevaricazione"; e perciò per sé stessa, quando è sola lettera senza spirito, cioè legge senza grazia, crea solo dei colpevoli. Si pone però una domanda che anche i meno intelligenti possono comprendere e spiega il senso del suo discorso: "Che diremo dunque, che la legge è peccato?" ...<sup>1324</sup>*

Altro esempio si ritrova nel libro XIX della stessa opera, dove la digressione è ancora più simile a quanto fatto da Tito: il ruolo dello spirito viene spiegato attraverso Gesù. Fausto, nella sua proposizione, stabilisce un rapporto di contrarietà tra Gesù e la Legge veterotestamentaria, partendo dalla citazione di Rm. 8:2, in cui è menzionata la "legge della vita" (identificata con Cristo stesso) contro la "legge della morte e del peccato" (identificata con la Legge mosaica). Per confutare la divisione di Fausto, Agostino procede a spiegare il rapporto tra entrambe: esse non sono due soggetti separati, come pensa Fausto, ma l'una (Legge mosaica) viene completata dall'altra (Gesù e Grazia). In questa spiegazione, possiamo vedere come Agostino accusi i manichei di

<sup>1324</sup> Agostino, *c. Faust.* XV, 8 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 260-261).

usare frequentemente la citazione di Rm. 5:20a, muovendo come difesa un'esegesi basata su Rm. 7:

*... et sine caligine videbis, et quam Legem adimplere venerit et eam quo pacto adimpleverit. Nec perges extendi per tria genera legis et tria genera Prophetarum, quaerens qua exeas, et non inveniens. **Manifestum est enim, et luce clarius hoc etiam Novi Testamenti scriptura saepe testatur, quam Legem et quos Prophetas Christus non venerit solvere, sed adimplere. Ipsa est enim Lex, quae per Moysen data, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Ipsa est, inquam, / Lex per Moysen data, de quo Christus ait: de me enim ille scripsit (Gv. 5:46). Certe enim ipsa est Lex, quae subintravit ut abundaret delictum (Rm. 5:20a): quod ad eius reprehensionem, nihil intellegentes, in ore habere consuestis. Ibi ergo lege et vide, quia ipsa est de qua dicitur: Itaque Lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum. Quod ergo bonum est, et mihi factum est mors? Absit. Sed peccatum ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem (Rm. 7:12-13).***

*... E allora vedrai senza essere offuscato quale legge venne a portare a compimento ed in qual modo l'abbia fatto. E non continuerai a diffonderti passando per i tre generi di leggi ed i tre generi di profeti, cercando dove uscire e non trovando la via. **Perché è chiaro (e che sia più luminoso della luce lo attesta spesso anche la scrittura del Nuovo Testamento) quale legge e quali profeti Cristo non venne ad abolire, ma a portare a compimento. Si tratta proprio di quella legge, infatti, che, data per mezzo di Mosè, divenne grazia e verità per mezzo di Gesù Cristo. Proprio quella legge, dico, data per mezzo di Mosè, del quale Cristo disse: "Perché di me egli ha scritto". È indubbiamente proprio quella legge che sopraggiunse perché abbondasse il peccato: parole che di solito avete sulla bocca, senza capire nulla, per biasimarla. Allora leggi e renditi conto che si tratta proprio di quella della quale si dice: "Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero. Ma il peccato, per rivelarsi peccato, servendosi di ciò che è bene mi ha dato la morte".***<sup>1325</sup>

Questo procedere del discorso, visto in autori tanto latini quanto greci, è logico. Il legame dei versetti di Rm. 4:15 e 5:20 con la venuta della Grazia è molto usato anche nell'esegesi cristiana, con il fine di spiegare la sua complementarità con la Legge (infatti, la seconda parte di Rm. 5:20 fa un'allusione diretta ad essa: *... ma dove il peccato è abbondato, la Grazia è sovrabbondata*). Cristo compie e adempie la Legge e, grazie al suo compimento, la Grazia giunge all'uomo. Altri esempi che seguono l'esegesi di questi versetti con il concetto di Grazia sono facilmente ritrovabili lungo tutta la tradizione di commento paolino<sup>1326</sup>.

<sup>1325</sup> Agostino, *c. Faust.* XIX, 7 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 354-355).

<sup>1326</sup> Si vedano alcuni esempi in Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Romanos* VIII, 4, X, 3 (PG 61,459,478); Teodoreto di Cirro, *epp. Paul. Rom.* V, 20-21 (PG 82,104A-D).



E infatti, il dibattito segue la linea esposta da Tito, Agostino e gli altri esegeti, ma non (apparentemente) per iniziativa di Paolo. È di nuovo Fotino, con l'unica domanda (non retorica) del manicheo che non consista in riportare un versetto biblico, che permette a Paolo di chiudere il discorso come tutte le fonti precedenti, domandando se Gesù preservi o annulli la Legge con la sua venuta. Così, Paolo è in grado di chiudere tutti i discorsi aperti precedentemente sulla Legge e la carne come contrapposte alla Grazia e lo spirito in maniera molto simile a quanto visto in altre esegesi:

*M. Ἐφύλαττεν ὁ Χριστὸς πράγμασι<sup>1327</sup> τὰ ἰουδαϊκὰ σάββατα, ἢ ἔλυσε<sup>1328</sup>;*

*M. Cristo osservava il sabbath ebraico con opere, o lo annullò?*

*X. Καὶ ἐφύλαττε<sup>1329</sup>, καὶ ἔλυσεν· ἐφύλαττε<sup>1330</sup> μὲν ἐν καιρῷ, ἔλυσε<sup>1331</sup> δὲ προϊόντος τοῦ τῆς παλαιᾶς διαθήκης καιροῦ.*

*C. Lo osservava, e lo annullò: lo osservava nel suo tempo, lo annullò poiché il tempo dell'Antico Testamento era passato.*

*M. Πότε δὲ ἦν ὁ τῆς παλαιᾶς διαθήκης καιρὸς<sup>1332</sup>, καὶ πότε οὐκ ἦν;*

*M. Quando era il momento dell'Antico Testamento, e quando non lo era?*

*X. Μέχρι τοῦ βαπτίσματος ὁ Χριστὸς ἐν τῷ τῆς παλαιᾶς διαθήκης ὑπάρχων καιρῷ<sup>1333</sup>, τὰ τῆς παλαιᾶς ἅπαντα ἔπραττεν<sup>1334</sup>, ἀναπληρῶν τοὺς μοσαϊκοὺς νόμους ὑπὲρ ἡμῶν· μετὰ δὲ τὸ βάπτισμα, τῆς χάριτος ἤρξατο, καὶ τῆς νέας διαθήκης<sup>1335</sup> διδάγματα προσέφερε<sup>1336</sup> τοῖς ἀνθρώποις. Οὔτε οὖν πρὸ τοῦ βαπτίσματος λύσις παρὰ<sup>1337</sup> Χριστῷ τῶν νομίμων, οὔτε μετὰ τὸ βάπτισμα παρατήρησις τῶν νομίμων εὐρίσκεται.*

*C. Fino al battesimo Cristo, trovandosi nel tempo dell'Antico Testamento, faceva ogni cosa dell'Antico Testamento, **compiendo la Legge mosaica per la nostra salvezza**. Dopo il battesimo, **diede inizio alla Grazia**, e offriva in dono agli uomini gli insegnamenti del Nuovo Testamento. Dunque, **né prima del battesimo si trova l'annullamento delle Leggi da parte di Cristo, né dopo il battesimo l'osservanza delle Leggi**.<sup>1338</sup>*

<sup>1327</sup> πράγμασι] πράγμασιν S.

<sup>1328</sup> ἔλυσε] ἔλυσεν S.

<sup>1329</sup> ἐφύλαττε] ἐφύλαγτεν S, ἐφύλασσε Mai.

<sup>1330</sup> ἐφύλαττε] ἐφύλαγτεν S.

<sup>1331</sup> ἔλυσε] ἔλυσεν S.

<sup>1332</sup> ἦν ὁ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καιρὸς] ὁ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καιρὸς ἦν Mai.

<sup>1333</sup> ὑπάρχων καιρῷ] καιρῷ ὑπάρχων Mai.

<sup>1334</sup> ἅπαντα ἔπραττεν] ἅπαντα ἐπραγτεν S, ἔπραττεν ἅπαντα V.

<sup>1335</sup> διαθήκης] om. Mai.

<sup>1336</sup> προσέφερε] προσέφερον S.

<sup>1337</sup> τῷ add. V.

<sup>1338</sup> Disp. Phot. III (PG 88,549D).

Gesù è compimento (ἀναπλήρωσις) della Legge attraverso la Grazia (χάρις). Il compimento della Legge è inoltre segnalato in un avvenimento del racconto neotestamentario molto concreto: il battesimo. A differenza dell'esegesi cristiana, che vede in quell'atto il riconoscimento pubblico di Gesù come Figlio di Dio e l'arrivo di una nuova era (l'era della Grazia) il manicheismo interpreta in maniera molto diversa il battesimo: questo è inteso proprio come la venuta di Gesù Splendore sulla Terra, adottando un corpo in grado di patire e divenendo così Gesù Apostolo<sup>1339</sup>. Nonostante ciò, nulla di ciò è riportato da Fotino, e la giornata è chiusa con la solita formula (Μανιχαῖος κἀνταῦθα σιωπήσας, οὐδὲν ἀπεκρίνατο).

## CONCLUSIONI

Sebbene in un primo momento colpisca la mancanza di contesto nel quale il manicheo riporta le citazioni, queste rispondono a discorsi concreti dell'esegetica, tanto manichea quanto cristiana. La questione che invece sorprende è che, sebbene ci siano forti indizi di un discorso manicheo che univa tutte queste citazioni, la *Disputatio* non mostra tracce dirette di esso. In questo aspetto, il terzo giorno è il più squilibrato di tutti. Il manicheo è ridotto a un mero supporto retorico che permette al cristiano di sviluppare la sua esegesi. Delle 29 battute assegnate al manicheo nella discussione, 8 corrispondono alle domande principali che lo articolano, riportando le citazioni sulle quali Paolo svolge la sua esegesi. Tra le altre battute, molte non superano la semplice frase, affermando o facendo piccole domande sulle esegesi di Paolo che servono al cristiano per approfondire il discorso. Altre invece sono brevi precisazioni delle sue credenze, ma sempre fatte a richiesta di Paolo: Paolo domanda cos'è rimproverata in Rm. 7:23, le membra del corpo o la legge delle membra, e Fotino gli risponde entrambe, giacché il rimprovero di una implica il rimprovero dell'altra; Paolo domanda se i manichei credono in un peccato unito all'anima divina, e Fotino afferma; Paolo domanda se rimproverano questo peccato, e Fotino afferma. Osservando le idee "manichee" riportate in queste battute, possiamo estrarre solamente una serie di nozioni dualistiche molto generiche:

1. Divisione radicale tra corpo malvagio e anima divina.
2. Legame tra il peccato (male) e il corpo.
3. Legame tra il peccato e la Legge veterotestamentaria.

---

<sup>1339</sup> Su questo tema, si rimanda all'anatema IV dei *Capita VII* a proposito del battesimo di Gesù.

In contrasto, il discorso del cristiano è molto più approfondito. Inoltre, se a priori sembra che reagisca individualmente a ogni citazione riportata dal manicheo, il suo è un discorso unitario. Tutte le esegesi dei versetti riportati dal manicheo forniscono del materiale filosofico adeguato all'esegesi del seguente versetto: Rm. 8:9 (*Voi non siete sotto il dominio della carne, ma dello spirito*, detta dal cristiano) serve per riaffermare che "carne" in 1 Cor. 15:50 (*Carne e sangue non possono ereditare il Regno di Dio*, detta dal manicheo) si riferisce alla corruttibilità della carne. Ma a sua volta, serve anche per aprire la tematica sulla differenza tra la carne e lo spirito, fondamentale per l'esegesi, richiesta dal manicheo, di Gal. 5:17 (*La carne desidera contro lo spirito*). Quest'ultima citazione è già stata spiegata con l'esegesi precedente (carne significa corruttibilità), ma permette a Paolo di completare quanto iniziato in Rm. 8:9, introducendo nella definizione di "carne" il "desiderio della carne", identificato con le cose ambite nella nostra mortalità. Questa aggiunta è superflua per la sua risposta, ma fondamentale per il proseguire dell'argomentazione, giacché il legame tra carne e mortalità è alla base dell'esegesi di Rm. 7:24 (*Me, infelice! Chi mi libererà da questo corpo della morte?*) e di Rm.7:23 (*Vedo un'altra legge nelle mie membra, schierata contro la legge del mio intelletto, e che mi rende prigioniero della legge del peccato, che è nelle mie membra*), richieste dal manicheo. Quest'ultima citazione (Rm. 7:23) sarebbe stata già contestata da Paolo nella sua risposta a Rm. 7:24 (liberarsi dal corpo della morte significa liberarsi dalla mortalità), ma permette l'introduzione del concetto della "legge del peccato". Quest'ultimo concetto è legato, grazie all'intervento diretto di Paolo (che pone una domanda sull'AT al manicheo) al discorso sulla Legge veterotestamentaria, che permette al manicheo di riportare i versetti di Rm. 4:15a e 5:20a (*La legge provoca l'ira* e *La legge si inserì perché abbondasse la caduta*) e a Paolo di approfondire nella definizione di Legge (ira e caduta come punizione che porta la Legge a chi la infrange). Infine, la spiegazione della Legge può venire completata grazie alla domanda di Fotino su Gesù e il suo rapporto con l'AT, che permette a Paolo finire con una digressione sui tempi della Legge e della Grazia, identificata con Cristo, chiudendo così il discorso.

Non solo il discorso fatto da Paolo, ma anche le stesse citazioni usate nella discussione presentano una concatenazione tra di esse, che rispecchia quanto visto in altre esegesi, manichee e cristiane. Le prime due battute del manicheo sono i versetti di 1 Cor. 15:50 e Gal. 5:17. Questi due versetti non compaiono tanto legati tra di loro nelle fonti manichee o cristiane come altri della *Disputatio*, tranne che dalle citazioni Rm. 8:7-9, che

servono come risposta a entrambi. Conseguentemente, Rm. 8:9 non è introdotto da Fotino, ma da Paolo a modo di risposta per 1 Cor. 15:50, in maniera simile a quanto visto in Crisostomo e in Severiano. Questo permette l'introduzione (da parte del manicheo) di Gal. 5:17, a sua volta intimamente legato con i versetti di Rm. 7 nelle fonti manichee, che Fotino cita subito dopo. A loro volta, i versetti di Rm. 7 sono legati ai precedenti poiché riguardano l'antropologia, ma anche ai seguenti (Rm. 4:15a e 5:20a) in quanto parlano della Legge dell'AT, tanto nelle fonti manichee quanto nelle antimanichee e nelle esegetiche. Ed è Paolo, per prima volta in tutto il giorno, a chiedere esplicitamente il cambiamento di tematica verso la Legge veterotestamentaria, e ciò permette a Fotino di introdurre Rm. 4:15a e 5:20a, rispecchiando la concatenazione di versetti visto in altre fonti. Per ultimo, le esegesi cristiane di questi passi muovono attraverso il concetto di Grazia e l'adempimento della Legge, ed è la domanda di Fotino su Gesù che permette a Paolo di unificare e chiudere tutti i discorsi fatti sullo spirito, la carne, la Legge e la Grazia attraverso la figura di Cristo, rispettando, di nuovo, un ordine visto in altre fonti.

Infine, si pone la questione dell'unitarietà del dialogo in sé. Le premesse necessarie per riportare le citazioni nell'ordine ritrovato in altre fonti non vengono da uno degli interlocutori, ma da entrambi: si veda per esempio il legame che Paolo permette, nelle domande del manicheo, tra 1 Cor. 15:50 e Gal. 5:17 citando a Rm. 8:9, che serve come risposta per entrambe le citazioni. Quando c'è bisogno di una piccola spiegazione per introdurre un nuovo tema, è Paolo a farlo, con un'aggiunta posteriore quando la sua risposta era già data, come succede nel caso di Gal. 5:17: avendo risposto alla domanda, aggiunge il concetto di mortalità, che permette l'introduzione di Rm. 7:24, rispecchiando di nuovo l'ordine visto nelle fonti. Altre volte, Paolo tralascia direttamente il suo ruolo di rispondente per introdurre un nuovo tema che permette di continuare con la concatenazione dei versetti visti in altre fonti: come succede quando chiede al manicheo di esprimersi sull'AT, e ciò permette a Fotino d'introdurre le citazioni di Rm. 4:15 e 5:20 e legarle con i versetti Rm. 7, che erano stati citati sopra, ma a proposito di un altro tema. Sebbene sembri a prima vista uno scambio di battute casuali tra due oppositori, il discorso fatto tra entrambi è identico ad altre esegesi fatte da un singolo autore.

Come esempio grafico dell'intima connessione che Paolo e Fotino hanno all'ora di sviluppare un discorso unitario, si veda lo schema seguente:

Domanda 1, Fotino: *Carne e sangue non possono ereditare il Regno di Dio* (1 Cor. 15:50a)

- Risposta, Paolo: *Ne ciò che si corrompe erediterà incorruttibilità* (1 Cor. 15:50b). Risultato: carne significa “**corruzione della carne**”.
- **Aggiunta**, Paolo: *Voi non siete sotto il dominio della carne, ma dello spirito* (Rm. 8:9). Permette a Fotino fare la domanda 2.

Domanda 2, Fotino: *La carne desidera contro lo spirito* (Gal. 5:17).

- Risposta, Paolo: Carne come **corruzione della carne**. Già risposto prima.
- **Aggiunta**, Paolo: **desideri** dello spirito = libera scelta (προαίρεσις) dell’anima vs. **desideri** della carne = le cose **ambite nella nostra mortalità** (θνητότης). Permette a Fotino di fare la domanda 3.

Domanda 3, Fotino: *Me, infelice! Chi mi libererà da questo corpo della morte* (τοῦ θανάτου)? (Rm. 7:24).

- Risposta, Paolo: **corpo** come rimozione della **morte** (θάνατος) dal **corpo**. Già risposto prima.
- Permette a Fotino di fare la domanda 4.

Domanda 4, Fotino: *Vedo un'altra legge nelle mie membra, schierata contro la legge del mio intelletto, e che mi rende prigioniero della legge del peccato, (legge) che è nelle mie membra* (Rm. 7:23)

- Introduce il concetto della **legge**.
- Risposta, Paolo: Punto chiave del dogma manicheo. Peccato unito all’anima buona, che proviene dalla sostanza divina. Perché i manichei non incolpano l’anima che pecca insieme al peccato stesso? **Chiude il discorso antropologico**.
- Di fronte alla fine del discorso, è **Paolo** a riprenderlo con la domanda 5.

Domanda 5, **Paolo**: *cosa pensi dell’Antico Testamento?*

- Fotino: **non fa esegesi propria, ma risponde con domanda 6**.

Domanda 6, Fotino: *La legge provoca l’ira* (Rm. 4:15a).

- Risposta, Paolo: ira come punizione del peccatore da parte della **Legge**.

Domanda 7, Fotino: *La legge si inserì perché abbondasse la caduta* (Rm. 5:20a)

- Risposta, Paolo: già data nella risposta anteriore. La seconda parte del versetto tratta della **Grazia**: *Ma dove il peccato è abbondato, la Grazia è sovrabbondata*.

Domanda 8, Fotino: *preserva Cristo il sabbath o lo annulla?* Riferimento **all'AT**.

Permette a Paolo di concludere l'*excursus* con il concetto di **Grazia**.

- Risposta, Paolo: Cristo preserva il sabbath nel tempo dell'**AT**. Cristo compie la **Legge mosaica** finché inizia la **Grazia**. Conclusione del giorno.

Per riassumere quanto detto fino adesso:

1. Tutte le citazioni riportate fanno parte di una serie di discorsi manichei che sono conosciuti in gran parte tanto dalle fonti antimanichee quanto dalle fonti esegetiche.
2. L'esposizione di questi discorsi comporta che le citazioni vengano enumerate in maniera concatenata le une con le altre.
3. A sua volta, questi discorsi non compaiono nella *Disputatio* in bocca al manicheo, che semplicemente enumera le citazioni.
4. I contro argomenti del cristiano trovano riscontro nelle stesse fonti cristiane che riportano i discorsi manichei in base a queste citazioni.
5. Quando c'è bisogno di un intervento, domanda o esegesi per continuare l'ordine delle citazioni visto in altre fonti, è Paolo, e non Fotino, a farlo, riportando la citazione o cambiando tema e permettendo al manicheo di continuare con l'ordine.
6. Infine, molte delle domande che Fotino fa sui versetti (Gal. 5:17, Rm. 7:24, Rm. 5:20) sono inutili nel contesto del dibattito, perché hanno già ottenuto risposta precedentemente, ma rispettano l'ordine nel quale le citazioni vengono enumerate in altre fonti, e servono a Paolo per approfondire le sue esegesi.

È da notare che la polemistica cristiana conosce l'uso di questi versetti da parte dei manichei, come dimostra, per esempio, l'esegesi fatta da Tito di Bostra dei versetti di Rm. 5:20, 7:14-24, 8:1-3 e 1 Cor. 15:50<sup>1340</sup>. Sono interessanti anche le testimonianze degli esegeti paolini, che alludono esplicitamente ai manichei a proposito delle citazioni di Rm. 4:15, 5:20, 7 e il loro uso per attaccare l'AT. Sempre nelle fonti esegetiche, troviamo

---

<sup>1340</sup> È anche interessante notare come le esegesi di Tito siano conservate nei capitoli 90-101 del suo libro IV. È da questi 11 capitoli da dove provengono tutti gli estratti del libro IV che sono conservati nei *Sacra Parallela* (91,12-18, 97,14-24, 99,12-100,36, 101,6-10); su questo tema, si veda A. Roman, T. Schmidt, P.-H. Poirier, É. Chrégheur, J. Declerck, *Titi Bostrensis Contra Manichaeos Libri IV, Graece et Syriace* (Corpus Christianorum Series Graeca 82), Turnhout, Brepols, 2013, pp. lxxx, cxxvii-cxxxvii.

anche l'unione i versetti di 1 Cor. 15:50, Rm. 8:7-9 e Gal. 5:17-19 per rispondere a interpretazioni dualistiche dell'uomo.

Ci sono anche altre fonti posteriori che testimoniano l'associazione fatta dai cristiani tra questi passi e il manicheismo. Il caso più chiaro è quello di Anastasio il Sinaita, il quale mette in bocca a Mani, a proposito di Gesù e la sua incarnazione, un gruppo di citazioni analogo a quanto visto nelle fonti manichee e antimanichee, e molto simile alla *Disputatio* di Paolo (incluso persino a Gal. 5:17):

*Τούτου τὴν ἀκαθαρσίαν τῆς σαρκὸς περιέχων καὶ Μάνης ὁ δυσσεβῆς ἔφρασκε σκιᾶ καὶ δοκῆσει καὶ οὐ φύσει εἶναι τὸ σῶμα τὸ ὀρώμενον τοῦ Χριστοῦ. Διὸ οὐδὲ κτίσμα θεοῦ εἶναι τὴν σάρκα ἡμῶν ἐδογματίζεν, ἀλλὰ κτίσμα τοῦ διαβόλου. Καὶ τούτου χάριν, φησὶν, οὕτως ὑπὸ τοῦ κτίσαντος αὐτὴν ἐκπυροῦται καὶ πολεμεῖται δαίμονος· οὐ γὰρ οἰκεῖ, φησὶν, ἐν τῇ σαρκὶ ἡμῶν ἀγαθόν (Rm. 7:18), διὸ Ἡ μὲν σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός (Gal. 5:17), καὶ· Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν (Rm. 8:7), καὶ· Τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; (Rm. 7:24) Ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν (1 Cor. 15:50), καὶ· Οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῶ ἀρέσαι οὐ δύναται. (Rm. 8:8)*

*Abbracciando l'impurità della carne di costui, anche l'empio Mani affermava che il corpo visibile di Cristo esisteva in ombra e in apparenza, e non in natura. Perciò professava che nemmeno la nostra carne è creazione di Dio, ma creazione del Diavolo: "Per questo – dice – così è infiammata e disposta alla guerra per opera del demonio che la creò: "Non abita infatti – dice – nella nostra carne il bene", perciò "La carne desidera contro lo spirito, lo spirito contro la carne", e "Il pensiero della carne è avverso a Dio", e "Chi mi libererà da questo corpo della morte?" "Perché carne e sangue non erediteranno il Regno di Dio", e "Quelli che sono nella carne non possono piacere a Dio".<sup>1341</sup>*

In vista delle conoscenze dell'uso di questi versetti per interpretazioni dualistiche (quando non direttamente manichee) da parte non solo degli *antimanichaica* greci, ma anche da fonti non strettamente legate al manicheismo, è perfettamente plausibile che il cristiano conoscesse questa associazione, e a sua volta, questo potrebbe spiegare il carattere unitario delle sue esegesi. Dove invece non abbiamo tracce di dottrina concreta è nella (inesistente) esegesi del manicheo, ridotto al ruolo di riportare citazioni sulle quali rifletterà il cristiano. Inoltre, come già notato diverse volte, è interessante tenere in conto il carattere ridondante del dibattito in diversi punti, quando il manicheo pone domande su citazioni la cui risposta è stata già esposta prima. La struttura di questa disputa è più simile a una risposta punto per punto a una serie di citazioni conosciute in precedenza, e poi

<sup>1341</sup> Anastasio Sinaita, *Viae dux* XIV, 2,39-50.

adattata a un formato letterario, che utilizza determinate risorse retoriche per poter includere tutte le citazioni all'interno del testo. Infatti, il procedere della discussione non sembra prodotto da un confronto dialettico, ma da un monologo diviso in diversi punti: come spiegare che la *Disputatio*, in teoria uno scambio di opinioni *tra due* interlocutori a confronto, rispecchi con tanta precisione argomentazioni e concatenazioni di versetti che nelle altre fonti sono fatte *da un solo* scrittore? Per dirla brevemente, non sono le citazioni che si adattano al dibattito, è il dibattito che si adatta alle citazioni.

Tutto questo ci porta, un'altra volta, a riflettere sull'autenticità della *Disputatio*. Sebbene si presupponga che il manicheo si trovi in marcata inferiorità lungo tutti i giorni (essendo incatenato nel primo giorno), il suo ruolo, come detto più volte, è molto più ridotto in questo giorno: oltre all'associazione delle citazioni riportate con la sua dottrina, non c'è nessun tentativo di esegesi o discorso. Inoltre, l'essere ridotto in catene sin dal primo giorno non aveva impedito a Fotino di fare diverse analisi personali su alcune tematiche, quali l'associazione di Dio con i sensi corporali (primo giorno)<sup>1342</sup> o il discorso fisiologico adottato per dimostrare l'impurità congenita del corpo (secondo giorno)<sup>1343</sup>.

Infine, pur essendo vero che in questo giorno è esplicitata diverse volte la procedura domanda-risposta (manicheo-cristiano)<sup>1344</sup>, la stessa questione era stata affermata all'inizio del secondo giorno: qui il manicheo chiede il ruolo di porre le domande al cristiano<sup>1345</sup>, ma questo non impedisce che Fotino svolga diverse esegesi proprie quando l'occasione lo richiede. A sua volta, in teoria, Paolo adotta il ruolo di rispondente, ma quando serve un cambiamento di tema per continuare con la concatenazione dei versetti, è ben lui che rompe l'ordine e apre un nuovo tema. Anche in questo, il terzo giorno è molto diverso dagli altri.

A questo punto, è più difficile trovare risposta a queste problematiche interne del testo partendo dall'ottica di una presunta autenticità della *Disputatio* rispetto a considerarla un documento fittizio. Le differenze ovvie di qualità e profondità nelle informazioni fornite dal manicheo dipendendo dal tema potrebbero essere dovute a che lo scrittore di questa *Disputatio* possedeva più o meno informazioni sui diversi temi che tratta. Infatti, questo giorno fornisce l'informazione dell'uso manicheo delle citazioni, ma non i dettagli di come venivano usate o che esegesi si sviluppavano su di esse, al di là

---

<sup>1342</sup> *Disp. Phot. I* (PG 88,538C-D).

<sup>1343</sup> *Disp. Phot. II* (PG 88,544D-545A).

<sup>1344</sup> *Disp. Phot. III* (PG 88,548C, 549A-B).

<sup>1345</sup> *Disp. Phot. II* (PG 88,540B-D).



dell'idea generale. Sebbene ci siano alcune piccole particolarità che la fonte presenta rispetto ai testi precedenti<sup>1346</sup>, in linea generale essa scorre molto parallela alle fonti riportate, e gran parte dell'informazione e della maniera di procedere del testo della *Disputatio* sembra rifarsi alla tradizione cristiana precedente.

---

<sup>1346</sup> Concretamente, la citazione di Gal. 5:17. Negli *antimanichaica* greci, non ho trovato questa citazione esatta tranne che forse il riferimento al “desiderio carnale” (σαρκικῆς ἐπιθυμίας) in Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 100,32. Nell'*Epistula ad Menoch*, conosciuta dai cristiani, essa compare, mentre altre citazioni di Gal. compaiono in rapporto a Rm. 7. Sull'*Epistula ad Menoch* e la sua trasmissione, si veda Harrison, BeDuhn, *The Authenticity*, pp. 128-129. Nella tradizione esegetica greca, compare come citazione usata per difendere un'antropologia dualistica (e non esclusivamente manichea), essendo contestata con Rm. 8. Nonostante ciò, Anastasio il Sinaita, un secolo dopo, la riporta in bocca a Mani insieme a Rm. 7:18 e 24.

# IL QUARTO GIORNO: ONTOLOGIA, ESEGESI E I DUE PRINCIPI

## INTRODUZIONE

Infine, abbiamo un quarto e ultimo dibattito appartenente alla *Disputatio*. È il più breve di tutti (549D-552C) e, infatti, la tradizione manoscritta lo include nel terzo giorno. Nonostante ciò, questo dibattito è preceduto da un'introduzione analoga agli altri tre giorni<sup>1347</sup>, dove si specifica che è celebrato in un altro giorno<sup>1348</sup>. A queste particolarità, dobbiamo aggiungere altre questioni che differenziano il finale della *Disputatio* da quanto visto in precedenza. Innanzitutto, questo giorno è iniziato da Paolo (a differenza degli altri tre), che domanda al manicheo in merito a una serie di asserzioni pronunciate da Fotino di fronte al prefetto. Sebbene non conosciamo le dichiarazioni concrete, queste sono ovviamente in rapporto con il principale tema di discussione della giornata: il rapporto, secondo i manichei, tra il Dio dell'AT e il Dio del NT. Dopo una enumerazione delle caratteristiche di ognuno (buono / malvagio), Paolo risponde riprendendo una serie di citazioni bibliche che dimostrano al contrario l'unione di entrambi gli Dei. Fotino cambia bruscamente argomento, introducendo uno degli attributi del Principio del male manicheo: il suo carattere di tenebra. Paolo procede velocemente con una serie di battute con l'obiettivo di ridurre all'assurdo il dualismo manicheo e assegnare al Dio buono la creazione delle tenebre. Ed è precisamente questo l'altro punto particolare del dibattito, giacché, nelle tre dispute precedenti, la linea argomentativa era principalmente antropologica. La creazione *ex nihilo* o gli attributi di Dio erano discussi in rapporto alla creazione delle anime; l'esistenza sostanziale o no del male in rapporto al libero arbitrio e al corpo; il dibattito sulle citazioni bibliche del terzo giorno si incentra sul dualismo di forze che operano in noi, così come delle regole (Legge e Grazia) da seguire per l'uomo. Anche in questo aspetto il dibattito, slegato dall'uomo e centrato su dei concetti ontologici, rompe la sintonia della *Disputatio*.

---

<sup>1347</sup> *Disp. Phot. IV* (PG 88,549D-552A).

<sup>1348</sup> Per una divisione in tre giorni, proposta da Mai nella sua edizione, si veda Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire*, p. 212; Bennett, *Paul the Persian*; Maas, *Exegesis*, p. 17; Walker, *The Legend*, p. 173; la divisione in quattro giorni è proposta da Mercati, *Per la vita*, p. 184, n. 1; e seguita da Lim, *Public Disputation*, p. 105; Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 200.

Infine, è da segnalare che la discussione finisce tanto improvvisamente quanto inizia; ma invece di farlo con la solita formula del manicheo ridotto al silenzio dagli argomenti di Paolo, questa volta vediamo Fotino riaffermare i suoi dogmi, e Paolo che lo definisce ironicamente come libero di scegliere (αὐθαίρετος) quello in cui crede. Sulle sorti di Fotino dopo il dibattito, nulla ci è detto.

## **IL DIO DELL'ANTICO TESTAMENTO ATTRAVERSO L'ESEGESI: GIOVANNI 5:45 E ROMANI 3:30**

Il dibattito inizia questa volta grazie all'intervento di Paolo, che pone una domanda in base alle affermazioni di Fotino sui diversi Dei dell'AT e del NT ("Ἐτερός ἐστὶν ὁ τῆς παλαιᾶς διαθήκης, καὶ ἕτερος ὁ τῆς νέας). Fotino risponde enumerando le qualità fondamentali di essi: καλός e ἀγαθός (il Dio del NT), e κακός e πονηρός (il dio dell'AT), e identificando ognuno con i due Principi del racconto mitologico manicheo. A questo punto, il cristiano, dopo aver confermato la credenza di Fotino nel NT, riporta due citazioni come prova dell'unicità del racconto biblico:

*X. Εἰ οὖν ἕτερος ὁ θεὸς<sup>1349</sup> τῆς παλαιᾶς διαθήκης, κατὰ σέ, καὶ ἕτερος ὁ τῆς νέας, ὁ δὲ Μωσῆς<sup>1350</sup> τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἐστὶ<sup>1351</sup> συγγραφεὺς, πῶς ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ<sup>1352</sup> νέᾳ διαθήκῃ ἔλεγεν· Ὁ Μωσῆς<sup>1353</sup> περὶ ἐμοῦ ἔγραψεν<sup>1354</sup>, καὶ ἐὰν ταῖς γραφαῖς ἐκείνου ἐπιστεύετε<sup>1355</sup>, καὶ τοῖς λόγοις μου ἐπιστεύετε<sup>1356</sup> ἂν (Gv. 5:46); Πῶς δὲ καὶ ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς ρωμαίους ἐπιστολῇ γέγραπεν· Ἐπεὶπερ εἷς ὁ θεός, ὁ δικαίων περιτομὴν ἐκ πίστεως, καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς<sup>1357</sup> πίστεως (Rm. 3:30);*

*C. Se dunque uno (è) il Dio dell'Antico Testamento, secondo te, e un altro (è) quello del Nuovo, e Mosè è lo scrittore dell'Antico Testamento, come mai nel Nuovo Testamento Gesù diceva: "Mosè scrisse su di me, e se credeste nei suoi scritti, credereste nei miei discorsi?" E come mai anche Paolo, nella Lettera ai Romani ha scritto: "Poiché unico è il Dio che giustificherà i circumcisi in virtù della fede e per mezzo della fede anche i non circumcisi?"<sup>1358</sup>*

<sup>1349</sup> ὁ θεός] θεός ὁ **Mai**.

<sup>1350</sup> Μωσῆς] Μωϋσῆς **Mai**.

<sup>1351</sup> ἐστὶ] ἐστὶν **S**.

<sup>1352</sup> τῇ] om. **Mai**.

<sup>1353</sup> Μωσῆς] Μωϋσῆς **Mai**.

<sup>1354</sup> ἔγραψεν] ἔγραψε **V**.

<sup>1355</sup> ἐπιστεύετε] ἐπιστεύεται **S**, πιστεύετε **Mai**.

<sup>1356</sup> ἐπιστεύετε] ἐπιστεύσαται **S**, ἐπιστεύσατε **Mai**.

<sup>1357</sup> τῆς] om. **Mai**.

<sup>1358</sup> *Disp. Phot. IV (PG 88,552A-B).*

La citazione di Gv. 5:46 si ritrova all'interno di un colloquio di Gesù con gli ebrei riguardo al suo *status* divino e il rapporto con suo Padre (31-47). Dopo una breve assimilazione tra lui e il Padre attraverso le caratteristiche comuni di giudice e datore di vita (31-32), Gesù riafferma la superiorità del suo messaggio a quello di Giovanni Battista, giacché lui non necessita di testimonianze, e sono le sue azioni a testimoniarlo (33-36). Inoltre, è stato suo Padre a riconoscerlo (37-38), concludendo che chi crede nel Padre, crederà in lui. Infine, si apre la tematica delle profezie veterotestamentarie su Cristo, in cui Gesù ricollega la figura che lo preconizza a quella di Mosè (39-47).<sup>1359</sup>

Data la sua literalità e l'allusione diretta di Gesù riguardo al suo rapporto con Mosè, questo versetto è uno dei preferiti dalla polemica antimanichea, e non è strano trovarlo come argomento a proposito della difesa della Legge: servano di esempi Serapione di Thmuis<sup>1360</sup>, gli *Acta Archelai*<sup>1361</sup>, Epifanio<sup>1362</sup> o Agostino<sup>1363</sup>, tra gli altri.

La citazione di Rm. 3:30 si trova all'interno di uno dei gruppi (21-31) più importanti di tutta la *Lettera ai Romani*, dove Paolo spiega, per prima volta, la sua idea della giustizia e la Grazia, che saranno ampiamente analizzate in sezioni successive. In questi versetti si dice che le caratteristiche divine (giustizia, grazia, perdono e pietà) sono state compiute in Cristo, e in maniera speciale, nella sua morte (21-26). Inoltre, il rapporto tra la Legge (21) e la Grazia (24) di Gesù è spiegato non come una retribuzione, ma come un dono di Cristo. Infatti, l'ermeneutica di Dio è esplicitamente fissata alla fede in Cristo: non esiste la fede nel Padre separata dalla fede nel Figlio (26), cosa che necessariamente cambia la dinamica del perdono: se prima era basata sui "lavori della Legge" (27), adesso è giustificata dalla nuova fede (28). Nella visione paolina, la fede in Cristo diviene l'unica vera e onnicomprensiva fede: Dio è il "Dio degli ebrei", ma anche il "Dio dei gentili" (29), giustificati entrambi attraverso la fede (30), così come lo sarà anche la Legge (31)<sup>1364</sup>.

A differenza del versetto precedente, l'uso di Rm. 3:30 non compare nelle principali argomentazioni antimanichee precedenti. Nonostante ciò, è interessante l'uso di una citazione che allude direttamente a una delle pratiche veterotestamentarie più aborrite dai

---

<sup>1359</sup> Su questo tema, si veda R. Kiefer, *John*, in J. Muddiman, J. Barton (a cura di), *The Gospels* (The Oxford Bible Commentary), Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 186-242 (pp. 200-201).

<sup>1360</sup> Serapione di Thmuis, c. *Man.* XXXVII, 18-19.

<sup>1361</sup> [Egemonio], *Arch.* XLVI, 11 (ed. Beeson, p. 68, 23-24).

<sup>1362</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 72, 4 (ed. Holl, vol. III, p. 113, 17).

<sup>1363</sup> Agostino, c. *Faust.* XII, 3, XVI, 11, XVII, 3 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 126, 282, 330).

<sup>1364</sup> Si veda Hill, *Romans*, pp. 68-69.

manichei: la circoncisione. Il rifiuto di questa pratica trova ampi riscontri nella polemistica antimanichaea come dimostrano gli *Acta Archelai*<sup>1365</sup>, o Agostino<sup>1366</sup>, tra gli altri.

Come possiamo vedere, con queste due citazioni la disputa segue lo stesso metodo del terzo giorno. Curiosamente, d'ora in poi, la *Disputatio* cambierà di metodo e tratterà la questione dei due Dei attraverso la filosofia, tornando alla meccanica dei primi due giorni.

### LE TENEBRE, LA CREAZIONE E LA SOSTANZA DEL MALE

Come al solito, Fotino non risponde all'argomento del cristiano, ponendo subito una nuova domanda. Con questa interruzione, la discussione ritorna dall'esegesi biblica alla filosofia: chi è il creatore delle tenebre? (Τίς ἔστιν ὁ τοῦ σκότους ποιητής;). Ovviamente, nell'ontologia manichea, le tenebre non sono di certo parte della creazione divina, e non è strano ritrovare, nelle fonti polemistiche, diversi discorsi della Religione della luce intesi a difendere l'indipendenza delle tenebre da Dio<sup>1367</sup>. Ma non solo: anche opere non indirizzate contro i manichei hanno raccolto argomenti manichei che staccano la creazione delle tenebre dall'opera di Dio. Per esempio, già Basilio di Cesarea, nelle sue *Homiliae in Hexaemeron*, espone la credenza manichea sul fatto che la tenebra fosse originata da sola (αὐτογέννητος), raccogliendo una serie di argomenti manichei la cui intenzione è quella di rendere le tenebre indipendenti e autosussistenti:

*Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ, δηλονότι ἢ ἀντιστρατευομένη αὐτῷ δύναμις σκότος ἂν εἴη, φησὶ, κατὰ τὸ τῆς διανοίας ἀκόλουθον. Σκότος, οὐ παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχον, ἀλλὰ κακὸν αὐτογέννητον. Σκότος, πολέμιον ψυχῶν, θανάτου ποιητικὸν, ἀρετῆς ἐναντίωσις· ὅπερ καὶ ὑφ' ἐστάναι, καὶ μὴ παρὰ Θεοῦ γεγενῆσθαι, ὑπ' αὐτῶν μὴνύεσθαι τῶν τοῦ προφήτου λόγων ἐξαπατῶνται.*

*Perché se "Dio è luce", è chiaro – dicono costoro – che per conseguenza logica la potenza a Lui opposta debba essere la tenebra. **Tenebra, che non riceve l'essere da un altro, ma è un male nato da sé stesso.** Tenebra, nemica delle anime, artefice della morte, antitesi della virtù; tenebra che, secondo parole del profeta da loro falsamente intese, esiste da sé stessa e **non ha ricevuto l'essere da Dio.***<sup>1368</sup>

<sup>1365</sup> [Egemonio], *Arch.* XLVIII, 1-9 (ed. Beeson, pp. 70,17-72,5).

<sup>1366</sup> Si vedano, per esempio, Agostino *c. Adim.* V, 1 (ed. Alici, Pieretti, p. 126).

<sup>1367</sup> Su questo tema si veda l'*Homilia II* di Giovanni il Grammatico a proposito del versetto di Gen. 1:2 (sezione "L'origine della luce e il rapporto con la tenebra").

<sup>1368</sup> Basilio di Cesarea, *Hom. Hex.* II, 2, 4,9-15 (ed. e trad. Naldini, pp. 48-51); si confronti con id., *Quod deus non est auctor malorum* IV (PG 31,336A). Si veda anche Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I 6,82-87; Filopono, *Opif.* II, 6 (ed. Reichardt, p. 69,6-15), che riafferma, contro i manichei, la creazione della tenebra per opera di Dio. Un'affermazione simile, ma senza menzionare ai manichei, si trova anche

Paolo, sulla stessa linea di molti argomenti dei giorni secondo e terzo, inizia una digressione per portare all'assurdo la posizione tacita del manicheo (tenebre come appartenenti al Principio del male) affermando che, secondo il dogma manicheo, le tenebre sarebbero state create dal Principio del bene o Dio. La riduzione all'assurdo si basa su due punti; la creazione del cielo e la terra, e il rapporto di essi con la tenebra, la quale è circoscritta nella realtà materiale:

**X. Τίς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐποίησεν; οὐχὶ ὁ ἀγαθὸς θεός;**

**C. Chi fece il cielo e la terra? Non (fu) il Dio buono?**

M. Οὕτως λέγω.

M. Così dico.

**X. Τὸ δὲ σκότος οὐκ ἐν τούτοις περιγράφεται;**

**C. Non è stata la tenebra circoscritta in questi (il cielo e la terra)?**

M. Ἐν τούτοις περιγράφεται.

M. In questi è stata circoscritta.

**X. Ὁ οὖν τὰ περιγράφοντα πεποιηκώς, πῶς οὐκ ἐποίησεν καὶ τὸ περιγραφόμενον;<sup>1370</sup>**

**C. Dunque, come mai colui che ha fatto le cose che circoscrivono, non ha fatto anche la cosa circoscritta?<sup>1371</sup>**

La strategia di Paolo è molto chiara: se le tenebre esistono in dipendenza dal resto della creazione, esse appartengono alla creazione stessa di Dio. Si noti che Paolo assegna la creazione del cosmo all'opera del Principio del bene<sup>1372</sup>, interpretando correttamente la cosmologia manichea. Sebbene prodotto di una costrizione iniziale (l'attacco del Principio del male al Regno della luce), il cosmo materiale è creato dalle divinità demiurgiche del secondo *pantheon* manicheo con le parti dei corpi degli arconti sconfitti. A sua volta, il cosmo è ordinato in diverse zone assegnate a ognuno dei Figli dello Spirito Vivente, con l'obiettivo di strutturare un complesso meccanismo per la purificazione e la

---

in Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* IX, 7 (ed. Reischl, Rupp, vol. I, p. 246): Μηδεὶς δὲ ἀνασχέσθω λεγόντων τινῶν, ἄλλον μὲν εἶναι τὸν φωτὸς ποιητὴν, ἄλλον δὲ σκότους. Μνημονευέτω γὰρ Ἡσαΐου λέγοντος: Ἐγὼ ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας φῶς καὶ κτίσας σκότος (Is. 45:7); in *Catech.* VI, 27 (ed. Reischl, Rupp, vol. I, p. 192), aveva menzionato esplicitamente che i manichei criticavano il versetto di Is. 45:7, citato *supra*. Cirillo attribuisce questa informazione ad Archelao, sebbene essa non si ritrovi nella versione preservata degli *Acta*. La stessa informazione si ritrova in Pietro Siculo, *Hist. ref. Man* 58 (ed. Papachryssanthou, pp. 28,30-29,3). Sulla critica dei manichei a Is. 45:7, si veda Pedersen et al., *The Old Testament*, p. 95.

<sup>1369</sup> τὸ] τὰ V.

<sup>1370</sup> πῶς οὐκ ἐποίησεν καὶ τὸ περιγραφόμενον;] πῶς οὐ καὶ τὸ περιγραφόμενον ἐποίησεν; **Mai**.

<sup>1371</sup> *Disp. Phot.* IV (PG 88,552B).

<sup>1372</sup> Per le fonti cristiane che raccolgono questa credenza si veda la sezione apposita dedicata al Custode dello Splendore, l'Immagine della Gloria, i giganti e gli aborti nell'anatema III dei *Capita VII*.

salvezza della luce inghiottita. Il ruolo del cosmo come meccanismo di salvezza è esposto in una grande quantità di fonti manichee analizzate altrove in questo scritto, e non ci si soffermerà un'altra volta sulla questione. Ci si limita a rimandare alle sezioni pertinenti e alle fonti là analizzate<sup>1373</sup>.

Inoltre l'argomento sulla circoscrizione dei Principi manichei è ben attestato negli *antimanichaica* precedenti, applicato in molte maniere diverse. Nonostante l'argomento sia generalmente applicato alla considerazione manichea del Principio del bene, la logica e il lessico usato con Paolo a questo punto coincidono con altre fonti. L'ontologia manichea, che rappresenta i suoi due Principi come entità corporee (soggette a processi di mescolanza e divisione) e presenti nella realtà materiale, incorre in una serie di errori fondamentali dal punto di vista della filosofia classica. Argomenti sulla limitazione e sulla circoscrizione dei Principi manichei appaiono in Epifanio<sup>1374</sup> o Tito di Bostra<sup>1375</sup>: entrambi segnalano l'impossibilità della sostanza divina di essere circoscritta. In ambito contemporaneo, l'argomento della circoscrizione compare in Severo di Antiochia<sup>1376</sup>, Simplicio<sup>1377</sup>, o anche nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, nei tre casi rimarcando l'impossibilità di essere di circoscritto e a sua volta di essere Principio della creazione:

11. ὍΡΘ. Πῶς οὖν οὐ δέδοικας τὴν τῆς τοσαύτης βλασφημίας ὑπερβολὴν, περιγραπτὸν εἰσάγων τὸ θεῖον, ὃν ἀγαθὸν καὶ παντοδύναμον ὁμολογεῖς, καὶ ταῦτα ἀπὸ τῆς κακίστης ὕλης περιγραφόμενον; Πέρασ γὰρ τῷ θεῷ δίδως, ἐν τόπῳ τοῦτον ὑποτιθέμενος· τόπος γάρ ἐστι πέρασ τοῦ περιέχοντος, καθὼς περιέχει τὸ περιεχόμενον...

11. Ort: Come dunque non temi l'eccesso di simile blasfemia, dal momento che presenti circoscritto il divino, che professi come buono e onnipotente, pur essendo circoscritto dalla malvagissima materia? Assegni infatti limite a Dio, presupponendo Questo in un luogo: "luogo" infatti è limite di ciò che contiene, dal momento che contiene ciò che è contenuto: ...<sup>1378</sup>

Come risposta alla contraddizione mossa da Paolo, Fotino muove un nuovo argomento, tentando di dissociare il Principio delle tenebre dalla semplice manifestazione fenomenica:

---

<sup>1373</sup> Si veda l'anatema III dei *Capita VII*, a proposito della cosmologia e della figura del Demiurgo / Spirito Vivente (sezione "Le figure mitologiche"). Per l'analisi del meccanismo di purificazione della luce, si veda l'anatema VI dei *Capita VII*, a proposito del sole e della luna, e l'*excursus* antimanicheo di Simplicio, a proposito del sole e della luna.

<sup>1374</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 8 (ed. Holl, vol. III, p. 37,3-5).

<sup>1375</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* I, 7,3-9.

<sup>1376</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 150,8-16).

<sup>1377</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,31-38.

<sup>1378</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 11,40-45.

*M. Ἔστιν<sup>1379</sup> 1380 ἕτερον σκότος παρὰ τὸ φαινόμενον, ἔξω τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ὄν· καὶ τοῦτο μέσον ἐστὶν<sup>1381</sup> ἐκείνου.*

*M. Vi è una diversa tenebra oltre a quella visibile, che si trova fuori dal cielo e dalla terra: e questa (l'altra tenebra) è in mezzo a quella (tenebra visibile).<sup>1382</sup>*

Come avevamo visto, il Principio delle tenebre è un'ἀρχή, un'οὐσία o ancora una φύσις contraria a quella del bene, e in quanto principio ontologico, precede lo stesso cosmo<sup>1383</sup>. Le tenebre sono pertanto autosussistenti, è in nessuna maniera possono dipendere dall'esistenza del mondo materiale. In breve, l'argomento di Fotino è che la tenebra "percepita" o fenomenica è una manifestazione della tenebra primordiale. L'affermazione, nonostante ciò, è evidentemente confusa in questo punto. Grande parte delle rappresentazioni manichee ritraggono entrambi i Principi ricorrendo il cosmo materiale: essi si trovano presenti nel cielo e nella terra, creati a partire da parti corporee degli arconti della tenebra<sup>1384</sup>: la presenza fisica del Principio del male (e del bene) in noi e il mondo che ci circonda è una premessa basilare per l'ontologia, la cosmologia, l'antropologia e la soteriologia manichea. Detto questo, ci sono diverse attestazioni che potrebbero corrispondere alle affermazioni del manicheo. Il manicheismo sostiene l'esistenza di spazi primordiali precedenti alla creazione stessa<sup>1385</sup>, dove sono contenuti entrambi i Principi: il Regno della luce, il quale occupa il nord, l'est e l'ovest, e il Regno delle tenebre<sup>1386</sup>, che occupa il sud. Alcune attestazioni copte insistono sul concetto della "tenebra primordiale", presentandola come diversa dalle tenebre "fenomeniche" (come per esempio, la notte):

*The seventh: The night shall display the sign of the darkness, its father. It has arisen out of its essence; because this night that came out of this first darkness has been displayed in the world. Note this night, the shadow of this first darkness, the one that is entwined and bound in all things above and below.*

...

---

<sup>1379</sup> Ἔστιν] ἐστὶ V.

<sup>1380</sup> καὶ add. V.

<sup>1381</sup> ἐστὶν] ἐστὶ V.

<sup>1382</sup> *Disp. Phot.* IV (PG 88,552B).

<sup>1383</sup> Su questo tema, si vedano l'anatema I dei *Capita VII* e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito del mito primordiale manicheo. Anche Bermejo, *El maniqueísmo*, pp. 80-94.

<sup>1384</sup> Su questo tema, si veda l'anatema III dei *Capita VII* a proposito del Demiurgo / Spirito Vivente (sezione "Le figure mitologiche").

<sup>1385</sup> Su questo tema, si veda la sezione apposita nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, e l'*excursus* antimanicheo di Simplicio (sezione "La raffigurazione del male").

<sup>1386</sup> Ad esempio *IKe.* 4 (26,1-34), dove si divide la prima notte (il Regno della tenebra) dalla seconda (la materia), e si specifica che: *the second night that is begotten [fr]om the first night* (trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 30).



*In contrast, this night that is made of fear exists after the mystery of the darkness. Behold too the mystery of its essence! It displays it in the world in all these wickednesses.*<sup>1387</sup>

L'idea di una tenebra primordiale si ritrova anche in Efrem, dove possiamo osservare come questo epiteto (سوءة منجدة) compare a proposito dello scontro primordiale tra entrambi i Principi<sup>1388</sup>. In Agostino, nella sua opera contro l'*Epistula Fundamenti*, troviamo un'affermazione esplicita che distingue tra diverse tenebre:

*32. Nam ille Manichaeus, sicut voluit naturas quas hic didicit ordinare in phantasmatis suis, velut in gente tenebrarum, omnino falsus esse convincitur. Primo quia tenebrae nihil possunt gignere, ut dictum est. Sed non tales, inquit erant illae tenebrae, quales hic nosti. Unde ergo me de illis doces? An forte tam verbosus doctrinae pollicitator cogis, ut credam?*

*Infatti è smascherato come del tutto falso quel Mani, in qualsiasi modo abbia voluto ordinare le nature che ha conosciuto nelle sue fantasticherie, ossia nella gente delle tenebre. Primo, perché le tenebre non possono generare nulla, come è stato detto. Ma quelle tenebre non erano - dice - come queste che hai conosciuto. Donde allora mi ammaestri riguardo a quelle? Forse che per caso proprio tu, tanto chiacchierone nel promettere l'insegnamento, mi vuoi costringere a credere?*<sup>1389</sup>

Purtroppo, è difficile sapere se la *Disputatio* ha raccolto questa differenziazione tra tenebre che si intravede in altre fonti, giacché la conversazione non mostra nessun approfondimento sulla concezione delle tenebre esposta dal manicheo, e la definizione delle loro caratteristiche finisce là. A questa affermazione del manicheo segue una risposta di Paolo dove si mette in contrapposizione la spiegazione dei fenomeni fisici (difesa da lui) e le credenze, in questo caso manichee (concernente la definizione di tenebre data da Fotino). Il manicheo ribadisce il suo attaccamento alle suddette credenze, e il cristiano conclude dicendo, ironicamente, che il suo obiettivo è dimostrare la verità, e non obbligare la scelta degli uomini, chiudendo di netto la *Disputatio*:

---

<sup>1387</sup> *IKe.* 65 (161,20-25, 163,20-23), trad. Gardner, *The Kephalaia*, pp. 170, 172. Si veda anche il *IKe.* 6 (30,25-27), dove si specifica che il Re del Fumo, principale entità malvagia della mitologia manichea, viene dalla tenebra, implicando una differenza tra entrambi. Nonostante ciò, il rapporto tra le entità demoniache nel manicheismo è molto complesso, e presenta una serie d'incongruenze; su questo tema, si veda l'*excursus* antimanicheo di Simplicio, a proposito della raffigurazione del male.

<sup>1388</sup> Ad esempio, Efrem, *Hyp.* II (ed. Mitchell, p. 32,17-18 = Reeves, fr. 31); in questo passo (32,20) troviamo anche il concetto di "luce primordiale", in maniera apparentemente simile al rapporto tra la luce divina e la luce fisica che si intravede in altre attestazioni manichee come, ad esempio, Agostino, *c. Faust.* XX, 2 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, p. 396).

<sup>1389</sup> Agostino, *Fund.* 32, 35 (ed. e trad. Magazzù, Cosentino, pp. 362-363).

*X. Ἐμὸν μὲν ἦν τὴν ἀλήθειαν κατασκευάζειν, καὶ τὸ ψεῦδος ἐλέγχειν· οὐκ ἐμὸν δὲ τὴν τῶν ἀνθρώπων προαίρεσιν συναναγκάζειν<sup>1390</sup>. ἀθαίρετος<sup>1391</sup> γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐστίν.*

*C. Il mio (intento) era dimostrare la verità e confutare la falsità: non era mio (intento) obbligare la libera scelta degli uomini: infatti, l'uomo è libero.<sup>1392</sup>*

## CONCLUSIONI

Come già detto nell'introduzione, quest'ultimo giorno presenta due particolarità fondamentali: la sua scarsa estensione e il suo cambiamento di tematica e approccio. Mentre i precedenti dibattiti avevano l'antropologia come filo conduttore di quasi tutte le loro tematiche, quest'ultima parte sembra quasi un *addendum* che viene a riempire una questione meno trattata nel testo, quella ontologica: finalmente è trattata la problematica dei due Principi come tema principale, e non in rapporto all'essere umano. È anche interessante notare come in questo piccolo dibattito si riassumono i due approcci utilizzati nei tre giorni precedenti: una prima parte dove i due Principi sono trattati in base all'esegesi biblica (come il terzo giorno), e una seconda parte filosofica (come il primo e il secondo giorno) dove si tenta di dimostrare l'impossibilità di due principi ingenerati attraverso diverse incongruenze filosofiche nella concezione manichea delle tenebre.

Infine, la disputa presenta un'ultima problematica, che è la sua scarsa estensione: nessuna delle proposizioni del manicheo viene approfondita al di là di una semplice risposta del cristiano, rendendo, in alcuni punti, veramente difficile corredare le informazioni con altre fonti. Anche in questo punto il dibattito sembra più un piccolo *addendum* che una disputa vera e propria, come quelle viste in precedenza, e che viene a riempire una tematica trattata soltanto in maniera secondaria nel resto del testo.

---

<sup>1390</sup> συναναγκάζειν] συνανασκευάζειν **Mai**.

<sup>1391</sup> ἀθαίρετος] ἀθερέτος **S**.

<sup>1392</sup> *Disp. Phot.* IV (PG 88,552C).

## RIASSUNTO CONCLUSIVO

Al termine dell'analisi contenutistica della *Disputatio*, si notano una serie di costanti e conclusioni che emergono da essa. Questo spazio sarà dedicato all'integrazione di queste conclusioni con le premesse esposte nell'introduzione, al fine di chiarire alcuni dei molti dubbi che solleva questo documento.

### L'AUTENTICITÀ DELLA DISPUTA: UNA FINZIONE LETTERARIA

Come è stato notato nell'introduzione, l'ipotesi sull'autenticità del dibattito è sostanzialmente quella espressa da Giovanni Mercati<sup>1393</sup>, sostenuta inoltre da Marcel Richard<sup>1394</sup>, Samuel Lieu<sup>1395</sup>, Michael Maas<sup>1396</sup>, Joel Walker<sup>1397</sup>, Wassilios Klein<sup>1398</sup>, Richard Lim<sup>1399</sup> o Alberto Rigoglio<sup>1400</sup>. Questa teoria si basa su tre punti principali:

- 1) il complesso delle circostanze descritte nel dialogo narrate in maniera realistica, tra le quali possiamo annoverare la datazione del dibattito (coincidente con la legislazione antimanichea di Giustino e Giustiniano), la menzione del prefetto Teodoro come presidente della disputa e la menzione, nel primo giorno, al fatto che il manicheo si trovi in catene.
- 2) Il realismo delle opinioni manichee espresse, senza esagerazioni polemiche.
- 3) il realismo dello svolgimento del dibattito e dello scambio di opinioni tra i due interlocutori.

Rispetto a questi tre punti, Byard Bennett<sup>1401</sup> ha sollevato diversi problemi, che chiameremo "problemi esterni", e che riportiamo nel seguente elenco:

---

<sup>1393</sup> Mercati, *Per la vita*, pp. 190-192.

<sup>1394</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. xlv.

<sup>1395</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman empire*, pp. 96, 211-214.

<sup>1396</sup> Maas, *Exegesis and Empire*, p. 17

<sup>1397</sup> Walker, *The Legend*, p. 173.

<sup>1398</sup> Klein, *Die Argumentation*, p. 31.

<sup>1399</sup> Lim, *Public Disputation*, pp. 105-106.

<sup>1400</sup> Rigoglio, *Christian in Conversation*, p. 199, n. 531.

<sup>1401</sup> Bennett, *Paul the Persian*; id., *The Conversation*, p. 32, n. 11; id., *The Afterlife*, p. 403, n. 6; id., *The Invention*.

- 1) Non ci sono prove che Teodoro Teganistes abbia ricoperto la carica di prefetto dopo il 526 e pertanto, di comprovare con altra documentazione l'informazione della *Disputatio*, che lo vede prefetto tra aprile e agosto del 527.
- 2) La *Disputatio*, in teoria "ufficiale" e promossa dal potere imperiale, non è testimoniata in nessun'altra fonte.
- 3) Problemi con i documenti annessi alla *Disputatio*: la *Propositio* di Fotino non offre, nel suo contenuto, nessuna prova per identificare il testo come manicheo. Il documento si dimostra invece molto più in relazione con testi della tradizione filosofica neoplatonica, come evince l'analisi di Bennett<sup>1402</sup>.

Finita l'esposizione degli argomenti a favore e contro l'autenticità della *Disputatio*, possiamo procedere con il gruppo di problemi emersi dalla nostra analisi, e che chiameremo "problemi interni". In questo gruppo, possiamo enumerare i punti seguenti:

1) La *Disputatio* mostra argomenti attestati in altre fonti e concatenazioni di ragionamenti fatti tra il cristiano e il manicheo che sono uguali a testi di un singolo autore. Tra questo gruppo, possiamo annoverare l'argomento manicheo sull'impossibilità di creare *ex nihilo*, giustificando questo argomento in base a che "non si vede" (Μ. Ἐκ τοῦ μὴ ὄρᾶν) nella natura<sup>1403</sup>, che ritroviamo in maniera identica nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico<sup>1404</sup>. In entrambi casi, le risposte cristiane sono identiche, e si basano nella differenza creativa tra Dio e l'uomo / natura. Il seguente argomento della *Disputatio* (se qualcosa si crea dal nulla, si dissolverà nel nulla)<sup>1405</sup> compare in maniera identica nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico e, nuovamente, la risposta di entrambi i documenti è la stessa (le differenze tra le creazioni di Dio e le creazioni dell'uomo / la natura)<sup>1406</sup>. La concatenazione logica di male-scelta-anima-Dio, fatta tra le interazioni di Fotino e Paolo<sup>1407</sup>, compare in maniera praticamente identica nella *Disputatio* fittizia di Giovanni l'Ortodosso, fatta per il cristiano<sup>1408</sup>. Menzione speciale merita il terzo giorno della *Disputatio*, dove questa concatenazione di argomenti visti in altri fonti diviene ancora più evidente. In questa giornata, dedicata all'esegesi di diversi versetti paolini, le

<sup>1402</sup> Si veda Bennett, *the Afterlife*.

<sup>1403</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>1404</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106.

<sup>1405</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,532B).

<sup>1406</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13,182-193.

<sup>1407</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544A-B).

<sup>1408</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 63,321-324.

citazioni usate presentano una concatenazione tra di esse che rispecchia quanto visto in altre esegesi, manichee e cristiane. Il manicheo riporta il versetto di 1 Cor. 15:50 e il cristiano risponde, come visto in altre fonti d'esegesi paolina, con Rm. 8:9<sup>1409</sup>. A sua volta, Rm. 8:9 è usata per rispondere, in diversi commenti biblici, all'interpretazione dualistica di Gal. 5:17, ed è precisamente questa citazione che Fotino riporta in seguito<sup>1410</sup>. Quando c'è bisogno di una piccola spiegazione per introdurre una nuova citazione, è Paolo a farlo, con una aggiunta successiva quando la sua risposta era già completa, come succede nel caso di Gal. 5:17: avendo già risposto alla domanda, aggiunge una digressione sul concetto di mortalità, che permette l'introduzione, da parte di Fotino, di Rm. 7:24 (*Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo della morte?*)<sup>1411</sup>, rispecchiando di nuovo l'ordine visto in altre fonti di un singolo autore. Altre volte, Paolo rompe direttamente il suo ruolo di rispondente per introdurre un nuovo tema che permette di continuare con la concatenazione dei versetti vista in altri fonti, come succede quando chiede al manicheo di esprimersi sull'AT<sup>1412</sup>; ciò permette a Fotino di introdurre le citazioni di Rm. 4:15 e 5:20 e legarle con le citazioni Rm. 7:23-24, che erano state citate sopra, ma a proposito di un altro tema, e così proseguire con un ordine visto in altre fonti<sup>1413</sup>. Per ultimo, le esegesi cristiane di questi versetti muovono attraverso il concetto di Grazia e la realizzazione della Legge, ed è la domanda di Fotino su Gesù<sup>1414</sup> che permette a Paolo di unificare e chiudere tutti i discorsi fatti sullo spirito, la carne, la Legge e la Grazia attraverso la figura di Cristo. Infine, a tutto questo dobbiamo aggiungere diversi argomenti e risposte più generiche, che sono ben attestati negli *antimanichaica* precedenti (ad esempio, la divisione della sostanza divina<sup>1415</sup>, il Dio manicheo come debole o intimorito dal Principio del male<sup>1416</sup> o l'impossibilità dei due Principi manichei

<sup>1409</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,545C-548B); si compari con Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam I ad Corinthios* XLII, 1 (PG 61,363-364); Severiano di Gabala, *c. Man.* XXII,7-11 (la risposta di Severiano è con Rm. 8:7).

<sup>1410</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,548C-D); si compari con Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Galatas* V, 5 (PG 61,671); Severiano di Gabala, *c. Man.* XIX,8-10.

<sup>1411</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,548D-549A); si compari con Agostino, *c. Fort.* 21 (ed. Alici, Pieretti, p. 304).

<sup>1412</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549A-B).

<sup>1413</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549B-C); si compari con Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 93,21-31; Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Romanos* XII, 4 (PG 60,499-500); Teodoreto di Cirro, *epp. Paul. Rom.* VII, 7 (PG 82,117A-B).

<sup>1414</sup> *Disp. Phot.* III (PG 88,549D); si compari con Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 95; Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Romanos* VIII, 4, X, 3 (PG 61,459, 478); Teodoreto di Cirro, *epp. Paul. Rom.* V, 20-21, (PG 82,104A-D).

<sup>1415</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,536B-C); si compari con Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* XX (ed. Brinkmann, p. 28,1-5); Tito di Bostra, *c. Man.* I, 26,1-6; [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 5,21-22, 59,254-269.

<sup>1416</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,537A-B); si compari con Serapione di Thmuis, *c. Man.* XXXII,1-5; [Egemonio], *Arch.* XXVIII, 13 (ed. Beeson, p. 42,9-13); Epifanio, *Pan.* LXVI, 64, 2-3 (ed. Holl, vol. III, p. 103,19-28);

per giungere a sintesi in quanto contrari<sup>1417</sup>) e anche nella tradizione filosofica, quali la collocazione delle sostanze corporee e incorporee in una stessa categoria (quella della sostanza)<sup>1418</sup>, l'idea del male come un elemento del quale tutto il cosmo partecipa involontariamente<sup>1419</sup> o l'argomento delle leggi come prova che il male proviene dal libero arbitrio<sup>1420</sup>.

2) Fotino, nel suo discorso, presenta distorsioni del pensiero manicheo o opinioni talmente generiche che non possono venire identificate come manichee. Lasciando da parte le diverse esposizioni più vicine alla tradizione filosofica che alla tradizione manichea, il problema principale riguarda la discussione sul libero arbitrio e il ruolo dell'uomo nel peccato. Lungo i tre primi giorni della *Disputatio*<sup>1421</sup>, Fotino espone una visione in cui A) il male è un'agente esterno che opera sul soggetto, B) l'anima non può né sfuggirlo né resistergli e pertanto nulla dipende da essa, annullata con i concetti di costrizione e partecipazione del Principio del male, e C) l'anima che ha il peccato, ma che non lo sceglie, non è accusata insieme al peccato. Il determinismo di Fotino è assoluto, e l'essere umano non ha capacità alcuna di scelta, come si evince dalla sua tesi principale del secondo giorno: che nulla dipende da noi (X. Δέξασθαι βούλει τινὰ εἶναι ἐφ' ἡμῖν; M. Οὐδαμῶς). Questa visione è difficilmente riconciliabile con le fonti manichee, che mostrano una religione ampiamente basata sull'esortazione morale e sulla responsabilità individuale: l'anima non è totalmente aliena al peccato, ma esso è anche responsabilità sua<sup>1422</sup>, e pertanto, l'anima ha possibilità di scegliere nel commettere o no il male<sup>1423</sup>. Conseguentemente, il manicheismo crede nell'esistenza del Giudizio Finale, in cui le singole anime saranno giudicate in base alle loro azioni, e dove c'è possibilità

---

Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 41,9-12; Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C); Simplicio, *in Epict.* XXXV,38-44; [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 60,270-277.

<sup>1417</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B); si compari con Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VII (ed. Brinkmann, p. 13,3-10); [Egemonio], *Arch.* XXVI, 2-XXVII, 2 (ed. Beeson, pp. 38,16-39,15); Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 9 (ed. Holl, vol. III, p. 37,5-8); Tito di Bostra, *c. Man.* I, 8,5-15, 9,1-4; Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, pp. 150,17-152,6); Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 7,93-101; [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 64,325-339; Anatema I dei *Capita VII*; Simplicio, *in Epict.* XXXV,58-62.

<sup>1418</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541D); si compari con Porfirio, *Isagoge* II, 6-7 (ed. de Libera, *Segonds*, pp. 5-6); Dessippo, *In Aristotelis Categorias commentarium* (ed. Busse, pp. 41,28-42,3); Simplicio, *In Aristotelis Categorias commentaria* (ed. Kalbfleisch, pp. 76,23-78,3).

<sup>1419</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B-C); si compari con Aristotele, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a25-36; Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Hayduck, pp. 717,38-718,1); Siriano, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Kroll, pp. 184,30-185,6); Asclepio di Tralle, *In Aristotelis metaphysicorum libros commentaria* (ed. Hayduck, pp. 52,29-53,12).

<sup>1420</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544C-D); si compari con Aristotele, *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21-1114a2.

<sup>1421</sup> *Disp. Phot.* I, II e III (PG 88,533C-D, 544B-C, 549A).

<sup>1422</sup> Si veda, per esempio, *IKe.* 138 (340,30-341,12).

<sup>1423</sup> Si vedano, per esempio, *IKe.* 26 (77,17-22); Agostino, *c. Fel.* II, 5 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 466); anche in Evodio, *De fide* 5 (ed. Zycha, p. 952,20-27).

reale di condanna<sup>1424</sup>. Attraverso la comparazione della *Disputatio* con testimonianze di scontri tra cristiani e manichei sullo stesso tema<sup>1425</sup>, si evincono una serie di differenze tra le posizioni difese da Fotino e le posizioni difese da “veri” manichei. Dall’altro lato, gli argomenti di Fotino sono virtualmente identici a quelli che gli scrittori antimanichei attribuiscono alla Religione della luce<sup>1426</sup>, configurandosi come “il perfetto manicheo” delle fonti polemistiche. Infine, nel terzo giorno, il manicheo è ridotto a un supporto retorico che permette al cristiano di sviluppare le sue esegesi. In tutta la giornata, Fotino, sebbene riporti una serie di citazioni usate dai manichei (tra altri gruppi), è incapace di articolare un’esegesi di esse, al di là di una serie di proposizioni generiche di carattere dualistico che in nessun modo mostrano qualcosa di prettamente manicheo.

3) Problemi con il realismo nello sviluppo del dibattito. Come ci si può immaginare, tutti i problemi dei punti 1) e 2) emergono nel testo, presentando così diverse tendenze che tolgono verosimiglianza alla discussione. Lasciando da parte alcune questioni, quali la concessione di sezioni più lunghe al cristiano alla fine di ogni giorno, il manicheo è sistematicamente incapace di rispondere alle obiezioni di Paolo, e viene ridotto al silenzio attraverso diverse espressioni formulari<sup>1427</sup>. Questo problema diventa grave in particolare a proposito della tematica del libero arbitrio. Fotino, come abbiamo visto, adotta una visione che non corrisponde al complesso pensiero manicheo sulla responsabilità, l’anima e il male, e di conseguenza, fallisce sistematicamente davanti tutte le domande del cristiano sul tema, la cui risposta, nelle fonti manichee, implica la menzione del carattere proattivo dell’anima e della sua responsabilità<sup>1428</sup>. A questo dobbiamo aggiungere la correlazione esatta che alcuni argomenti trovano in altre fonti, enumerati nel punto 1) dei “problemi interni”. Particolarmente importante riguardo a questo problema è il terzo giorno della *Disputatio*, giacché esso dipende dall’enumerazione di una serie di citazioni concatenate. In questo giorno, il manicheo è ridotto a un mero supporto retorico che permette al cristiano di sviluppare la sua esegesi; sebbene sembri che il cristiano reagisca

---

<sup>1424</sup> Si vedano *IKe*. 59 (150,4-8), 66 (165,11-16).

<sup>1425</sup> Si vedano Secondino manicheo, *ep. Aug.* 2 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 535); Agostino, *c. Fort.* 16,21 (ed. Alici, Pieretti, pp. 286-288, 302-304).

<sup>1426</sup> Si vedano, per esempio, Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Joannem XLVI*, 1 (PG 59,257); Girolamo di Stridone, *Dialogus adversus Pelagianos, prol.* 2 (PL 23,520A-B); Simplicio, *in Epict.* XXXV,123-140. Si veda anche l’argomento che Agostino muove contro Fortunato nella sua *Disputatio, c. Fort.* 21 (ed. Alici, Pieretti, pp. 300-302), che è identico a quello che Fotino muove contro la responsabilità dell’anima nel peccato.

<sup>1427</sup> Alcuni esempi in PG 88,533D, 536A, 536C, 537D, etc.

<sup>1428</sup> Si vedano le domande esposte nel punto 2) dei “problemi interni”. L’esempio più chiaro è l’incapacità di Fotino per rispondere all’argomento delle leggi, che vediamo risposto facilmente da Fortunato nel suo dibattito contro Agostino, in *c. Fort.* 16 (ed. Alici, Pieretti, pp. 302-304).

individualmente a ogni citazione riportata dal manicheo, tutti i commenti dei versetti riportati forniscono dei rimandi filosofici adeguati all'esegesi del seguente. Inoltre, le premesse necessarie per riportare le citazioni nell'ordine ritrovato in altre fonti non provengono da uno degli interlocutori, ma da entrambi. Così, uno scambio di battute "casuale" tra due oppositori diviene virtualmente identico ad altre esegesi fatte da un singolo autore. L'impressione generale di questa giornata è che non sono le citazioni ad adattarsi al dibattito, ma è il testo del dibattito ad adattarsi a una serie di citazioni conosciute precedentemente.

Una volta esposti i problemi e considerati nel loro insieme, non credo che rimangano argomenti di peso per difendere l'autenticità della *Disputatio*. Nessuno degli argomenti di Mercati è in grado di sostenersi, se teniamo in conto i problemi esterni ed interni che presenta il documento:

- 1) il complesso delle circostanze descritte nel dialogo e narrate in maniera realistica: i punti 1), 2) e 3) dei "problemi esterni" dimostrano che l'argomento non è sostenibile.
- 2) Il realismo dei dogmi manichei espressi, senza esagerazioni polemiche: i punti 1) e 2) dei "problemi interni" dimostrano che l'argomento non è sostenibile.
- 3) Il realismo dello svolgimento del dibattito e dello scambio di opinioni tra i due interlocutori: i punti 1) e 3) dei "problemi interni" dimostrano che l'argomento non è sostenibile.

Al contrario, l'insieme delle problematiche commentate lungo l'analisi (e enumerate in questo riassunto) troverebbe la sua risposta se intendessimo il documento come una finzione letteraria, opera di un singolo autore.

## **IL CONTESTO E IL CARATTERE DEL DOCUMENTO**

Visto il punto precedente, si rende necessario offrire nuove coordinate per inquadrare il documento in un contesto concreto, e così capire meglio i contenuti raccolti dal testo. Innanzitutto, la datazione. Il documento sembra essere stato composto nel VI secolo, per i motivi seguenti:



- 1) Personaggio e data alla quale è associato. Tanto il protagonista (Paolo) quanto la menzione agli imperatori Giustino e Giustiniano e al prefetto Teodoro rendono chiara la data nella quale si vuole situare il documento.
- 2) Nella tradizione manoscritta, il documento è conservato insieme ad altri *antimanichaica* del VI secolo: nel *Sinaiticus gr.* 513, ai documenti attribuiti a Paolo il persiano (130v-142r) seguono quattro estratti delle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico (142r-143r)<sup>1429</sup> e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (143v-147r). Nel *Vatopedinus* 236, il gruppo dei documenti attribuiti a Paolo (129v-140r) è preceduto dall'unica copia preservata dei *Capita VII contra Manichaeos* (127v-129v), ed è seguito dalle *Homiliae I-II* (140r-148v) e dalla *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (148v-151v). Nel *Vaticanus gr.* 1838, ai documenti attribuiti a Paolo (249v-265v) seguono i quattro estratti delle *Homiliae I-II* menzionati in precedenza (265v-266v) e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (267v-272r).
- 3) Un altro dei documenti attribuiti a Paolo, la *Propositio* del manicheo Fotino (la quale è anche preservata nell'*Antirresis* di Zaccaria di Mitilene), può essere datato con sicurezza al VI secolo. Lo studio di Bennett<sup>1430</sup> lo conferma, mettendo in evidenza lo spiccato interesse filosofico del documento, in consonanza con altri *antimanichaica* di questo secolo.
- 4) Contenutisticamente, la *Disputatio* presenta una serie di argomenti e parallelismi che trovano i suoi maggiori riscontri, negli *antimanichaica*, in altri documenti del VI secolo<sup>1431</sup>. Tra questi, risalta in maniera speciale il discorso fisiologico del secondo giorno, che unicamente trova riscontro, nella tradizione greca, nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

Visti tutti questi indizi, la datazione della *Disputatio* al VI secolo, molto probabilmente da situare durante il regno di Giustiniano (527-565 d.C.), sembra poter essere confermata<sup>1432</sup>.

---

<sup>1429</sup> Su questo tema, si veda l'introduzione delle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico.

<sup>1430</sup> Bennett, *The Afterlife*.

<sup>1431</sup> Per alcuni esempi, si veda il punto 1) dei "problemi interni".

<sup>1432</sup> Sulla datazione al VI secolo, si veda Bennett, *The Afterlife*, p. 403, n. 6; id., *The Invention*.

Riguardo al contenuto del testo, la *Disputatio* di Paolo il Persiano si rivela come il più particolare dei documenti antimanichei del suo tempo. Il testo è certamente in contatto con diverse questioni e sensibilità filosofiche comuni ad altri *antimanichaica*, ma il suo approccio è diverso da quello di altri documenti quali le *Homiliae I-II* o la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso. Questi due documenti hanno un metodo diverso a quanto visto nella *Disputatio* di Paolo: iniziano esponendo la proposizione manichea, e approfittando di questa proposizione, riportano una serie di nozioni filosofiche di base con le quali confrontare la proposizione rivale. Infine, iniziano una digressione propositiva, dove si offre una spiegazione alternativa e concorde alla filosofia per i diversi soggetti trattati in precedenza (l'esistenza di un solo Principio, la contrarietà, l'esistenza dei mali etc.). Con questo metodo, i due testi mostrano una chiara intenzione pedagogica, accompagnando il lettore dall'inizio alla fine nel suo ragionamento. La *Disputatio* di Paolo il Persiano è diversa e, in molti punti, più complessa, giacché esige più conoscenze al lettore per seguire gli argomenti, e non introduce (o se lo fa, in maniera molto meno approfondita) le nozioni filosofiche sulle quali baserà la sua esegesi.

Un'altra specificità della *Disputatio* di Paolo rispetto agli altri due documenti menzionati è che essa ha un carattere polemico più spiccato. Il testo presenta un considerevole sforzo nel narrare il dialogo in maniera quanto più realista possibile, e lo si evince tanto nelle informazioni di contesto fornite quanto nella maniera di esporre diversi argomenti. Come esempio, si possono citare gli argomenti mossi dal cristiano quando il manicheo si lamenta per trovarsi in catene (che non sono incentrati nella filosofia o nell'esegesi di una idea propria, ma invece hanno come obiettivo ridicolizzare le credenze manichee sul corpo) e diverse esposizioni più approfondite sulla dottrina manichea, quali l'*excursus* sulla capacità di percepire il divino del primo giorno, e (soprattutto) il discorso fisiologico manicheo raccolto nel secondo giorno, che è elaborato in maniera molto più esplicita di quanto possiamo trovare nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

Infine, c'è un'altra particolarità che stacca questo documento dalle "linee guida" di altri *antimanichaica* contemporanei: l'approccio antropologico. Come menzionato diverse volte lungo la *Disputatio*, il testo confronta tutte le tematiche toccate attraverso l'essere umano, mentre altre questioni di carattere ontologico e cosmologico compaiono solamente in maniera secondaria: nel primo giorno, tematiche come la creazione *ex nihilo* o l'incorporeità della sostanza divina sono toccate attraverso l'anima umana; nel secondo giorno, l'esistenza del male è trattata attraverso il libero arbitrio e il corpo umano; nel

terzo giorno, l'esegesi paolina è affrontata su un piano antropologico, discutendo un gruppo di citazioni la cui interpretazione dualistica presuppone due forze che operano sull'uomo, e un altro gruppo che parla sulla Legge e la Grazia. Unica eccezione a questo approccio è il quarto giorno che, essendo molto più breve degli altri, si incentra su questioni quali la differenza tra il Dio dell'AT e del NT, oltre al rapporto tra i Principi del bene e del male, funzionando quasi come un complemento per gli altri tre giorni della *Disputatio*.

Pertanto, il testo si dimostra un "ibrido" a metà strada tra la filosofia e la polemica, il cui obiettivo principale non è affermare l'esistenza di un unico Principio di tutto, come nelle altre confutazioni del manicheismo contemporanee, ma offrire una spiegazione ragionata e antidualistica di "chi siamo noi", come domandato dal manicheo nel secondo giorno.

***ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIAE***  
***I-II*** DI GIOVANNI IL GRAMMATICO,  
**ANCHE PRESBITERO**

## INTRODUZIONE

Il testo completo di entrambe le *Homiliae* è conservato in un singolo manoscritto, l'Athous, *Vatopedinus* 236 (XI-XII secolo), 140r-148v. Nonostante ciò, tanto nel *Sinaiticus gr.* 513 (383) (X secolo) quanto nel *Vaticanus gr.* 1838 (XIII secolo) sono conservati quattro piccoli frammenti delle due *Homiliae*, ognuno senza riferimento dell'autore e recanti i seguenti titoli: *Sull'esistenza del bene* (Περὶ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ)<sup>1433</sup>, *Sull'attività* (Περὶ ἐνεργείας)<sup>1434</sup>, *Sul male* (Περὶ κακοῦ)<sup>1435</sup> e *Sulla tenebra* (Περὶ σκότους)<sup>1436</sup>. Inoltre, due frammenti dell'*Homilia* I sono conservati all'interno del *Contra Manichaeos* di Didimo il Cieco<sup>1437</sup>. Nella sua versione completa conservata nel *Vatopedinus*, il testo delle due *Homiliae* è preceduto dai titoli che contengono i nomi di Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν nella prima, e Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου nella seconda. Marcel Richard<sup>1438</sup>, nella sua edizione delle *Homiliae*, identifica questo Giovanni il Grammatico e Presbitero con l'autore neocalcedoniano Giovanni il Grammatico (o anche Giovanni di Cesarea<sup>1439</sup>) noto per la sua opera in difesa del Concilio di Calcedonia (514-518 circa) e contro il quale Severo di Antiochia scrisse un testo intitolato *Contra impium grammaticum* (518-519 circa). L'identificazione è complessivamente accettata dalla pur scarsa bibliografia relativa<sup>1440</sup>, e permette conseguentemente di datare entrambe le *Homiliae*, con sicurezza, al primo terzo del VI secolo.

---

<sup>1433</sup> = *Adv. Man. hom.* II, 5,57-73.

<sup>1434</sup> = *Adv. Man. hom.* II, 14,216-221.

<sup>1435</sup> = *Adv. Man. hom.* II, 15,225-18,294.

<sup>1436</sup> = *Adv. Man. hom.* I, 7,103-107.

<sup>1437</sup> In PG 39,1085C-1088B = *Adv. Man. hom.* I, 15,242-16,262, 16,263-266. Su Didimo il Cieco e le *Homiliae*, si rimanda a Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xlii-xliv; Bennett, *The Origin of Evil*, pp. 258-259.

<sup>1438</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xlv-xliv.

<sup>1439</sup> Sui problemi dell'associazione di Giovanni a Cesarea di Palestina difesa da Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. v-xii, si veda A. Halleux, *Le "synode néochalcédonien" d'Alexandrette (ca 515) et l'"Apologie pour Chalcedoine" de Jean le Grammairien: à propos d'une édition récente*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", 72/3-4 (1977), pp. 593-600; A. P. Kazhdan, *John of Caesarea*, in A. P. Kazhdan (a cura di), *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1063; Bennett, *The Physics*, pp. 22-23.

<sup>1440</sup> Klein, *Der Autor*; id., *Die Argumentation*, pp. 27-28; Bennett, *The Physics*, p. 21; Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 206.

Lo stesso Richard ha portato avanti questa identificazione, e ha associato le *Homiliae I-II* con la *Disputatio* conservata sotto il nome di Giovanni l'Ortodosso. Sebbene l'editore della *Disputatio*, Michel Aubineau, non entrò nel merito e preferì lasciare l'incombenza dell'identificazione a Richard<sup>1441</sup>, gli studi successivi hanno alternativamente sostenuto la tesi di Richard, quando non l'hanno corroborata con ulteriori informazioni. Wassilios Klein accetta esplicitamente l'identificazione<sup>1442</sup>, mentre Joel Walker aggiunge una riflessione cronologica, rilevando diverse somiglianze della *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso con la *disputatio* contenuta nella *Storia di Mar Qardagh*, e arrivando a proporre una datazione al 530-540<sup>1443</sup>. Byard Bennett invece aveva inizialmente espresso dei dubbi sulla datazione della *Disputatio* in relazione alle *Homiliae* – proponendo una datazione intorno al VI-VIII secolo –<sup>1444</sup> per ritornare in seguito sui propri passi nel suo recente studio *The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue*, confermando la datazione contemporanea delle opere, ma astenendosi dal commentare l'identificazione dell'autore<sup>1445</sup>. Alberto Rigoglio, nella sua analisi sulle *disputationes* cristiane nel 2019, accetta l'identificazione di Giovanni il Grammatico e, conseguentemente, una data tra il 530-540 per la composizione dell'opera<sup>1446</sup>.

A livello stilistico, entrambe le *Homiliae* sono caratterizzate per l'uso di un lessico semplice, che ricorda più un linguaggio d'uso che letterario. Ciò stride con il contenuto delle medesime, che sviluppa riflessioni e digressioni fondate su concetti e contenuti prettamente filosofici. Questa apparente contraddizione ha portato Bennett a ipotizzare la possibilità che le *Homiliae* non fossero testi letterari, ma trascrizioni di lezioni e letture accademiche non ancora riviste per la loro distribuzione al pubblico<sup>1447</sup>.

In merito alla bibliografia sui testi si nota una scarsissima attenzione dal punto di vista storiografico: mancano traduzioni in lingue moderne e nella letteratura scientifica le *Homiliae* sono citate quasi esclusivamente all'interno del dibattito sull'identificazione

---

<sup>1441</sup> Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 115-116.

<sup>1442</sup> Klein, *Der Autor*; id., *Die Argumentation*, pp. 27-28; gli argomenti proposti da Klein sono, a mio parere, inconsistenti, soprattutto per quanto riguarda il rapporto diretto tra la *Disputatio* di Paolo il Persiano e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>1443</sup> Walker, *The Legend*, p. 169.

<sup>1444</sup> Bennett, *The Conversation*, pp. 33-34.

<sup>1445</sup> Su questo tema, si veda l'introduzione della *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>1446</sup> Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 206-208. Il riferimento al 530-540 proviene da Walker, sopra citato.

<sup>1447</sup> Su questo tema, si veda Bennett, *The Physics*, p. 24.

degli autori coinvolti, Giovanni il Grammatico e Giovanni l'Ortodosso. Unica eccezione è l'articolo di Byard Bennett del 2015, *The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's First Homily against the Manichaeans: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism*; ad oggi è l'unico tentativo sistematico di analizzare il contenuto dell'*Homilia I*, anche se l'interesse principale di Bennett è focalizzato sulle digressioni filosofiche e sul loro rapporto con la filosofia cristiana del VI secolo. La presente analisi dei testi intende, invece, focalizzarsi anche sui dogmi manichei contenuti nel testo e sugli eventuali riscontri nel confronto con altre fonti antimanichee.

La struttura complessiva delle *Homiliae I-II* può essere rappresentata come segue:

1. *Homilia I*:

- 1-2: introduzione generale.
- 3-5: la materia secondo i manichei: senza principio, ingenerata e vivente.
- 6-12: il rapporto tra la luce e la tenebra. Origine e cause della luce.
- 13-16: la contrarietà e il dualismo manicheo.
- 17: conclusione.

2. *Homilia II*:

- 1-7: il bene, il male e il cosmo materiale.
- 8-13: la creazione del cosmo.
- 14-22: l'esistenza del male.
- 23-27: antropologia e il rapporto tra l'uomo e il peccato.

## ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIA I

### LA MATERIA MANICHEA

Dopo una introduzione (1-2) dove troviamo una serie di accuse tipiche della polemistica antimanichea, quali il legame del nome di Mani con la follia (Ἀλλ' ἐπειδή τινες τῆς τοῦ Μάνεντος ἐμφορηθέντες μανίας διορύττειν ...), il legame del manicheismo con altri eresiarchi precedenti (Σίμων τε καὶ Μαρκίων), e un'esposizione di base dei due Principi contrapposti nel loro dogma (materia / tenebra / male opposta a Dio / luce / bene)<sup>1448</sup>, la digressione propriamente detta inizia al punto 3, dove si procede al rifiuto della prima proposizione manichea, estratta da Tito di Bostra, secondo la quale la materia è senza principio, vivente e ingenerata:

*Φασὶ τοίνυν οἱ πάσης ἀσεβείας ἐφευρεταὶ ὅτι ἄναρχος, ζῶσά τε καὶ ἀγέννητος ὑπῆρχεν ἡ ὕλη.*

*Dicono dunque gli inventori di ogni empietà che la materia è senza principio, vivente e anche ingenerata.*<sup>1449</sup>

Il procedere di Giovanni si basa su una serie d'asserzioni che fissano la base per il dibattito: le entità sostanziali (οὐσιωδῶς) possono essere incorporee (come le nature intellettive e razionali), corporee (come i composti a partire degli elementi) o la combinazione delle precedenti (come gli uomini)<sup>1450</sup>. È necessario perché avvenga un cambiamento che ci sia un corpo, vista l'immutabilità degli esseri incorporei: questi, infatti, sono incapaci di divenire corpo (οὐ γὰρ ἡ ἀσώματος οὐσία σῶμα γενήσεται)<sup>1451</sup>. Fissata questa serie di assiomi, il polemista cristiano può muovere la sua contro argomentazione, che merita la nostra attenzione per i precisi riferimenti ai dogmi manichei:

*Εἰ δὲ τὴν ὕλην διὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν συγκράσεώς τε καὶ καταπόσεως, ὡς αὐτοῖς φίλον ἐστὶ μυθοποιεῖν, σῶμα γενέσθαι φασίν, ... Πῶς γὰρ τῶν ἐναντίων, καθὼς αὐτοὶ φασὶ, καὶ ἀμίκτων γέγονε σύνοδος ἄνευ τεχνίτου τοῦ ταῦτα πρὸς σύνθεσιν ἄγοντος; Πῶς δὲ τῶν ἀσωμάτων ἡ κρᾶσις σῶμα πεποιήκεν;*

<sup>1448</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. I*, 1,3-2,33.

<sup>1449</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. I*, 3,22-25; si comparicon Tito di Bostra, *c. Man. I*, 6,11-15, 12,2 e 13,4.

<sup>1450</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. I*, 3,35-39.

<sup>1451</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. I*, 3,45.



*Se sostengono che la materia divenne corpo attraverso la **mescolanza** con Dio e anche attraverso l'**inghiottimento**, come a loro è caro raccontare nei loro miti, ... Come infatti tra le cose che sono contrarie e che non sono mescolate, come loro dicono, si genera un'unione senza artefice che le conduca in sintesi? Come la fusione degli incorporei produce un corpo?*<sup>1452</sup>

In queste brevi battute, Giovanni concentra una grande quantità di riferimenti tanto al dogma manicheo *tout court*, quanto a svariati argomenti ricorrenti della polemica cristiana. Innanzitutto dimostra di conoscere i termini tecnici dell'inghiottimento (κατάποσις) e della mescolanza (σύγκρασις). Per quanto riguarda l'inghiottimento di Dio da parte della materia, questo processo è ben documentato nelle fonti manichee<sup>1453</sup>, mentre il termine "κατάποσις" è rilevabile in diversi autori precedenti come Serapione di Thmuis<sup>1454</sup>, Tito di Bostra<sup>1455</sup> o Teodoreto di Cirro<sup>1456</sup>. Questa terminologia è ancora in vigore nel VI secolo, come dimostrano gli esempi consonanti forniti tanto nei *Capita VII*<sup>1457</sup> quanto nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1458</sup>.

La mescolanza (σύγκρασις) trova, come già detto, riscontri nelle fonti manichee in lingua greca, come il frammento della *Lettera a Edessa* (attribuita allo stesso Mani) conservata nel CMC<sup>1459</sup>. Tra le fonti cristiane precedenti, il medesimo termine è utilizzato in diversi testi, dagli *Acta Archelai*<sup>1460</sup> al *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra<sup>1461</sup>, mentre nelle fonti contemporanee, il riferimento immediato sono gli esempi contenuti nei *Capita VII*<sup>1462</sup> e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1463</sup>.

---

<sup>1452</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 4,55-61.

<sup>1453</sup> Si vedano, per esempio, i racconti del mito primordiale manicheo conservati in *IKe.* 19 (60,27-32), 72 (177,6-17). Per altri riferimenti allo stesso verbo nelle fonti copte, si veda Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, p. 153, con il verbo copto di *ōmk*.

<sup>1454</sup> Serapione di Thmuis, *c. Man.* XXXIII,6, 16, 30, XXXIV,2.

<sup>1455</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,6-19. Lo stesso verbo siriano (ܥܠܕ) usato da Tito di Bostra, (*c. Man.* I, 17,13, 17 etc.) è attestato in Efrem *Hyp.* II (ed. Mitchell, p. 11,25, 31 etc. = Reeves, fr. 45).

<sup>1456</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377D).

<sup>1457</sup> Si veda l'anatema I dei *Capita VII*.

<sup>1458</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,9-12.

<sup>1459</sup> CMC 65,12-21.

<sup>1460</sup> [Egemonio], *Arch.* VII, 2 (ed. Beeson, p. 9,16-17) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 4 (ed. Holl, vol. III, p. 54,4-6).

<sup>1461</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 21,5-7, 40,24. In siriano, lo stesso termine usato da Tito (ܥܠܕ / ܥܠܕܐ) è attestato in Efrem, per esempio in *Hyp.* II, IV (ed. Mitchell, pp. 11,23, 112,22 = Reeves, fr. 32, 45) o in Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, pp. 164,21, 166,5, 9).

<sup>1462</sup> Si veda l'anatema I dei *Capita VII*.

<sup>1463</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 13,76.

La lettura di questo mito è riformulata in base ai termini filosofici, e riletto in un'ottica di sintesi (σύνθεσις) tra principi ingenerati e contrari; questa concezione presenta contraddizioni che vengono insistentemente utilizzate come argomento antimanicheo in tutta la polemica avversa (come in Alessandro di Licopoli<sup>1464</sup>, Epifanio<sup>1465</sup>, Efrem<sup>1466</sup> o Tito di Bostra<sup>1467</sup>, per esempio). In opere contemporanee, ritroviamo le stesse proposizioni nell'*Homilia Cathedralis* CXXIII Severo di Antiochia<sup>1468</sup>, i *Capita VII*<sup>1469</sup>, nel *Commentarius in Epicteti Enchiridion* di Simplicio<sup>1470</sup> o nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1471</sup>, tra gli altri.

Infine, Giovanni rileva un'altra questione relativa agli attributi di Dio e della materia: in quanto Principi, essi sono entità ingenerate che precedono la creazione stessa dei corpi. Come allora un'unione tra due incorporei potrebbe produrre i corporei?<sup>1472</sup> Questo discorso viene espanso nel seguente punto (5). Giovanni ipotizza due possibilità: nel caso la materia fosse corpo, e dato che tutti i corpi sono composti (πᾶν γὰρ σῶμα σύνθετον ὑπάρχον)<sup>1473</sup>, sarebbe impossibile che fosse ingenerata, giacché la composizione bisogna di un creatore della stessa. Di conseguenza, la materia non sarebbe un principio, poiché ci sarebbe un'entità più antica di essa (Πάσης γὰρ συνθέσεως αἴτιος ὑπάρχει δημιουργός, καὶ οὕτως οὐ μόνον γενητή, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν)<sup>1474</sup>. In secondo luogo, la materia potrebbe essere un corpo in potenza (Εἰ δὲ λέγοιεν ἄσώματον μὲν εἶναι τὴν

<sup>1464</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IX (ed. Brinkmann, pp. 14,19-22, 15,9-13).

<sup>1465</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 58, 9 (ed. Holl, vol. III, p. 95,17-21).

<sup>1466</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,10-13 = Reeves, fr. 23).

<sup>1467</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 13.

<sup>1468</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 160,8-13).

<sup>1469</sup> Anatema I dei *Capita VII*.

<sup>1470</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,69-72.

<sup>1471</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,17-18 e 59,254-259.

<sup>1472</sup> Un argomento simile è già proposto da Ps. Giustino Martire, *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum* 7 (124B4-6): Εἰ ἐκ τῶν ἄσωμάτων σῶμα οὐκ ἀποτελεῖται, πῶς γέγονε σῶμα ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους, καθ' αὐτὰ ἄσωμάτων ὄντων;

<sup>1473</sup> Aristotele definisce la capacità di essere diviso in parti come un tratto fondamentale dei corpi, ad esempio *De caelo* I, 1, 268a6-b6: Συνεχὲς μὲν οὖν ἐστὶ τὸ διαιρετὸν εἰς αἰεὶ διαιρετά, σῶμα δὲ τὸ πάντη διαιρετὸν, ... (si veda anche *Metaphysica* V, 6, 1016b20-36); su questo tema, si veda H. S. Lang, *Aristotle on Sensible Objects: Sensible Thing and Body*, in C. Baracchi (a cura di), *The Bloomsbury Companion of Aristotle*, London – New Delhi – Sydney, Bloomsbury, 2014, pp. 59-74. L'idea della composizione d'ogni corpo naturale è un'idea sulla quale Alessandro di Afrodisia incide spesso nelle sue opere; si veda, per esempio, *De anima* (ed. Bruns, p. 3,27): πᾶν σῶμα ἐκ τε ὕλης καὶ εἶδους σύνθετον; su questo tema, si veda V. Caston, *Alexander of Aphrodisias on the Soul Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, London, Bristol Classical Press, 2012, pp. 5-9; C. Cerami, *Alexander of Aphrodisias*, in A. Falcon (a c.), *Brill's Companion*, pp. 160-179 (pp. 168ff).

<sup>1474</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 5,64-71.

ὕλην, δυνάμει δὲ σῶμα)<sup>1475</sup>, ma Giovanni esclude questa ipotesi qualificandola semplicemente come impossibile (Ἀσώματον δὲ σῶμα γενέσθαι τῶν ἀδυνάτων)<sup>1476</sup>.

## L'ORIGINE DELLA LUCE E IL RAPPORTO CON LA TENEBRA

Qui si apre una nuova sezione dell'*Homilia* (6-12) in cui Giovanni analizza il rapporto tra luce e tenebra, come ricevuto dalla tradizione manichea. Nulla può essere creato a partire dal suo contrario e dunque, se la tenebra è contraria alla luce, la prima non può essere un prodotto della seconda:

*Φασὶ γάρ· εἰ φῶς ἐστὶ, τὸ τούτου πολέμιον σκότος ἂν εἴη, οὐκ ἐξ αὐτοῦ γεγονός· οὐδὲν γὰρ τῶν ἐναντίων παρὰ τοῦ ἐναντίου τὴν σύστασιν ἔχει· ἀϊδίον οὖν ἔσται τὸ σκότος, μὴ ὄντος δημιουργοῦ. Ὁ γὰρ θεός, φῶς καὶ ἀγαθὸς ὑπάρχων, οὐκ ἔστι τοῦ σκότους δημιουργός*

*Dicono infatti: se è luce, la tenebra sarebbe sua nemica, non essendo stata generata da essa. Infatti, nessuno dei contrari ha la costituzione da parte del contrario: eterna sarà dunque la tenebra, non essendo demiurgo. Dio infatti, essendo luce e buono, non è demiurgo della tenebra.*<sup>1477</sup>

Si apre, con questo riferimento, uno degli spunti più interessanti delle *Homiliae*. Come segnalato da Richard nella sua edizione, la proposizione manichea non sembra essere estratta da un'opera polemistica, quanto piuttosto dall'*Homilia* II sull'*Hexaemeron* di Basilio di Cesarea, a proposito dell'interpretazione manichea di Gen. 1:2 (*Le tenebre ricoprivano l'abisso*):

*Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ, δηλονότι ἢ ἀντιστρατευομένη αὐτῷ δύναμις σκότος ἂν εἴη, φησὶ, κατὰ τὸ τῆς διανοίας ἀκόλουθον. Σκότος, οὐ παρ' ἐτέρου τὸ εἶναι ἔχον, ἀλλὰ κακὸν αὐτογέννητον. Σκότος, πολέμιον ψυχῶν, θανάτου ποιητικὸν, ἀρετῆς ἐναντίωσις· ὅπερ καὶ ὕφεσθαι, καὶ μὴ παρὰ Θεοῦ γεγενῆσθαι, ὑπ' αὐτῶν μινύεσθαι τῶν τοῦ προφήτου λόγων ἐξαπατῶνται.*

<sup>1475</sup> L'idea della materia come corpo in potenza è assegnata a Aristotele da diversi commentatori; si veda Dessippo, *In Aristotelis Categorias commentarium* (ed. Busse, p. 23,27-28): ὡς ἡ ἄποιος ὕλη, ἦν δυνάμει σῶμα Ἀριστοτέλης φησὶ; Giovanni Filopono, *In Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria* (ed. Vitelli, p. 211,25): ποτε ἡ ὕλη, ἦν καὶ δυνάμει αἰσθητὸν σῶμα καλεῖ ...). Aristotele non afferma esplicitamente questa identificazione, nonostante alcuni dei suoi passaggi suggeriscano un'interpretazione simile (per esempio, *De generatione et corruptione* II, 1, 329a32-b3; *Metaphysica* IX, 8, 1050a15-7, XIV, 1, 1088b1-2, XIV, 4, 1092a3-4). L'idea della materia come corpo in potenza è anche assegnata a Platone da alcuni autori come, ad esempio, Ippolito di Roma, *Refutatio omnium haeresium* I, 19, 3,2-3; Albino, *Epitome doctrinae Platonicae*, 8, 3,4-6.

<sup>1476</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 5,76-77. È significativo del carattere generico (e non solamente incentrato sul manicheismo) di questo discorso che Filopono, nella sua opera contro Proclo (XI, 8), assegni all'opponente la stessa proposizione (ed. Rabe, pp. 443,14-444,25: εἰ δὲ φήσουσιν δυνάμει εἶναι σῶμα τὴν ὕλην ...), alla quale dà una risposta molto più articolata di quella di Giovanni.

<sup>1477</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 6,82-87.

*Perché se “Dio è luce”, è chiaro – dicono costoro – che per conseguenza logica la potenza a Lui opposta debba essere la tenebra. Tenebra, che non riceve l’essere da un altro, ma è un male nato da sé stesso. Tenebra, nemica delle anime, artefice della morte, antitesi della virtù; tenebra che, secondo parole del profeta da loro falsamente intese, esiste da sé stessa e non ha ricevuto l’essere da Dio.<sup>1478</sup>*

Il riferimento è interessante perché evidenzia un altro aspetto argomentativo delle *Homiliae*: entrambe si pongono in rapporto con la tradizione esegetica del testo della *Genesi*. Questa struttura rende logica la ripresa di Basilio, poiché il cristiano non può che rifiutare l’esistenza ingenerata e “sostanziale” delle tenebre, e il padre cappadoce è nuovamente citato da Giovanni:

*... τὸ σκότος οὐ πρᾶγμα καθ’ ἑαυτὸ ὑφ’ ἑσῆς, ἀλλ’ ἀέρα τινὰ ἀφώτιστον ἢ τόπον ἐξ ἀντιφράξεως σώματος σκιαζόμενον ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν τόπον φωτὸς ἑστερημένον, ὡς καὶ ὁ μέγας εἶπεν Βασίλειος, ...*

*... che la tenebra non è qualcosa che esiste di per sé, ma “una certa aria priva di luce o luogo coperto d’ombra per interposizione di corpo” o per dirlo in breve “luogo privo di luce”, come anche disse il grande Basilio, ...<sup>1479</sup>*

La conclusione ovvia a cui porta l’argomentazione è che le tenebre non possono essere ingenerate: esistono solo in opposizione alla luce, e la loro natura contraria le qualifica quindi come generate (ἐν γὰρ μόνοις γενητοῖς ἢ ἐναντιότης, οὐκ ἐν τοῖς ἀγενήτοις εὐρίσκεται)<sup>1480</sup>. Fissate queste premesse generali e mossa la critica alla proposizione manichea, Giovanni incentra il discorso sul versetto di Gen. 1:2<sup>1481</sup>, riportando un nuovo argomento manicheo:

*... Καὶ σκότος ἦν ἐπὶ τῆς ἀβύσσου (Gen. 1:2), ὃ οὐκ ἂν τις εἶποι γεγονέναι σώματος ἀντιπράττοντος τὴν ἐκ τοῦ φωτὸς λαμπηδόνα—οὐπω γὰρ τὸ φῶς ἐδεδημιούργητο—*  
...

<sup>1478</sup> Basilio di Cesarea, *Hom. Hex.* II, 4, 2,9-15 (ed. e trad. Naldini, *Basilio*, pp. 48-51); si compari con id., *Quod deus non est auctor malorum* IV (PG 31,336A).

<sup>1479</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 7,101-104; si compari con Basilio di Cesarea, *Hom. Hex.* II, 4, 1,3-6: Τὸ γὰρ σκότος οὐχ ὡς πέφυκεν ἐξηγοῦνται ἀέρα τινὰ ἀφώτιστον, ἢ τόπον ἐξ ἀντιφράξεως σώματος σκιαζόμενον, ... (anche in II, 1, 6,2-5).

<sup>1480</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 8,130-132; la concezione si riconnette ancora alla tradizione filosofica aristotelica (si veda, per esempio, Aristotele, *De Caelo* I, 3, 270a21-22: ὀρθῶς εἰοικεν ἢ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἢ γένεσις καὶ ἢ φθορά). L’argomento trova anche riscontro negli *antimanichaica* precedenti come, per esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 13,60-61: Διόπερ παντάπασιν ἀδύνατον ἀγένητον ἀγενήτω ἐναντίον εἶναι.

<sup>1481</sup> Sull’uso manicheo dei primi versetti della *Genesi*, si veda Pedersen et al., *The Old Testament*, pp. 1-19; Anche Moiseeva, *Genesis*. Su questo tema, si veda anche l’anatema IV dei *Capita VII*, a proposito dell’AT e il manicheismo.

... “E c’era tenebra sopra l’abisso”, cosa che nessuno potrebbe dire che è stata generata opponendosi un corpo contro lo splendore dalla luce – infatti, la luce non era stata ancora creata – ...<sup>1482</sup>

Come è stato notato dalla storiografia recente, più sensibile al tema del rapporto tra manicheismo e scritture ebraiche<sup>1483</sup>, la relazione con l’AT e soprattutto con la *Genesi* non si qualifica come un semplice rifiuto *in toto*: il manicheismo approfitta invece di diversi mitemi, cruciali per la sua dottrina, adattati alla propria visione cosmologica<sup>1484</sup>. Il versetto di Gen. 1:2 è, infatti, un ottimo esempio dell’approccio critico che contraddistingueva la visione manichea dell’AT; ci sono giunte diverse interpretazioni sul testo biblico, e grazie ad Agostino sappiamo che i manichei usavano criticarlo e discuterlo. In particolare, questo passaggio della *Genesi* veniva preso di mira perché presupponeva che Dio si fosse trovato, almeno in un certo momento, all’interno delle tenebre<sup>1485</sup>.

Ma, allo stesso tempo, abbiamo diverse testimonianze di un uso “positivo” del versetto per giustificare la loro mitologia. Nel dibattito tra Agostino e Felice, il manicheo usa il versetto Gen. 1:1-2 (*In principio fecit Deus caelum et terram et terra erat invisibilis et coinquinabilis*<sup>1486</sup> *et incomposita*) come prova dell’esistenza di due terre o regni: l’una proprietà di Dio, e l’altra proprietà delle tenebre<sup>1487</sup>. Tito di Bostra riporta l’utilizzo manicheo di Gen. 1:2 come prova dell’ingenerazione della tenebra<sup>1488</sup>, utilizzo preservato anche da Agostino, nel suo libro *De Genesi contra Manichaeos*<sup>1489</sup>.

Questa premessa permette di iniziare una digressione su altri due attributi che i manichei assegnavano ai due Principi, cioè l’essere luce e tenebre. Come si può osservare, l’interesse manicheo intorno a questo versetto riguarda il fatto che la tenebra sia menzionata *prima* della luce, e dunque non può essere dipendente dalla seconda. Inoltre, il racconto biblico non menziona alcuna creazione della tenebra: essa semplicemente era

---

<sup>1482</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 9, 134-137.

<sup>1483</sup> Si vedano gli studi di Reeves, *Heralds*; id., *Manichaeans as ahl al-Kitāb*; E. Smagina, *The Manichaean Cosmogonical Myth*, in van den Berg et al. (a. c.), *In Search of Truth*, pp. 201-216; Moiseeva, *Genesis*; id., *The Old Testament*; e soprattutto, Pedersen et al., *The Old Testament*.

<sup>1484</sup> Reeves, *Manichaeans as ahl al-Kitāb*, p. 259, lo definisce come “‘corrective’ reading of the initial chapters of *Genesis*”; su questo tema, si veda Pedersen et al., *The Old Testament*, pp. xxxiv-xli.

<sup>1485</sup> Agostino, *c. Faust.* XXII, 8 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 474-477).

<sup>1486</sup> Su questo concetto, si veda Moiseeva, *Genesis*, p. 209.

<sup>1487</sup> Agostino, *c. Fel.* I, 17, (ed. Magazzù, Cosentino, pp. 446).

<sup>1488</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 111, 1-4; sulla citazione in Tito, si vedano Pedersen et al., *The Old Testament*, p. 3; Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaean*, p. 23.

<sup>1489</sup> Agostino, *Gen. c. Man.* I, 4, 7 (ed. Carozzi, p. 68); si veda anche Agostino, *c. adv. leg.* I, 8, 11 (ed. Falcioni, p. 252).

(ἦν). La risposta di Giovanni prende le mosse da considerazioni prettamente fisiche, in accordo con quanto abbiamo osservato in precedenza, e dimostra ancora il suo interesse precipuo per la filosofia, piuttosto che per la polemica religiosa. Secondo Giovanni, la tenebra sull'abisso è semplicemente lo stato originale del mondo sensibile prima della creazione della luce. L'aria, essendo un mezzo per natura trasparente, è un sostrato passivo<sup>1490</sup>, sul quale tenebra e luce agiscono come stati diversi dello stesso luogo:

*Μόνος ὁ ἀήρ τῶν σωμάτων, κατὰ φύσιν ἔχων καὶ μὴ ἐξ ἀτιμίδος τινὸς παχυνθείς, οἰκεῖον οὐ κέκτηται χρωμα, ὅπερ ἰδιόν ἐστι τῆς ὀψεως αἰσθητόν· ...*

*Solamente l'aria dei corpi, essendo tale per natura, e non divenuto pieno per mezzo di qualche vapore, ha la proprietà di non possedere colore, che può essere appunto percepito dalla vista. ...<sup>1491</sup>*

*Οὐπω δὲ τὸ φῶς ἦν· οὐ γὰρ ἐγεγόνει. Πῶς οὖν ἀπουσία τοῦ μήπω ὄντος φωτὸς εἶπω τὸ σκότος; Μᾶλλον οὖν, ὡς εἶπον, τὸ μήπω πεφωτισμένον τοῦ ἀέρος σκότος ὀνομαστέον.*

*Non c'era ancora la luce: infatti, non era stata generata. Come dunque potrei chiamare la tenebra in assenza della luce, che ancora non esisteva? Piuttosto dunque, come dissi, bisogna denominare **la non ancora illuminata tenebra dell'aria**.<sup>1492</sup>*

Finita l'esegesi di Gen. 1:2, Giovanni dedica gli ultimi due punti della sezione alla luce, per dimostrare che sia anch'essa una creazione, netto rifiuto del dogma manicheo che vede la luce come uno dei due Principi. L'approccio di Giovanni è nuovamente duplice: da un lato costruisce una spiegazione dal punto di vista fisico, dall'altro continua a insistere sull'esposizione dell'interpretazione corretta di Gen. 1:3. Per quanto riguarda l'argomentazione fisica, l'approccio dell'autore è di difesa della corporeità della luce; come ha però notato Byard Bennet<sup>1493</sup>, questa posizione è in contrasto con gran parte del pensiero neoplatonico (che considera la luce come un'entità incorporea e con importanti

<sup>1490</sup> Considerazione con un lungo percorso nel pensiero aristotelico; si veda Aristotele, *De anima* II, 7, 418b3-7: διαφανὲς δὲ λέγω ὃ ἐστι μὲν ὄρατόν, οὐ καθ' αὐτὸ δὲ ὄρατόν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἀλλότριον χρωμα. τοιοῦτον δὲ ἐστὶν ἀήρ καὶ ὕδωρ καὶ πολλὰ τῶν στερεῶν· .... Di conseguenza, l'oscurità è privazione del diafano e mancanza di luce (418b18-20): ἐστὶ δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐκ διαφανοῦς, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἡ τοῦτου παρουσία τὸ φῶς ἐστὶν.

<sup>1491</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 9,140-142; si veda anche I 9,147-148: Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀήρ ἀχρωμάτιστός ἐστιν, ὡς ἔφην, εἰκότως καὶ ἀόρατος κατὰ φύσιν ὑπάρχει, ..., La stessa spiegazione compare nel *Opif.* II, 2 di Filorono, a proposito di Gen. 1:2 (ed. Reichardt, p. 61,21-22): ὁ δὲ ἀήρ, ἀχρωμάτιστος ὢν, καὶ φύσει ἐστὶν ἀόρατος· ....

<sup>1492</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 10,172-174; stessa spiegazione del versetto in Filorono, *Opif.* I, 6 (ed. Reichardt, p. 13,9-10): Καλῶς γὰρ ἔφην τὸ 'καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου' τὸν ἀέρα δηλοῦν τὸν μήπω πεφωτισμένον (anche in II, 8, ed. Reichardt, p. 73,7-10).

<sup>1493</sup> Bennett, *The Physics*, pp. 29-31.

collegamenti con il mondo intelligibile)<sup>1494</sup>, eccezione fatta per Proclo, sostenitore della corporeità della luce<sup>1495</sup>. L'esegesi di Giovanni si basa sulle angolature e le curvature della luce quando questa viene riflessa (per esempio, attraverso un cristallo o uno specchio), fenomeni che possono manifestarsi solo in un'entità corporea:

*Τὸ δὲ φῶς οὐσία σωματικὴ καὶ ὑφειστώσα δειχθήσεται διὰ τῆς ἐξ αὐτοῦ γινομένης ἀντανακλάσεως· αἱ γὰρ ἀντανακλάσεις μόνων σωμάτων ὑπάρχουσιν.*

*Si dimostrerà che la luce è una sostanza somatica e autosussistente attraverso la riflessione generata da lei: infatti le riflessioni appartengono ai soli corpi.*<sup>1496</sup>

L'argomentazione fisica è sostenuta e rafforzata dall'approccio esegetico al testo della *Genesi* (Gen. 1:3), poiché la luce è compresa all'interno della narrazione di come furono creati i corpi:

*Μωϋσῆς μαρτυρεῖ ὅτι σῶμα τὸ φῶς. Ἐν γὰρ τῇ τῶν σωμάτων ἐξηρίθμησε δημιουργία, μετὰ τὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς σύστασιν πρώτην φωνὴν θεοῦ τὸ Γενηθήτω φῶς (Gen. 1:3) ἀναγραφόμενος. 12. Εἰ δὲ τὸν θεὸν φῶς καλεῖν εἶωθεν ἢ γραφῆ, μὴ παρὰ τοῦτο φαντάζου ἀσώματον εἶναι τὸ φῶς, ἐπειδὴ τὸ θεῖον ἀσώματον. Τοῖς γὰρ παρ' ἡμῶν φαιδρύτεροις τε καὶ καλλίστοις ὁ θεὸς ὀνομάζεται, οὐ ταῦτα τυγχάνων, ἀλλὰ πολὺ τε καὶ ἀμέτρως τούτων ὑπεραναβεβηκῶς τὴν οὐσίαν, ὅση τοῦ ποιῶντος πρὸς τὸ γινόμενον ὑπάρχει διαφορὰ.*

*Mosè testimonia che la luce è corpo. Infatti, nella creazione dei corpi enumerò (la luce), dopo la costituzione di cielo e terra, registrando che la prima voce di Dio fu il "Sia luce". Se appunto la scrittura è solita a chiamare luce "Dio", non per questo sia immaginato che la luce è incorporea, perché il divino è incorporeo. Infatti, "Dio" è da noi annoverato tra quanto è più brillante e più bello, non perché lo sia, ma in modo che va di molto oltre la sostanza di questi, e senza misura, quanta è la differenza tra il creatore e il generato.*<sup>1497</sup>

Sebbene questa volta i manichei non siano citati specificatamente in merito all'esegesi biblica, l'utilizzo che ne viene fatto nel testo è di un certo interesse; afferma, infatti, che la luce è creazione di Dio, e non Dio stesso (distinzione che per Giovanni si pone sul piano della corporalità del creato a confronto con l'incorporeità del creatore). Come si era detto per l'uso di Gen. 1:2, abbiamo diverse testimonianze nel *corpus* antimanicheo di Agostino dell'uso da parte dei manichei di Gen. 1:3. Nel *De Genesi*

<sup>1494</sup> Sulla corporeità della luce nella filosofia antica, si veda il commento con frammenti scelti in R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, vol. 2: *Physics*, London, Duckworth, 2006, pp. 274-284.

<sup>1495</sup> Bennett, *The Physics*, pp. 29-21; si veda anche Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, vol. 2, pp. 276-278, 297, 308-309.

<sup>1496</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 11, 176-179.

<sup>1497</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 11, 190-12, 198.

*contra Manichaeos*, Agostino sostiene che i manichei non sono soliti a criticare questo versetto, ma quello seguente (*Dio vide che la luce era cosa buona*), perché implicherebbe che Dio non sapesse cosa era la luce e cosa era il bene<sup>1498</sup>. A ogni modo, in opere successive<sup>1499</sup>, Agostino riformula questo tema: ad esempio nel *Contra Adimantum*, la critica non riguarda la creazione della luce in sé, bensì all'assenza di Gesù all'interno della creazione di essa, in contrapposizione al testo evangelico, che lo include (ad esempio, Gv. 1:10)<sup>1500</sup>. Stando ad Agostino, sembra infatti che i manichei distinguano tra diversi tipi di luci. Nel *Contra Faustum*, abbiamo un'informazione simile a quella osservata sopra: il vescovo manicheo pone una distinzione tra la luce "inaccessibile", e la luce "visibile", associando quest'ultima alla figura di Gesù:

*... sed Patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat (cfr. 1 Tm. 6:16): Filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere; ...*

*ma crediamo anche che il Padre dimori nella luce somma e principale, che Paolo in altro modo chiama "inaccessibile". Il Figlio, invece, crediamo che risieda in questa seconda e visibile luce ...*<sup>1501</sup>

La figura di Gesù, poche righe dopo il passo appena riportato, è localizzata sul sole e sulla luna. Informazioni simili si ritrovano anche nell'opera *Contra adversarium legis et prophetarum*<sup>1502</sup>, in cui la luce viene distinta in una forma spirituale e una corporea<sup>1503</sup>.

In ambito greco, abbiamo informazioni paragonabili al *corpus* agostiniano; Teodoreto menziona credenze manichee sull'identificazione di Gesù con il sole, dimostrata dall'evento fisico dell'eclisse verificatasi al momento della crocifissione<sup>1504</sup>. Allo stesso modo, i *Capita VII* identificano ripetute volte la figura di Gesù con il sole<sup>1505</sup>.

<sup>1498</sup> Agostino, *Gen. c. Man.* I, 8, 13 (ed. Carrozzi, p. 76).

<sup>1499</sup> Per la cronologia delle opere antimanichee di Agostino, si veda J. van Oort, *Manichaean Christians in Augustine's Life and Work*, in "Church History and Religious Culture", 90/4 (2010), pp. 505-546.

<sup>1500</sup> Agostino, *c. Adim.* 1 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 107).

<sup>1501</sup> Agostino, *c. Faust.* XX, 2 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 396-397).

<sup>1502</sup> Sul carattere manicheo dell'avversario, si veda J. K. Coyle, *Revisiting the Adversary in Augustine's Contra adversarium legis et prophetarum*, in J. K. Coyle (a c.), *Manichaeism and Its Legacy* pp. 297-306.

<sup>1503</sup> Agostino, *c. adv. leg.* I, 12, 16 (ed. Falcioni, pp. 256-258).

<sup>1504</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380A-B).

<sup>1505</sup> Si vedano i commenti appositivi negli anatemi V e VI dei *Capita VII*.



Nonostante ciò, al di là dell'associazione tra Gesù e il sole, all'interno dell'eresiologia greca non si trovano tracce delle "diverse luci" esposte in Agostino, nemmeno esempi espliciti di esegesi manichea riguardo a Gen. 1:3<sup>1506</sup>. Le principali fonti greche (*Acta*, Epifanio, Tito, Teodoreto, *Capita VII*) non approfondiscono il tema; anzi, nell'esposizione del mito primordiale manicheo, l'osservazione della luce divina da parte della materia è uno dei passaggi fondamentali<sup>1507</sup>. In questo senso Tito di Bostra sottolinea l'incongruenza della prospettiva che vede Dio come una luce osservabile:

*Ἐπειτα θεοῦ μὲν ἐστὶ φῶς αἰσθητὸν δημιουργήμα, αὐτὸς δὲ φῶς ἂν εἴη νοητὸν, οὐκ αἰσθητὸν. Εἶδεν οὖν ἢ κακία, φησί, τὸ φῶς τοῦ ἀγαθοῦ. Εἰ μὲν τὸ αἰσθητὸν φῶς, οὐπω κόσμος οὔτε γένεσις κόσμου, πῶς εἶδε τὸ μηδέπω γεγενημένον;*

*Se la luce sensibile è creazione di Dio, lui stesso sarebbe luce intelligibile, non sensibile. Dunque la malvagità, dicono, vide la luce del bene. Se la luce è qualcosa di sensibile, non esistendo ancora cosmo né genesi del cosmo, come poté vedere ciò che non era ancora stato creato?*<sup>1508</sup>

D'altro canto, nel rifiuto di Giovanni non c'è nulla di tutto ciò: né esegesi manichea del versetto, né differenziazione tra le luci, né argomentazione intorno al mito manicheo. Giovanni inizia la sua digressione sulla luce e la sua corporeità a partire dall'identificazione fondatrice tra Dio e la luce, e l'utilizzo di Gen. 1:3 a questo punto diventa solo un rinforzo esegetico. L'idea sembra più orientata verso la prosecuzione di una propria e originale esegesi del passo quanto verso il rifiuto di qualsivoglia argomento manicheo.

## LA CONTRARIETÀ E IL DUALISMO MANICHEO

Finita la digressione sulla luce e le tenebre, Giovanni dedica i punti seguenti (13-16) agli ultimi attributi assegnati dai manichei ai loro Principi. Essi sono identificati con il bene e con il male, e il rapporto tra di loro è di contrarietà:

*Φασὶ γὰρ τὸ ἀγαθὸν τε καὶ κακὸν ἀγενήτως ὑπάρχειν, ἀλλήλοις ἐναντία καὶ οὐδαμῶς συμβῆναι δυνάμενα· ...*

---

<sup>1506</sup> Per riferimenti ai primi passi della *Genesi* negli scritti manichei e antimanichei, si rimanda a Pedersen et al., *The Old Testament*, pp. 1-4.

<sup>1507</sup> Su questo, si veda anatema I dei *Capita VII*, e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito del mito primordiale manicheo.

<sup>1508</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 23,1-5; l'argomento è riproposto in Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 168,14-22).

*Dicono infatti che il bene e anche il male esistono ingeneratamente, essendo contrari l'uno con l'altro e non potendo in nessun modo incontrarsi.*<sup>1509</sup>

Questa proposizione manichea permette a Giovanni iniziare la sua digressione sul bene e il male, partendo da alcune premesse filosofiche. *In primis*, troviamo un'affermazione ontologica: il bene e il male sono qualità, non sostanze, e la contrarietà delle qualità unicamente si può rilevare nelle entità generate (ή γὰρ τῶν ποιότητων ἐναντιότης ἐν τοῖς γενητοῖς, οὐκ ἐν τοῖς ἀγενήτοις γνωρίζεται)<sup>1510</sup>. A sua volta, i generati evolvono in diversi modi: concretamente, la virtù e la malvagità avvengono attraverso la volontarietà e l'attività dell'anima (αὐθαιρέτως δὲ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργείας, ἄς ἀρετὴν τε καὶ κακίαν ὀνομάζειν εἰώθαμεν)<sup>1511</sup>. Solo in Dio il bene è sostanziale<sup>1512</sup>: se la materia fosse ingenerata sarebbe pari a Dio e dunque necessariamente buona<sup>1513</sup>. Giovanni prosegue nella sua argomentazione restando fermo sulla malvagità della materia, punto paradossale nel mito primordiale manicheo, in cui la materia viene descritta come ricettiva del bene:

*Πῶς δ' ἂν εἴη φύσει κακὸν ἢ ὕλη, εἰ δέχεται τὸ κοσμεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ; Εἰ μὲν γὰρ ἐφιεμένη κοσμεῖται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἔστι τις ἐν αὐτῇ τοῦ ἀγαθοῦ ἔφεσις καὶ οὐκ ἂν εἴη ἀμιγῶς κακὴ ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφιεμένη.*

*Come potrebbe essere la materia malvagia per natura, se accoglie l'essere ordinato da parte del bene? Se infatti si lascia volontariamente ordinare da Dio, c'è in essa qualche desiderio del bene, e non potrebbe essere puramente malvagia se ha desiderio del bene.*<sup>1514</sup>

---

<sup>1509</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 13,210-211; si compari, per esempio, con Tito di Bostra, *c. Man.* I, 6,2-4: ... ἀγαθὸν καὶ πονηρὸν ἐν τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ.

<sup>1510</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 13,213-214 (già menzionato nel punto 8,130-132): la concezione si riconnette ancora alla tradizione filosofica aristotelica (si veda per esempio *De caelo* I, 3, 270a21-22: ὀρθῶς ἔοικεν ἡ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά). Per esempi d'uso negli *antimanichaica* precedenti, si veda Tito di Bostra, *c. Man.* I, 13,60-61: Διόπερ παντάπασιν ἀδύνατον ἀγένητον ἀγενήτῳ ἐναντίον εἶναι.

<sup>1511</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 13,216-220; questo punto sarà commentato ulteriormente in *hom.* II 17,273-275; su questo tema nelle polemiche antimanichee, si veda N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin: A historical and critical study being eight lectures delivered before the University of Oxford, in the year 1924, on the foundation of the Rev. John Bampton, canon of Salisbury*, London, Longsman – Green & Co., 1927, pp. 274-276; Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 344-346; ma soprattutto Stroumsa, Stroumsa, *Some Themes*, pp. 47-56. Per alcuni esempi della stessa tematica negli *antimanichaica*, si veda Tito di Bostra, *c. Man.* I, 29, II, 6-8, IV, 45; *Disp. Phot.* II (PG 88,544A-B); [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 5,21-13,76; e l'anatema VI dei *Capita VII*, dove si troverà un piccolo commento sulla questione.

<sup>1512</sup> I diversi tipi di bene saranno trattati più avanti, in *Adv. Man. hom.* II, 2,19-25.

<sup>1513</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 13,221-223.

<sup>1514</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 14,227-231.

Troviamo qua uno degli argomenti tra i più usati e noti della polemistica antimanichea: come può essere tale il male se porta in sé un desiderio di bene? Due principi autonomi e del tutto contrari non potrebbero mai essere attratti tra di loro, ancor meno unirsi. Questa posizione venne esposta fin dall'inizio della polemica antimanichea, come notiamo in Alessandro di Licopoli:

*Καὶ μὴν εἰ κακὸν ἡ ὕλη, πάντως πού εἰσιν αὐτῆς καὶ ὀρέξεις τοιαύται· ἔστι δὲ ἡ μὲν τοῦ κακοῦ ὀρέξις φαύλη, ἡ δὲ τοῦ καλοῦ πάνυ σπουδαία. Εἰ δὲ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ φωτὸς ἐπεθύμησεν ἡ ὕλη, οὐ φαύλη ἡ ἐπιθυμία· ...*

*E allora davvero se la materia (è) male, tali sono certamente anche le inclinazioni verso di essa. L'inclinazione verso il male è spregevole, mentre quella per il bene è eccellente. Se la materia bramò lo splendore e la luce, la sua bramosia non (fu) spregevole, ...*<sup>1515</sup>

Allo stesso modo, troviamo argomentazioni simili in Efrem<sup>1516</sup>, in Tito di Bostra<sup>1517</sup>, in Epifanio<sup>1518</sup>, nei *Capita VII*<sup>1519</sup>, in Simplicio di Cilicia<sup>1520</sup>, in Severo di Antiochia<sup>1521</sup> o nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1522</sup>, tra gli altri.

Gli ultimi due punti (15-16) sono dedicati ad approfondire le incongruenze della narrazione della contrarietà manichea rispetto alla filosofia greca: Giovanni parte dall'affermazione aristotelica che pone l'impossibilità dell'opposizione assoluta (οὐδεμία γὰρ ἀντίθεσις ἐξ ὄλων ἐναντίων ἀντίκειται)<sup>1523</sup>, vista la necessità di un punto di contatto comune (κοινός) per poter stabilire un paragone (riportando il classico esempio del bianco e il nero, contrari in quanto massimi opposti all'interno dello stesso *genus*)<sup>1524</sup>. La seconda premessa aristotelica è che le sostanze siano ricettive delle contrarietà, anche se di per sé esse non hanno contrari<sup>1525</sup>. Applicando queste premesse alle definizioni manichee di Dio

<sup>1515</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IX (ed. Brinkmann, p. 15,9-13).

<sup>1516</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, pp. 55,10-13 = Reeves, fr. 23).

<sup>1517</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 24,1-10.

<sup>1518</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 7 (ed. Holl, vol. III, pp. 36,23-37,3)

<sup>1519</sup> Si veda l'anatema I dei *Capita VII*.

<sup>1520</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,69-72.

<sup>1521</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 160,8-13).

<sup>1522</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,17-18, 59,254-259.

<sup>1523</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 15,242-243.

<sup>1524</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 15,243-246; si veda, per esempio, Aristotele, *Categoriae* 6, 6a17-18: τὰ γὰρ πλείστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται (anche in *Categoriae* 5, 4a10-22; *Metaphysica* X, 4, 1055a17-30, etc.). Per esempi dello stesso argomento tra gli *antimanichaica*, si veda, per esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 13,15-18; Simplicio, *in Epict.* XXXV,13-14.

<sup>1525</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 16,253-257 (anche in *hom.* II, 5,69-70); su questo tema, si veda, per esempio, Aristotele, *Categoriae* 5, 3b24ff: Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι ....

e della materia sopracitate (viventi, buono e malvagio, principi e ingenerati), ognuna di esse viene ridotta all'assurdo<sup>1526</sup>.

## CONCLUSIONE E POLEMICA

Infine, il testo termina con un paragrafo conclusivo (17) che paradossalmente, è il più interessante nella nostra ottica, poiché enumera una serie di questioni e termini specifici della mitologia manichea:

*Τὴν γὰρ τῆς ὕλης ἀταξίαν πρὸς ἑαυτὴν καὶ ὅσα περὶ τοὺς ἰδρωτάς τῆς ὕλης ἐμυθολόγησεν, ἐκεῖθεν τοὺς ὑετοὺς τοῖς ἐπὶ γῆς καταρρήγνυσθαι φάσκων, ...*

*Infatti, favoleggiò sul disordine della materia in relazione a sé stessa, e su quanto riguarda i sudori della materia, affermando che di là vengono le piogge che cadono su ciò che si trova sulla terra, ...*<sup>1527</sup>

Innanzitutto, ritroviamo il concetto di ἀταξία (disordine), intimamente legato allo stato originale della materia. Come abbiamo già osservato<sup>1528</sup>, questo concetto, oltre ad Alessandro di Licopoli<sup>1529</sup>, trova riscontro nell'opera di Tito di Bostra (dove l'ἀταξία è il concetto fondamentale per la definizione manichea di materia)<sup>1530</sup>, e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1531</sup>, testo che, come vedremo, mostra una dipendenza diretta da Tito. Questa informazione si aggiunge ad altri aspetti tecnici specificamente manichei, come l'inghiottimento (κατάποσις) o la mescolanza (σύγκρασις), già citati precedentemente. Sebbene i termini siano conosciuti da alcune fonti<sup>1532</sup>, la comparsa di queste tre parole chiave del mito primordiale manicheo (ἀταξία, σύγκρασις, κατάποσις),

---

<sup>1526</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 15,238-240,250-251,255-259,259-266,rispettivamente. In questi due ultimi attributi, Giovanni aggiunge l'argomento che l'essere ingenerato sarebbe il vero Principio. Se infatti non avessero in comune questo attributo, allora o il bene o il male sarebbero l'unico Principio ingenerato (e non entrambi).

<sup>1527</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 17,268-270.

<sup>1528</sup> Si veda l'anatema I dei *Capita VII*, a proposito del mito primordiale manicheo.

<sup>1529</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 5,7-8); sulla veridicità della testimonianza di Alessandro circa questa credenza manichea, si veda van Oort, *Was Julian Right?*, pp. 120-122; id., *The Platonist Philosopher*, pp. 88-89. La linea argomentale manichea trova anche echi in alcuni racconti gnostici sulla creazione del mondo. Si veda, per esempio, il NHC II, 5, 7 (99,19-22), dove la materia è emessa dalle tenebre, trovandosi inizialmente in mezzo al caos (ed. e trad. Layton, p. 33): *matter came into being out of shadow and was projected apart. And it (viz., matter) did not depart from chaos; rather, matter was in chaos, 'being in a part of it'*.

<sup>1530</sup> Si veda, per esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 18,1: Ἠτάκται γὰρ, φησίν, ἡ ὕλη ποτέ; anche I, 40,9-10: Εὐδηλον ὡς αὐθις ἡ ὕλη, πρὸς τὴν φυσικὴν ἀταξίαν ἐπανήξει.

<sup>1531</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,9-12.

<sup>1532</sup> Si veda il commento all'anatema I dei *Capita VII* e il commento alla *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito del mito primordiale manicheo.

e in maniera speciale del concetto di disordine, si ritrova solamente nel *Contra Manichaeos* di Tito e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso: si stabilisce dunque un rapporto chiaro tra le *Homiliae* e gli altri due testi<sup>1533</sup>.

Oltre al disordine, si aggiunge un'altra informazione interessante, ossia l'origine della pioggia come sudore degli arconti. Questo mito, ben attestato nelle fonti manichee occidentali<sup>1534</sup> e orientali<sup>1535</sup>, trova spazio anche nella tradizione antimanichea in lingua greca. Negli *Acta Archelai* (e in Epifanio) il mito appare con questa formulazione: una vergine di nome Ὠραία, nell'atto di sedurre e rubare agli arconti la luce che essi avevano inghiottito, adotta delle forme maschili e femminili, producendo eccitazione sessuale nel Grande Arconte, che inizia a sudare nel tentativo di rincorrerla, generando così la pioggia<sup>1536</sup>. In Cirillo di Gerusalemme la pioggia è prodotta dai sudori di un bel giovane (νεανίσκος) che insegue una bella vergine (παρθένος), in un racconto che sembra aver confuso le figure degli arconti con la figura maschile che adotta la Vergine per sedurla<sup>1537</sup>. In Tito di Bostra, è specificato semplicemente che il sudore degli arconti è all'origine delle piogge (ἰδρῶτές εἰσι τῶν ἀρχόντων τῆς ὕλης)<sup>1538</sup> o, in un altro caso, che i sudori siano il prodotto degli arconti della materia innamorati (τῶν ἀρχόντων τῆς ὕλης ἐρωτιόντων πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεις)<sup>1539</sup>. In Teodoreto, c'è una figura conosciuta come la Figlia della Luce (assimilabile alla Vergine), che è inseguita dagli arconti, e dai sudori conseguenti ha origine la pioggia<sup>1540</sup>. Nei *Capita VII*, a partire dai sudori degli arconti, il Demiurgo crea i mari<sup>1541</sup>.

Inoltre, l'*Homilia* adotta uno sguardo più polemico verso i manichei, riportando ancora una famosa accusa contro di loro, riguardo alla pratica dell'astinenza:

Φεύγετε τοίνυν, ἀγαπητοί, τοὺς εἰσδεδεγμένους τοῦ Μάνεντος τὴν σηπεδόνα, οἱ πολλάκις ὠχρότητι σώματος τὸ δοκεῖν ἐγκρατεῖς εἶναι θηρώμενοι, ...

---

<sup>1533</sup> Sul rapporto tra la *Disputatio* e Tito in questo punto, si veda Bennett, *The Conversation*, p. 39.

<sup>1534</sup> Per esempio *1Ke.* 95 (240,13-244,20).

<sup>1535</sup> Su questo tema, si veda Boyce, *Sadwēs*; Panaino, *Sadwēs*.

<sup>1536</sup> [Egemonio], *Arch.* IX, 1-3 (ed. Beeson, pp. 13,15-14,10) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 27, 1-3 (Holl, vol. III, pp. 60,13-62,5).

<sup>1537</sup> Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* VI, 34 (ed. Reischl, Rupp, vol. I, p. 204).

<sup>1538</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,51-52.

<sup>1539</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 56,2-3.

<sup>1540</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* V, 10 (PG 83,488B).

<sup>1541</sup> Si veda l'anatema III dei *Capita VII*, a proposito della figura del Demiurgo (sezione "Le figure mitologiche").

*Sfuggite dunque, cari, quelli che hanno accettato la cancrena di Mani, che spesso cercano di sembrare d'essere praticanti della continenza con pallore di corpo*  
...<sup>1542</sup>

Questa è una delle accuse antimanichee più comuni all'eresiologia: l'astinenza sessuale e alimentare sono pratiche ben attestate all'interno del manicheismo, e sono regolate in diversi codici disciplinari specifici per gli uditori e per gli eletti<sup>1543</sup>. Per quanto riguarda la condotta degli eletti, il codice denominato *Tre Sigilli*<sup>1544</sup> (conservato anche in fonti antimanichee<sup>1545</sup>) è un ottimo esempio; possediamo inoltre diversi riferimenti testuali che riguardano le privazioni che dovevano essere praticate dagli uditori<sup>1546</sup>. Sebbene i dettagli di queste pratiche non siano pervenuti nell'eresiologia in lingua greca, è ovvio che un aspetto tanto visibile come le norme sulla disciplina fisica siano state raccolte fin dall'inizio della tradizione antimanichea, come la lettera del *P. Rylands* 469<sup>1547</sup>, Alessandro di Licopoli<sup>1548</sup>, gli *Acta Archelai*<sup>1549</sup>, Tito di Bostra<sup>1550</sup> o i *Capita VII*<sup>1551</sup>, tra gli altri. Infine l'*Homilia* conclude il piccolo *excursus* polemico con due citazioni bibliche: un'allusione a Mt. 7:15 (*Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci*)<sup>1552</sup>, e la citazione di 1 Cor. 15:33 (*Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi*)<sup>1553</sup>.

Questo punto finale è interessante, non solo per quello che Giovanni dimostra di conoscere, ma anche per il fatto che non si occupa di espandere e commentare le credenze manichee che raccoglie. La conclusione *ex abrupto* che chiude la digressione polemica mostra l'autentico interesse del testo: confrontare il dualismo manicheo con le nozioni

---

<sup>1542</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 17,271-273.

<sup>1543</sup> Su questo tema, si rimanda a Lieu, *Precept and Practice*, pp. 167-169; Beduhn, *The Manichaean Body*, pp. 32-45; Tardieu, *Manichaeism*, pp. 63-67.

<sup>1544</sup> Si veda *1Ke.* 80 (192,4-13).

<sup>1545</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 10, 19 (ed. Alici, Pieretti, p. 136); al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 208.

<sup>1546</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 18, 65 (ed. Alici, Pieretti, pp. 184-186). Si veda anche *c. Faust.* XXX, 6 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 688-690); Bīrūnī, *Āthār*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 212

<sup>1547</sup> *Epistula anonima* (ed. Roberts, vol. III, p. 42,12-16).

<sup>1548</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IV (ed. Brinkmann, p. 7,19-25)

<sup>1549</sup> [Egemonio], *Arch.* XXXIX, 4-5 (ed. Beeson, p. 57,19-29).

<sup>1550</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 112-113.

<sup>1551</sup> Anatema VII, a proposito delle pratiche "dell'astensione", dove si troverà un piccolo commento alla questione.

<sup>1552</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 17,275-276: κωδίῳ προβάτου τὸν ἔνδοθεν λύκον ὑποκρυπτόμενοι ἐπεισπηδῶσι ...; l'uso di questa citazione si ritrova in altri *antimanichaica* precedenti, come per esempio Serapione di Thmuis, *c. Man.* I,8, 10 e III,10; Tito di Bostra, *c. Man.* III, 1,20-22 e IV, 4,4-5.

<sup>1553</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 17,278-279: Φθείρουσιν ἦθη χρηστὰ ὀμίλια κακάι

elementari che provenivano dalla tradizione filosofica, allo scopo di dimostrare che il mondo è creato da un solo Principio, Dio (ἕνα τὸν τοῦ παντὸς δημιουργὸν ἀνακηρυττέω, ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποιηκότα)<sup>1554</sup>. Scopo ulteriore del testo è mettere insieme queste nozioni filosofiche con il racconto della *Genesi*. Il manicheo, nell'*Homilia*, non sembra tanto un nemico reale, quanto più un pretesto che serve per approfondire e spiegare una serie di precetti filosofici a partire dalla descrizione manichea dei due Principi (Dio / materia, luce / tenebre, bene / male, ingenerati e contrari). Come vedremo, il carattere pedagogico sarà ulteriormente rinforzato nell'*Homilia II*.

---

<sup>1554</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 17,282-283.

## ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIA II

### IL BENE, IL MALE E IL COSMO MATERIALE

L'introduzione di questa *Homilia* è affidata a una serie di approfondimenti (1-7) sui concetti di bene e male, nonché del loro rapporto con il mondo materiale. Giovanni inizia chiarendo quale sarà l'obiettivo generale: spiegare cosa sia il male e da dove provenga (τί τέ ἐστι τὸ κακὸν καὶ πόθεν ἐστίν). Per poter però definire il male, prima è necessario esplicitare cosa sia il bene e il bello; in piena continuità con il suo stile pedagogico, Giovanni fornisce in prima battuta la definizione di "bello":

*Καὶ καλὸν μὲν ἐστὶ τὸ συμμετρία μελῶν εὐηρμοσμένον καὶ ἀνελλιπῶς ἔχον πρὸς ὃ γεγένηται ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος.*

*E bello è quello che è stato armonizzato tramite la simmetria delle parti e che non manca di nulla in relazione a quello che è stato generato per opera del creatore.<sup>1555</sup>*

In questo caso la definizione è direttamente collegata all'esegesi biblica, e non a una digressione filosofica. Nell'*Homilia* precedente le definizioni manichee erano confrontate con la *Genesi*, in un'ottica di difesa dell'*Hexaemeron* dalle interpretazioni manichee. Questa tendenza si consoliderà nel corso dell'*Homilia* II, in particolare per quanto riguarda la difesa della bellezza e della bontà del cosmo, e la creazione tutta ad opera di Dio, citando subito il versetto di Gen. 1:31:

*Καὶ εἶδεν ὁ θεὸς πάντα ὅσα ἐποίησε καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν (Gen. 1:31), συμπεριλαβὼν τοῖς αἰσθητοῖς τῶν ἀσωμάτων τὴν ποιήσιν. Μετὰ γὰρ τὴν ἀνθρώπου δημιουργίαν, τὴν ἐκ ψυχῆς νοεραῖς καὶ σώματος συνεστῶσαν, τοῦτό φησι Μωϋσῆς.*

*"E vide Dio tutto quanto fece ed ecco che era molto bello", includendo la generazione degli incorporei alle cose sensibili. Infatti, dopo la creazione dell'uomo, costituita da anima intellettuale e corpo, questo dice Mosè.<sup>1556</sup>*

Nelle fonti di cui disponiamo non troviamo attestazione di un uso manicheo di Gen. 1:31, quanto piuttosto da parte dei polemisti cristiani, che utilizzano il versetto in cui si elogia la bellezza della creazione: Agostino esorta i manichei ad ammirare la creazione a

<sup>1555</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 1,11-12.

<sup>1556</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 1,15-19.



partire da questo versetto<sup>1557</sup>, e come lui Epifanio<sup>1558</sup> o Tito di Bostra<sup>1559</sup>, tra gli altri. Anche nel libro VII del *De opificio mundi* di Giovanni Filopono, nei suoi capitoli dedicati ai manichei, si può trovare il legame tra il versetto biblico e la domanda “da dove vengono i mali?”:

*Πῶς λύομεν τὸ ἀπορούμενον, ὡς εἰ πάντα καλὰ λίαν, πόθεν τὰ κακά· καὶ κατὰ Μανιχαίων ἐν ἐπιδρομῇ ...*

*Come sciogliamo l'aporia: “se ogni cosa è molto bella, da dove vengono i mali”. E in accenno, contro i manichei ...<sup>1560</sup>*

Spiegata la premessa, Giovanni procede chiarendo il rapporto tra la creazione, Dio, e il bene attraverso gli attributi di Egli:

*Τὸ δὲ ἀγαθὸν διττὸν ἐστὶ τῆ σημασίᾳ. Καὶ ἐπὶ μὲν θεοῦ τὸ ἀγαθὸν οὐσία τυγχάνει· ἀγένητος γὰρ ὢν ὁ θεὸς πάντα ὅσα κέκτεται οὐσιωδῶς ἔχει καὶ οὐδὲν ὕστερον αὐτῷ ἐπιγίνεται ὃ μὴ αἰεὶ ἦν ἐν αὐτῷ. Διὰ τοῦτο, ἐπεὶ ἀσχημάτιστος ἦν ὁ θεός, αἰεὶ ἀσχημάτιστος ἔσται· καὶ ἐπειδὴ ἄποιος ἦν, αἰεὶ ἄποιος ἔσται· καὶ ἐπειδὴ παντοκράτωρ ἐστίν, αἰεὶ παντοκράτωρ ἦν· καὶ ἐπειδὴ δημιουργός ἐστιν, αἰεὶ δημιουργὸς ὑπάρχει, ...*

*Il bene è doppio in significato. E riguardo a Dio il bene è sostanza: infatti, essendo Dio ingenerato, tutto quanto possiede lo ha sostanzialmente, e niente viene dopo a lui che non fosse eternamente in lui. Per questo, dato che Dio era informe, sarà sempre informe; e dato che era privo di qualità, sarà privo di qualità; e dato che è onnipotente, era eternamente onnipotente; e dato che è demiurgo, è demiurgo per sempre, ...<sup>1561</sup>*

Dio è eterno e, in conseguenza, possiede anche altre caratteristiche decisive: egli non è relativo a nessuna cosa (ἄσχετος), è autosufficiente (αὐτάρκης) e soprattutto, porta a compimento sé stesso (αὐτὸ ἑαυτοῦ συμπληρωτικόν), senza necessità di qualche fattore esterno (ἐν οὐδεμιᾷ σχέσει τῆ πρὸς τὰ ἔξωθεν)<sup>1562</sup>: tutte le cose in Dio sono sostanziali (οὐσιωδῶς ἔχει πάντα ὅσα)<sup>1563</sup>.

<sup>1557</sup> Agostino, *Gen. c. Man.* I, 21, 32 (ed. Carrozzì, pp. 100-102).

<sup>1558</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 18, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 41,13-14).

<sup>1559</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 84,16-17.

<sup>1560</sup> Filopono, *Opif.* VII, 10 (ed. Reichardt, p. 299,20-22).

<sup>1561</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 2,19-25.

<sup>1562</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 5,29-32.

<sup>1563</sup> Si veda anche la definizione data in *Adv. Man. hom.* II, 3,34-35 (Αἰ γὰρ συμπληρωτικαὶ τῶν οὐσιῶν δυνάμεις οὐκ ἐν τῆ πρὸς τὰ ἔξωθεν σχέσει τὸ εἶναι ἔχουσιν), e si compari con Filopono, *c. Procl.* IV, 11 (ed. Rabe, p. 83,9-11): οὐ γὰρ ἐν τῆ πρὸς τὰ ἔξω σχέσει αἱ συμπληρωτικαὶ τῶν οὐσιῶν δυνάμεις τὸ εἶναι ἔχουσιν.

Giovanni mette in evidenza in questo contesto la prima comparazione con le dottrine manichee, per farne risaltare le incongruenze: in particolare si concentra sulla loro concezione della materia come Principio. Poiché il mito manicheo descrive i suoi Principi come sostanze sensibili, corporee, composte, circoscritte nello spazio e alterabili, Giovanni rimarca l'incoerenza di questa concezione, che è tipica delle sostanze generate, ed è posta in relazione alla presunta ingenerazione della materia<sup>1564</sup>.

Oltre al bene di Dio esiste, tra le sostanze generate, un bene diverso: esso è un'attività (ἐνέργεια), condotta con successo (κατορθούμενον), la cui caratteristica principale è l'accidentalità (συμβεβηκός) e, in quanto accidentale, necessita che ci sia un soggetto su cui si possa verificare<sup>1565</sup>. Proprio a questo tipo di bene si oppone il male: procedendo nell'esposizione didascalica contenuta nell'*Homilia*, Giovanni pone tale punto fermo, menzionando a supporto una massima aristotelica sulla contrarietà, che era già comparsa nell'*Homilia* I, cioè le sostanze (e pertanto, il bene di Dio) non hanno un contrario (τῆ γὰρ οὐσία οὐδὲν ὅλως ἀντίκειται)<sup>1566</sup>.

Dopo aver chiarito questi aspetti, Giovanni inserisce una citazione manichea per mostrare un esempio di errore logico di base in merito alle concezioni di Dio, materia, bene, male e contrarietà:

*Τούτων οὕτως ἀποδεδειγμένων, πῶς οὐ βδελυκτέον τοὺς Μανιχαίους οἱ φασιν· Ἦν θεὸς καὶ ὄλη, ἀγαθὸν καὶ πονηρὸν ἐν τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ, ἀγένητά τε καὶ ζῶντα ἄμφω.*

*Dimostrato questo, come si potrebbero non aborrire i manichei, i quali dicono: C'era Dio e materia, buono e malvagio, opposizione massima in tutto, tanto che non hanno nulla in comune l'uno con l'altro, entrambi ingenerati e viventi.*<sup>1567</sup>

La citazione sopraindicata è una ripresa letterale di Tito di Bostra, per evidenziare ancora di più la dipendenza evidente delle *Homiliae* rispetto questa fonte:

*ἦν θεὸς καὶ ὄλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ πονηρὸν ἐν τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ, ἀγένητά τε καὶ ζῶντα ἄμφω.*

<sup>1564</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 4,49-56; sulla materia composta dei manichei si rimanda la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito delle caratteristiche della materia secondo i manichei; anche Bennett, *The Invention*.

<sup>1565</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 5,57-61. Giovanni menziona qui i concetti di accidente separabile (χωριστόν) e inseparabile (ἀχώριστον), divisione tipicamente porfiriana; sui due tipi di accidenti, si veda *Isagoge*, V, 1-3 (ed. de Libera, *Segonds*, p. 15).

<sup>1566</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 5,69-70 (anche in *hom.* I, 16,253-257); su questo tema, si veda Aristotele, *Categoriae*, 5, 3b24ff: Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι ....

<sup>1567</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 6,73-76.

***C'era Dio e materia, luce e tenebra, buono e malvagio, opposizione massima in tutto tanto che non hanno nulla in comune l'uno con l'altro, entrambi ingenerati e viventi.***<sup>1568</sup>

Il procedimento adottato da Giovanni è il contrasto progressivo delle affermazioni manichee utilizzando nozioni di base del pensiero aristotelico, per segnalare gli errori e le contraddizioni contenuti nella dottrina di Mani. *In primis* sarà analizzata l'incongruenza della definizione di Dio e la materia come contrari (έν τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία) e allo stesso tempo senza nulla in comune (ὡς κατὰ μηδέν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ), dato che l'opposizione dei contrari si può rilevare solamente tra componenti dello stesso *genus*<sup>1569</sup>. Giovanni utilizza, in questo contesto, altra massima, non menzionata nell'*Homilia* I: i contrari infatti sarebbero distruttivi (ἀναιρετικά) l'uno dell'altro, e non potrebbero agire nello stesso tempo<sup>1570</sup>.

È precisamente la contrarietà tra il Dio e la materia dei manichei a permettere la seguente digressione, partendo da due scenari ipotetici che verranno ridotti all'assurdo. Nel primo scenario, viene ipotizzata la contrarietà diretta (ἄμεσα), che renderebbe impossibile l'unione dei contrari; eppure ciò permette di notare una serie di concetti già visti in precedenza riguardo alla conoscenza dei dogmi manichei:

*7. Ἄλλως τε τὰ ἐναντία ἢ ἄμεσά ἐστίν ἢ ἔμμεσα. Τὰ ἄμεσα κρᾶσιν οὐκ ἐπιδέχεται, ἀλλὰ μᾶλλον ἀλλήλων ἐστὶν ἀναιρετικά, οἷον τάξις καὶ ἀταξία, ἄρτιος ἀριθμὸς καὶ περιττός.*

*E diversamente gli opposti sono o diretti o intermedi. Quelli diretti non ricevono fusione, ma piuttosto sono reciprocamente distruttivi, proprio come ordine e disordine, numero pari e dispari.*<sup>1571</sup>

---

<sup>1568</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 6,2-5; la stessa citazione si trova in Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 36,3-4) senza la parte finale (ἀγένητά τε καὶ ζῶντα ἄμφω); si veda anche Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 150,8-10).

<sup>1569</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 6,80-82: πῶς ὅλως ἐναντία ἔσται ἀλλήλοις κοινωνοῦντα κατὰ μηδέν; Ἴδιον γὰρ τῶν ἐναντίων κοινωνεῖν ἀλλήλοις κατὰ τὸ γένος, ... (anche in *hom.* I, 15,243-246); su questo tema, si veda Aristotele, *Categoriae* 6, 6a17-18: τὰ γὰρ πλείστον ἀλλήλων διεσθηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται (anche in *Categoriae* 5, 4a10-22; *Metaphysica* X, 4, 1055a17-30, etc.). Per esempi dello stesso argomento negli *antimanichaica*, si veda Tito di Bostra, *c. Man.* I, 13,15-18; Simplicio, *in Epict.* XXXV,13-14.

<sup>1570</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 6,86-93; sulla distruttività dei contrari si veda, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a21-22: φθαρτικά γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία (anche in *Ethica Eudemia* VIII, 2, 1235b5-6; *Metaphysica* XIV, 4, 1092a2-3, etc.)

<sup>1571</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 7,93-95.

L'*Homilia* dimostra, come nella precedente<sup>1572</sup>, la familiarità di Giovanni con i termini tecnici del manicheismo: κρᾶσις e ἀταξία. Il termine κρᾶσις o i suoi derivati trovano riscontro nelle stesse fonti manichee<sup>1573</sup>, e in una gran quantità di fonti antimanichee in lingua greca<sup>1574</sup>. L'ἀταξία, come già visto, occupa un ruolo cardinale nella definizione manichea della materia che ritroviamo in Tito di Bostra<sup>1575</sup>. Nel resto della tradizione cristiana in greco è invece particolarmente rara; tra IV e VI secolo è attestata solo nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1576</sup>, escluse le *Homiliae*.

Infine, viene ipotizzata la possibilità di una differenza intermedia (ἔμμεσα) e non diretta<sup>1577</sup>. In questo caso però sarebbe necessaria una terza entità tra i due soggetti, anch'essa ingenerata (ἔσται τι διὰ μέσου τούτων ἕτερον παρὰ ταῦτα καὶ λοιπὸν τρίτον ἀγένητον); questa possibilità permette all'autore di argomentare la debolezza del dualismo manicheo ipotizzando molteplici principi. Quest'argomentazione è ampiamente sviluppata in quasi tutti gli scrittori e le opere antimanichee: Alessandro di Licopoli<sup>1578</sup>, gli *Acta Archelai*<sup>1579</sup>, Epifanio<sup>1580</sup>, Tito di Bostra<sup>1581</sup>, Severo di Antiochia<sup>1582</sup>, la *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1583</sup>, la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1584</sup> o l'*excursus* antimanicheo di Simplicio<sup>1585</sup>, tra gli altri.

Con la ripresa della citazione di Tito e dell'argomentazione appena commentata, le *Homiliae* concludono l'analisi di tutte le caratteristiche dei Principi manichei (contrari, bene e male, luce e tenebra, Dio e materia, ingenerati, principi). Segue una serie di digressioni sulla genesi del mondo e dell'uomo, svolte con argomenti molto meno specifici e non necessariamente legati alla Religione della luce.

<sup>1572</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 4,55-61, 17,268-270.

<sup>1573</sup> CMC 65,12-21.

<sup>1574</sup> Si rimanda agli esempi riportati nell'*Homilia* I, a proposito del termine σύγκρασις; si veda anche Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377D, 380B) per l'uso del termine κρᾶσις (v. κεράννουμι).

<sup>1575</sup> Si veda, per esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 18,1: Ἠτάκται γάρ, φησίν, ἡ ὕλη ποτέ; anche I, 40,9-10: Εὐδηλον ὡς αὐθις ἡ ὕλη, πρὸς τὴν φυσικὴν ἀταξίαν ἐπανήξει. In precedenza, il termine era stato riportato da Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 5,7-8)

<sup>1576</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,9-12.

<sup>1577</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 7,100-101; sulla distinzione tra le contrarietà dirette e indirette, essa è, di nuovo, largamente attestata in Aristotele (ad esempio, *Categoriae* 10, 11b37-12a25).

<sup>1578</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VII (ed. Brinkmann, p. 13,3-10).

<sup>1579</sup> [Egemonio], *Arch.* XXVI, 2-XXVII, 2 (ed. Beeson, pp. 38,16-39,15).

<sup>1580</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 9 (ed. Holl, vol. III, p. 37,5-8).

<sup>1581</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 8,5-15, 9,1-4.

<sup>1582</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, pp. 150,17-152,6, 156,12-158,25).

<sup>1583</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B)

<sup>1584</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 64,325-339.

<sup>1585</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,58-62.

## LA CREAZIONE DEL COSMO

Infatti, Giovanni dedicherà i punti seguenti (8-13) alla creazione del cosmo e alla sua eternità, utilizzando affermazioni perlopiù vaghe e generali, non necessariamente identificabili con il manicheismo; a ogni modo viene inserita la tematica della creazione *ex nihilo*:

8. Ἀλλ' ἴσως φήσουσι· καὶ πῶς οἶόν τε ἐξ οὐκ ὄντων τι γεγονέναι; Οὐδὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων ὁράται γινόμενον. Πρὸς οὓς ἐστὶν εἰπεῖν· Πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ (Mt. 12:29), ἀλλὰ μόνον τοῖς ἐξ ἀνθρώπων γινομένοις ἐνορῶντες τὸ θεῖον εἶναι τοιοῦτον ὑπειλήφατε.

*Ma ugualmente diranno: e come è possibile che da ciò che non è sia generato qualcosa? Infatti, si vede che niente è generato da ciò che non è. Contro costoro si deve dire: "Sbagliate perché non conoscete la potenza di Dio", ma guardando solamente le cose generate dagli uomini supponete che il divino sia qualcosa di questo genere.*<sup>1586</sup>

Come si è visto in precedenza riguardo all'impossibilità di vedere in natura qualcosa che provenga *ex nihilo*, la medesima idea con la medesima giustificazione viene esposta da Fotino nella *Disputatio* contro Paolo il Persiano<sup>1587</sup>. È perfettamente logico infatti, difendere la creazione *ex nihilo* contro un rivale manicheo. I due principi dei manichei suppongono un rifiuto della teologia cristiana, vista la preesistenza della materia rispetto alla creazione stessa<sup>1588</sup>. A questo punto, Giovanni può introdurre una spiegazione sulle modalità dell'atto creativo: l'uomo crea *ex nihilo* la figura (σχῆμα) attraverso la tecnica (διὰ τῆς τέχνης); la natura crea *ex nihilo* la fusione e la sintesi degli elementi (κρᾶσις καὶ σύνθεσις), le differenti sostanze (διαφοραὶ οὐσίαι) e le forme (εἶδη)<sup>1589</sup>. Eppure in entrambi i casi è necessaria la presenza di entità preesistenti, alle quali applicare le creazioni (ἐν ὑποκειμένῳ μέντοι προϋπάρχοντι)<sup>1590</sup>; Dio, invece, superiore all'uomo e alla natura, crea a partire dall'assoluto non essere (ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμοῦ ὄντος). Il carattere generico di questa digressione si evince dal fatto che Giovanni Filopono, nella sua opera contro Proclo, utilizza la medesima argomentazione

<sup>1586</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8, 100-106.

<sup>1587</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>1588</sup> Sul concetto di *creatio ex nihilo* e le sue implicazioni nella filosofia cristiana, si rimanda allo studio di May, *Creatio ex nihilo*; Per l'analisi del concetto e le sue implicazioni nella polemica antimanichea, si veda Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine*, pp. 65-96, 217-231; anche Stroumsa, Stroumsa, *Aspects of Anti-Manichaean Polemics*, p. 44.

<sup>1589</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8, 106-115.

<sup>1590</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 9, 121-124.

(con somiglianze di vocabolario quasi letterali) che in questo caso troviamo applicata ai manichei per quanto riguarda la creazione del cosmo<sup>1591</sup>.

Le ragioni che testimoniano una differenza creativa sono anche di natura proporzionale: uomo e natura creano le parti, mentre Dio crea il tutto. La logica delle parti applicata alla creazione divina conduce necessariamente all'errore, come accade nel dogma manicheo sull'eternità della materia. Giovanni chiarisce questo punto con una citazione, ancora una volta generica, che incentra la conversazione sul rapporto tra le parti e il tutto (Εἰ γὰρ τοῖς μερικοῖς δημιουργήμασιν ἐνορῶντές φασιν· Ἐπεὶ οὐδεὶς δημιουργὸς ἄνευ ὕλης ποιεῖ ὁ θεὸς ἄνευ ὕλης οὐ ποιήσει)<sup>1592</sup>. Da questa premessa si sviluppano una serie di conclusioni paradossali: se infatti la tecnica umana e naturale creano a partire da entità preesistenti, anche Dio dovrebbe fare lo stesso, e sarebbe necessaria una tecnica creativa preesistente alla creazione stessa:

*Εἰ οὖν ἡ ὕλη καὶ αὐτῶ τῶ δημιουργοῦντι τὸ ὅλον ὑπόκειται, τῶ θεῶ, λεγέτωσαν ποία τέχνη ταύτην προὔπεστήσατο, καὶ οὕτω τὸ σοφὸν αὐτῶν ἐλεγχθήσεται· πάντως γὰρ θείαν φήσουσι τοιαύτην προὔποστήσασθαι τέχνην.*

*Se dunque la materia sottostà a colui che ha creato il tutto, Dio, ci dicano quale tecnica le preesistette, e così quel che per loro è saggio verrà confutato: Infatti certamente diranno che tale tecnica divina fu preesistente.*<sup>1593</sup>

Come già visto in diverse occasioni, la riduzione all'assurdo del dualismo manicheo ipotizzando più principi a partire dal rapporto tra Dio e la materia, è uno degli espedienti retorici più utilizzati contro la Religione della luce. Già Alessandro di Licopoli<sup>1594</sup> li utilizza, e dopo di lui tutta la polemistica in lingua greca. L'utilizzo di questo espediente in ambito contemporaneo alle *Homiliae* è attestato in Simplicio<sup>1595</sup>, nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1596</sup> e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso. In quest'ultimo caso, l'argomento sembra davvero puntuale, senonché nell'*Homelia* si ipotizza l'utilizzo di una

---

<sup>1591</sup> Si veda Giovanni Filopono, *c. Procl.* IX, 9 (ed. Rabe, pp. 339,25-341,23).

<sup>1592</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 10,134-137. La stessa accusa è messa in bocca ai manichei da Giovanni Crisostomo, nella sua *Homilia in epistulam ad Ephesios* XXIII, 2 (PG 62,165), a proposito di Ef. 6:14 (Μανιχαίους δὲ ὁρᾶς πάλιν, πῶς πάντα ἀπὸ τῶν οικείων λογισμῶν τολμῶσι φθέγγεσθαι; Οὐκ ἠδύνατο, φησὶν, ὁ Θεὸς ἄνευ ὕλης ποιῆσαι τὸν κόσμον); si noti come Giovanni ha aggiunto la premessa sulle parti e il tutto, al fine d'iniziare la digressione sulla tematica che interessa davvero all'autore.

<sup>1593</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 10,142-146.

<sup>1594</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VIII (ed. Brinkmann, p. 13,12-16).

<sup>1595</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,16-17, 68-62.

<sup>1596</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B)

tecnica (τέχνη) preesistente, e nella *Disputatio* l'intervento di un artefice (τεχνίτης) che unisca Dio e la materia<sup>1597</sup>.

Finita l'argomentazione, Giovanni approfondisce la distinzione tra le parti e il tutto. Le parti infatti sono in movimento, mutano la loro posizione nello spazio, ma questo non implica che anche il tutto cambi posizione, giacché esso si muove in modo circolare<sup>1598</sup>. Infine, se la generazione e la corruzione si applicano alle parti, e i manichei definiscono il tutto a partire da esse, allora si applicheranno anche al tutto, e il cosmo sarebbe creato e corruttibile<sup>1599</sup>. Il carattere generico che prende in questo contesto la digressione di Giovanni si evince dalla menzione che rivolge ai pagani, parlando della corruttibilità del cosmo (οὐκέτι ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ἔσται κατὰ τοὺς τῶν Ἑλλήνων σοφοὺς ὁ κόσμος)<sup>1600</sup>. Giovanni conclude affermando che, indipendentemente dalle capacità demiurgiche della tecnica e della natura, Dio è colui che diede loro la potenza di esserlo. Se la tecnica non potrà agire (ἐνεργήσει) senza la natura e Dio, e la natura non potrà agire senza Dio, allora le prime due sono cause intermedie: pertanto, Dio sarà la prima causa degli esseri<sup>1601</sup>.

Infine, il discorso sulla creazione si concluderà con il punto 13 dell'*Homilia*, dedicato all'escatologia; il punto di partenza sarà una generica argomentazione attribuita ai manichei (già osservata nella *Disputatio* di Paolo il Persiano)<sup>1602</sup> sulla fine del cosmo: se il cosmo infatti proviene dal nulla, si dissolverà nel nulla:

13. Ἀλλά φησιν· Εἰ ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν ὁ κόσμος, εἰς τὸ μηδαμῶς ὄν πάλιν ἀναλυθήσεται. Τὰ γὰρ ἐξ οὐκ ὄντων γινόμενα εἰς τὸ μὴ ὄν ἀναλύονται, ὡς τὰ σχήματα ὑπὸ τοῦ τεχνίτου τοῖς δημιουργουμένοις ἐπιτιθέμενα καὶ τὰ ἔνυλα εἶδη τὰ ὑπὸ τῆς φύσεως παραγόμενα· ταῦτα γὰρ μὴ ὄντα πρότερον, γενόμενα δὲ πάλιν, εἰς ἀνυπαρξίαν χωρήσει διαλυθέντα ἐν τῷ χωρισθῆναι τῆς ὕλης.

---

<sup>1597</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 1,4-5: τὰ δ' ἐναντία οὐ συντίθεται ἄνευ τεχνίτου τινός.

<sup>1598</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 10,150-159. Di nuovo, una digressione di basi aristoteliche; su questo tema si veda, per esempio, Aristotele, *Physica* IV, 5, 212a34-212b3: τὸ δὲ πᾶν ἔστι μὲν ὡς κινήσεται ἔστι δ' ὡς οὐ. ὡς μὲν γὰρ ὄλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει, κύκλω δὲ κινεῖται. ...

<sup>1599</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 11,164-168.

<sup>1600</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 11,166-167; si veda Filopono, *c. Procl.* IX, 10 (ed. Rabe, pp. 341,24-344,25), che propone lo stesso argomento sulla corruttibilità delle parti e il rapporto con il tutto (molto più espanso) contro Proclo.

<sup>1601</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 12,177-178; in una catena causale (in questo caso Dio-natura-tecnica), il primo membro di essa (e non gli intermediari) è la causa del movimento: su questo tema si veda, ad esempio, Aristotele, *Physica* VIII, 5, 257a10-12: δῆλον γὰρ ὅτι κινεῖται καὶ ὑπὸ τοῦ ἀνωτέρω κινουῦντος τὸ κινούμενον πᾶν, καὶ μᾶλλον ὑπὸ τοῦ προτέρου τῶν κινούντων.

<sup>1602</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,532B-C).

*Ma dicono: se il cosmo è stato generato dal non essere, si dissolverà di nuovo nell'assoluto non essere. Infatti, le cose generate da ciò che non è si dissolvono nel non essere, come le figure apposte alle creazioni dall'artefice e le forme materiali modificate dalla natura. Infatti, non esistendo prima queste cose, le cose generate nuovamente procederanno in inesistenza disgregandosi nella divisione dalla materia.*<sup>1603</sup>

Ancora una volta l'argomentazione di Giovanni si basa sulla differenziazione tra creazioni umane / naturali (che si dissolveranno nel nulla) e creazioni di Dio, alle quali la massima non applica (ἐπὶ δὲ τῶν ἀμέσως ὑπὸ θεοῦ τὸ εἶναι λαχόντων οὐκ ἀληθής). Il cosmo, come accadrà per le potenze intelligibili, non si dissolverà completamente, ma sarà invece trasformato<sup>1604</sup>. Questa affermazione viene ampliata da Giovanni anche per quanto riguarda il corpo umano:

*Χοῦν γὰρ λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς ὁ θεὸς ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον (Gen. 2:7), οὐκ ἐπιτρέψας τῇ φύσει δημιουργεῖν ὡς ἐπὶ τῆς τῶν ἄλλων γενέσεως, Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν (Gen. 1:24) καὶ Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα (Gen. 1:20) λέγων, ἀλλ' αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ ἐργαζόμενος τὸν ὅλον ἄνθρωπον χερσὶ τε καὶ ἐμφυσήματι, οὐκ εἰς τὸ μὴ εἶναί ποτε σχήσει τὴν ἀλλοίωσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀλλοιωθήσεται. Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν (1 Cor. 15:53).*

*Infatti, "Dio plasmò l'uomo avendo preso polvere dalla terra", non affidando il compito di creare alla natura come nel caso della genesi delle altre cose, dicendo "Produca la terra anima vivente" e "Producano le acque", ma facendo l'intero uomo per sé stesso, con mano e anche soffio, l'uomo finalmente non avrà il mutamento nel non essere, ma sarà mutato in ciò che è migliore: "Bisogna infatti che questo corruttibile rivesta incorruttibilità".*<sup>1605</sup>

Giovanni sviluppa un ragionamento esegetico sul corpo umano e la sua escatologia. Tramite la comparazione tra la creazione del corpo umano (Gen. 2:7) e le altre creature (Gen. 1:20, 24) viene spiegato il ruolo centrale svolto dall'uomo nella creazione divina. Il corpo umano dunque, rivestito di tanta importanza, accederà al Regno dei Cieli attraverso una trasformazione (1 Cor. 15:53). In merito alle testimonianze in nostro possesso sull'uso esegetico di Gen. 1:20, 24 da parte dei manichei, i riscontri sono minimi<sup>1606</sup>. Il maggior numero si trova, come al solito, nelle opere di Agostino: egli riporta la contestazione manichea dei suddetti versetti in merito alla fuoriuscita dall'acqua

---

<sup>1603</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13,182-188.

<sup>1604</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13,192-199.

<sup>1605</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13,202-209.

<sup>1606</sup> Su eventuali riscontri di Gen. 1:20-25 tra i testi manichei e antimanichei, si veda Pedersen et al. *The Old Testament*, p. 6.



degli animali alati (Gen. 1:20-23)<sup>1607</sup> e alla creazione di animali pericolosi ad opera di una divinità buona (Gen. 1:24-25)<sup>1608</sup>. In ambito greco non abbiamo riferimenti espliciti a queste citazioni da parte dei manichei: le ritroviamo invece in opere esegetiche, come nel caso dei commenti alla *Genesi* di Basilio di Cesarea<sup>1609</sup> e Procopio di Gaza<sup>1610</sup>, per esempio. In questi testi i versetti vengono citati in rapporto con l'interpretazione manichea dell'"anima vivente", e con la dottrina della Croce di Luce<sup>1611</sup>.

Un discorso diverso si può svolgere in merito a Gen. 2:7, che sarà un'integrazione sempre presente, per quanto complessa, nell'interpretazione manichea delle Scritture. Il manicheismo infatti racconta la creazione dell'uomo come il prodotto dell'unione sessuale tra gli arconti Sacla e Nebrod, culmine d'un lungo processo mitologico che coinvolge concupiscenza, cannibalismo e incesto. Questo racconto escluderebbe *a priori* l'immagine biblica del Dio "artigiano" e plasmatore dell'uomo: il manicheismo invece contrappone il racconto biblico alla divinità del Primo Uomo, emanazione consustanziale del Principio del bene e a sua volta luce inghiottita dalla materia che costituisce la parte divina del cosmo<sup>1612</sup>.

Agostino riporta alcuni esempi di questa concezione: nel *Contra Faustum*, ad esempio, è reso esplicito il rifiuto del vescovo manicheo sul fatto che il Primo Uomo venisse plasmato dalla terra, poiché egli era sostanza divina<sup>1613</sup>; nella medesima opera, dopo aver discusso la creazione dell'"uomo interiore" (anima, creazione divina) e quella dell'"uomo esteriore" (corpo, creazione del male), Agostino cita Gen. 2:7 a dimostrazione della provenienza da Dio dell'"uomo esteriore" <sup>1614</sup>. Nel *De Genesi contra Manichaeos* viene inoltre menzionata la domanda sulla scelta divina di utilizzare un materiale deplorable come il fango, invece di uno più nobile <sup>1615</sup>.

Nonostante ciò, i testi manichei occidentali dimostrano una continuità con lo stesso versetto biblico sul quale Agostino aveva raccolto le loro critiche; continuano infatti a rappresentare "la plasmazione" dell'uomo da parte degli arconti, senza discostarsi

---

<sup>1607</sup> Agostino, *Gen. c. Man.* I, 15, 24 (ed. Carrozzi, pp. 88-90).

<sup>1608</sup> Agostino, *Gen. c. Man.* I, 16, 25 (ed. Carrozzi, pp. 90-92).

<sup>1609</sup> Basilio di Cesarea, *Hom. Hex.* VIII, 1, 1,5-26.

<sup>1610</sup> Procopio di Gaza, *Commentarii in Genesim* I, 12,1-7.

<sup>1611</sup> Sulla dottrina, si veda la sezione apposita nel commento dell'anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1612</sup> sul mito primordiale manicheo, si veda nelle sezioni apposite nel commento dell'anatema I dei *Capita VII* e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>1613</sup> Agostino, *c. Faust.* XI, 3 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, p. 104).

<sup>1614</sup> Agostino, *c. Faust.* XXIV, 1-2 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 634-642).

<sup>1615</sup> Agostino, *Gen. c. Man.* II, 7, 8 (ed. Carrozzi, pp. 130-132).

particolarmente dalla terminologia biblica<sup>1616</sup>. Per esempio, nel CMC troviamo paralleli con il versetto biblico, a proposito del rifiuto di Mani delle abluzioni rituali:

“... ἀπελοήθητε δὲ μεταβληθέ[ν]τες ἐξ αὐτῆς καὶ κατέσχατε τὴν τοῦ σώματος κάθαρσιν τοῦ μιαιωτάτου καὶ διὰ μωσαρότητος **πεπλασμένου**, καὶ δι’ αὐτῆς ἐτυρώθη καὶ οἰκοδομηθὲν ἔστη.”

*essendovi allontanati da essa (la gnosi), vi siete lavati e avete osservato la purificazione del corpo che è del tutto impuro e **fu plasmato** per mezzo dell’impurità e da essa fu coagulato ed essendo stato formato, stette in piedi.*<sup>1617</sup>

Anche alcuni frammenti antropogonici che ci sono pervenuti permettono di osservare la continuità con cui si ripresenta l’immagine della “plasmazione” dell’uomo:

*The Adamant [...] the fulfillment. He is set firm upo[n ...] and a treachery came about in his camp; the occasion when the abortions fell to the earth. **They formed** (auplasse) Adam and Eve.*<sup>1618</sup>

Questa stessa terminologia è rilevabile anche nella polemistica greca dei primi tempi, come in Alessandro di Licopoli, che domanda – in merito al modello per la creazione dell’uomo –<sup>1619</sup> dove si sarebbe potuta trovare la forma originale di quest’immagine plasmata (ποῦ τὸ παράδειγμα, πρὸς ὅπερ ἡ εἰκὼν αὐτοῖς **ἀναπέπλασται**); Teodoreto di Cirro esplicita la concezione manichea secondo cui l’uomo non fu “plasmato” da Dio, ma dall’Arconte della materia<sup>1620</sup> (Καὶ τὸν ἄνθρωπον δὲ οὐχ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ **πλασθῆναι** λέγουσιν, ἀλλ’ ὑπὸ τοῦ τῆς Ὑλης ἄρχοντος. ...) <sup>1621</sup>. Una menzione specifica va fatta per Tito di Bostra, dato che nelle sue fonti (libro III, capitolo 4) menziona un testo manicheo chiamato *Sulla prima plasmazione umana* (τὸ κεφάλαιον Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης **πρωτοπλαστίας**)<sup>1622</sup>. Sicuramente, l’antropogonia è un mito particolarmente approfondito nel pensiero manicheo<sup>1623</sup>, e non mancano in tal senso

<sup>1616</sup> Su Gen. 2:7 e l’antropogonia manichea, si rimanda a Pedersen et al., *The Old Testament*, pp. xxxv-xxxvi.

<sup>1617</sup> CMC 85,4-12, trad. Cirillo in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 88-89; per altri esempi nel CMC, si vedano i frammenti scelti in Pedersen et al., *The Old Testament*, p. 21.

<sup>1618</sup> *IKe.* 38 (92,32-93,3) trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 97; per altri esempi nelle fonti copte, si vedano i frammenti scelti in Pedersen et al., *The Old Testament*, pp. 23-28.

<sup>1619</sup> Si veda l’anatema III dei *Capita VII*, a proposito del Custode dello Splendore, dell’Immagine della Gloria, dei giganti, degli aborti e di Sacla e Nebrod.

<sup>1620</sup> Cioè l’arconte Sacla.

<sup>1621</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377D).

<sup>1622</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* III, 4,2-3. Il titolo è infatti coincidente con il *IKe.* 55 (133,4-137,11); sulle possibili identificazioni di questo testo, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 186-199.

<sup>1623</sup> Si vedano gli esempi dell’anatema III dei *Capita VII*, a proposito del Custode dello Splendore, dell’Immagine della Gloria, dei giganti, degli aborti e di Sacla e Nebrod.

indizi che testimoniano l'influsso della *Genesi* in questa formulazione. In ogni caso, il manicheismo non può accettare la creazione dell'uomo da parte di un Dio buono, come esposto a chiare lettere nel testo biblico.

La risposta esegetica di Giovanni con 1 Cor. 15:53 trova diverse attestazioni nelle fonti antimanichee. Questa citazione riguarda ai versetti dal 35 al 58, che sono un riferimento fondamentale nel NT sulla resurrezione del corpo<sup>1624</sup>. Come si può immaginare, il passaggio della *Lettera* è stato alla base di svariata trattatistica ed esegesi sul tema della resurrezione: già negli *Acta Archelai* è da notare l'utilizzo da parte di Mani di 1 Cor. 15:50<sup>1625</sup> (*Carne e sangue non possono ereditare il Regno di Dio*) al fine di rifiutare qualsiasi tipo di resurrezione. Esempi di contro argomentazione su questa proposizione manichea (analoghi all'*Homelia*) si trovano tanto in Epifanio<sup>1626</sup> quanto in Tito di Bostra<sup>1627</sup>.

In ogni caso, il testo paolino di 1 Cor. 15:35-58 è stato utilizzato ampiamente sia per spiegare visioni contrarie alla resurrezione sia per motivare prospettive favorevoli<sup>1628</sup>, e non può essere identificato *in toto* come antimanicheo. Il discorso di Giovanni, che muove da una difesa della creazione corporea dell'uomo e della sua dignità, propone una esegesi dei versetti che non può identificarsi con il complesso mito antropogonico manicheo o la sua concezione sul corpo, e che sembra collegarsi più con una difesa della resurrezione. Se associamo questo aspetto al fatto che non esistono tracce di un discorso che unisca le citazioni di Gen. 1:20, 24, 2:7 e 1 Cor. 15:53 nelle le fonti manichee o antimanichee, emerge il dubbio che ci si stia riferendo a una precisa dottrina manichea al di là dell'idea generica del loro rifiuto della resurrezione corporea<sup>1629</sup>.

---

<sup>1624</sup> Su questo tema, si veda Barclay, *1 Corinthians*, pp. 123-124; per una compilazione di commenti a questi versetti, si veda Kovacs, *1 Corinthians*, pp. 263-281.

<sup>1625</sup> [Egemonio], *Arch.* XLV, 4 (ed. Beeson, p. 66,9-12).

<sup>1626</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 87, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 131,4-6).

<sup>1627</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 100,1-10; per più esempi, si rimanda al commento del terzo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito di 1 Cor. 15:50.

<sup>1628</sup> Già Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* V, 9, 1,1-5, segnala la presenza di 1 Cor. 15:50 tra gli eretici che vogliono negare la salvezza della creazione di Dio; per un esempio di uso nelle fonti manichee, si veda *Salt. ad dominum Iesum* (121,9) ed. e trad. Allberry: ... *they excluded flesh and blood from the kingdom of the heavens*.

<sup>1629</sup> Comunque, questo gruppo di versetti è usato per mettere in risalto le differenze tra la creazione dell'uomo e delle altre creature in diverse opere non indirizzate contro i manichei: ad esempio, nel discorso di Metodio di Olimpio contro l'origenismo riportato da Epifanio, *Pan.* LXIV, 26, 7-27, 8 (ed. Holl, vol. II, pp. 442,6-445,2) rileviamo, oltre a un utilizzo diffuso di 1 Cor. 15, la comparazione tra la creazione dell'uomo (a partire da Gen. 1:26 e 2:7) e le altre creature, a difesa della superiorità della creazione corporea umana; altro esempio è Crisostomo, nella sua *Homiliae in Genesim* XIII (PG 53,105-108), che dedica un lungo commento ai verbi *ἐξαγαγέτω* e *ἐπλασεν* trovati in questi versetti con lo scopo di difendere la dignità della creazione umana.

## L'ESISTENZA DEL MALE

Completata la digressione su cosmo e creazione, Giovanni apre la tematica più lunga dell'*Homilia* (14-22), che riguarda nello specifico il male. La problematica viene introdotta con la domanda “da dove vengono i mali?”, già sviscerata dalla precedente polemistica precedente e contemporanea, con l’opera di Tito di Bostra<sup>1630</sup>, l'*Homilia Cathedralis* di Severo di Antiochia<sup>1631</sup>, la *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1632</sup> o la *Disputatio* di Giovanni l’Ortodosso<sup>1633</sup> (in tutti i casi in bocca ai manichei)<sup>1634</sup>:

*Πόθεν οὖν τὰ κακά; Εἰ μὲν οὐσίαν ὑπειληφότες εἶναι τὸ κακὸν τοῦτο πυνθάνονται, μορίας ἀνάμεστός ἐστιν ἡ πεῦσις. Οὐ γὰρ ὑφέστηκε τὸ κακόν· ἐνέργεια γὰρ τίς ἐστιν.*

*Da dove dunque vengono i mali? Se domandano questo supponendo che il male è sostanza, la domanda è riempita di stoltezza. Infatti, il male non ha fondamento sostanziale: infatti, è una certa attività.*<sup>1635</sup>

Giovanni in questo modo ha già dato la risposta che svilupperà meglio nei successivi paragrafi: il male è una ἐνέργεια, e non una οὐσία. Seguono alcune caratteristiche dell’ἐνέργεια: essa ha il suo essere nel divenire: né prima né dopo esiste (Πᾶσα δὲ ἐνέργεια ἐν τῷ γίνεσθαι ἔχει τὸ εἶναι, οὔτε πρὸ τῆς τοῦ ἐνεργοῦντος κινήσεως ἤτοι πράξεως οὔσα, οὔτε μετὰ τὴν κίνησιν διαμένουσα)<sup>1636</sup>. Il male pertanto non può essere considerato una sostanza, ma necessita un’altra sostanza per sussistere. Negli *antimanichaica*, una disquisizione molto simile è sviluppata nella *Disputatio* di Giovanni l’Ortodosso, in cui il manicheo postula l’esistenza di un’οὐσία malvagia dietro l’ἐνέργεια malvagia, e in questo modo l’autore può mostrare l’incoerenza del manicheo che

<sup>1630</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 16,2-4.

<sup>1631</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 178,15-16).

<sup>1632</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544A-B).

<sup>1633</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 28,140.

<sup>1634</sup> Tra le fonti manichee si veda, ad esempio, *IKe.* 120 (287,2-16).

<sup>1635</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 14,213-216.

<sup>1636</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 14,216-218; come al solito, il vocabolario utilizzato da Giovanni dipende dalla tradizione filosofica aristotelica; sul rapporto tra κίνησις, ἐνέργεια e πράξις, si veda il passaggio di *Metaphysica* IX, 6, 1048b18-35, in cui si legano l’ἐνέργεια e la πράξις poiché possiedono un τέλος inerente a esse, in contrasto con la κίνησις *stricto sensu*, che non lo possiede. I dettagli del rapporto tra i tre concetti (e il passo della *Metaphysica* citato *supra*) sono stati largamente analizzati dagli studiosi moderni; su questo tema, si veda C. Hagen, *The Energeia-Kinesis Distinction and Aristotle's Conception of Praxis*, in “Journal of the History of Philosophy”, 22 (1984), pp. 263-280; J. L. Ackrill, *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis*, in R. Bambrough (a cura di), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge, 1965, pp. 121-141; S. Makin, *Aristotle: Metaphysics Book Θ: Translated with an Introduction and Commentary* (Clarendon Aristotle Series), Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 141-154; F. González, *Being as Activity: A Defense of the Importance of Metaphysics 1048B18-35 for Aristotle's Ontology*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 56 (2019), pp. 123-191.

confonde i termini (Πρῶτον μὲν ἐναντίος σεαυτῷ ὑπάρχεις, ἐξ οὐσίας γενέσθαι λέγων τὴν ἐνέργειαν καὶ πάλιν οὐσίαν εἶναι τὴν ἐνέργειαν ὑποτιθέμενος)<sup>1637</sup>.

La domanda di partenza che formula Giovanni (Πόθεν οὖν τὰ κακά) è associata al versetto di Gen. 1:31 (che Giovanni pone all'inizio dell'*Homilia*) in altre digressioni antimanichee. Anche Tito di Bostra risponde alla domanda usando questo versetto biblico, che contrappone la bellezza e la bontà della creazione all'idea del male sostanziale, indirizzando la sua origine all'umanità che è soggetta al peccato (ἡ τῶν ἀμαρτανόντων ἀνθρώπων ἀδικία)<sup>1638</sup>. Tra le fonti del VI secolo, è significativo che Giovanni Filopono, nel *De opificio mundi*, dedichi alcuni capitoli del libro VII alla concezione manichea del male, a partire dalle stesse due premesse di Giovanni: la domanda sull'origine dei mali e il versetto della *Genesi* (ὡς εἰ πάντα καλὰ λίαν, πόθεν τὰ κακά· καὶ κατὰ Μανιχαίων ἐν ἐπιδρομῇ). La sua risposta, valida per tutta la tradizione che lo precede, è che i mali provengono dalla libera scelta (ἐκ τῆς ἡμετέρας παρῦπῆστη προαιρέσεως)<sup>1639</sup>.

Allo stesso modo Giovanni dedica un intero paragrafo per affermare la non sostanzialità del male, distinguendone due diversi tipi: il primo, chiamato afflizione (κάκωσις) e il secondo, chiamato peccato (ἀμαρτία). Mentre il peccato è il male propriamente detto (κυρίως), l'afflizione è invece denominato “male” in modo improprio (καταχρηστικῶς)<sup>1640</sup>. La definizione di afflizione è quella che segue:

*Ἡ γὰρ κάκωσις οὐ πάντως κακή· πολλάκις δὲ καὶ σωτηρίας πρόξενος γίνεται, ἢ φυσικῆς τινος νόσου ἐπιγενομένης ἢ καὶ ἔξωθεν συμπτώματος ἡμῶν κακωτικοῦ συμβάντος.*

*L'afflizione non è completamente male: spesso è causa di salvezza, nasce dopo di qualche malattia naturale, o perché avviene in noi un'afflizione dall'esterno.*<sup>1641</sup>

Una volta data la definizione di base, Giovanni procede a discutere i mali “dell'afflizione”: essi sono mali che provengono da circostanze contingenti, non dal libero arbitrio, e possono essere interpretati in senso positivo. Anzi, questo tipo di “male” può di fatto comportare benefici per chi lo subisce, giacché esiste per intenzione divina: essi sono dediti all'istruzione (παιδευτικός) e sono punizione (σωφρονισμός) degli

<sup>1637</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 32,155-35,164.

<sup>1638</sup> Domanda manichea in Tito di Bostra, c. *Man.* II, 1,14, risposta in II, 2,1-20.

<sup>1639</sup> Giovanni Filopono, *Opif.* VII, 10 (ed. Reichardt, pp. 299,20-300,5).

<sup>1640</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 15,225-228.

<sup>1641</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 15,228-230.

uomini. Il patimento che provocano avvicina l'uomo a Dio, e rende l'uomo degno ai Suoi occhi<sup>1642</sup>. La confusione di questi “mali capitati” dall'esterno con il male propriamente detto solamente può portare a dei giudizi paradossali, che Giovanni non si esime dal segnalare con diversi esempi. È la volontà del committente che separa il male “accidentale” dal male *stricto sensu*: ciò che si compie per mezzo della natura è senza peccato, poiché la natura è irrazionale<sup>1643</sup>. Il peccato può essere commesso solo dalle entità razionali / logiche, ed è pertanto il prodotto della loro scelta (αἴρεσις) non soggetta a casualità:

*Ἀμαρτία γάρ ἐστὶν ἢ τῶν κατὰ φύσιν ἐνδεχομένων γενέσθαι τε καὶ μὴ γενέσθαι ὑπὸ τῶν λογικῶν ἀλόγιστος αἴρεσις τε καὶ χρῆσις: ...*

*Peccato infatti è da parte dei logici la scelta e l'uso non logico delle cose che possono divenire e non divenire per natura.*<sup>1644</sup>

Attraverso questa breve definizione, viene esposta una delle tesi più utilizzate contro i manichei: il male come prodotto dalla scelta. Lo sviluppo della teodicea cristiana è legato a doppio nodo con la difesa del libero arbitrio: il male come mancanza di bene, prodotto da una scelta precisa. In questo percorso i gruppi “rivali” come gli gnostici e i manichei hanno giocato un ruolo fondamentale per affinare questa argomentazione: la difesa del libero arbitrio e il manicheo come “nemico del libero arbitrio” sono infatti tematiche molto ricorrenti di tutta la letteratura antimanichea in lingua greca<sup>1645</sup>.

La differenza tra i mali scelti e naturali è molto sviluppata nelle *disputationes*: tanto nella *Disputatio* di Paolo il Persiano quanto in quella di Giovanni l'Ortodosso, i rispettivi rivali manichei articolano un'argomentazione riguardo ai mali “per natura”, nel caso del manicheo Fotino (ἀλλὰ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων ὄντα κακὰ)<sup>1646</sup>, o i mali corporei, nel

<sup>1642</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 15,233-243; strategie simili, che relativizzano i mali in base alla loro utilità, sono utilizzate da moltissimi autori, come Basilio di Cesarea, *Hom. Hex.* II, 5, 4,20-25; id., *Quod deus non est auctor malorum* V (PG 31,337Cff). Tito di Bostra dedica una parte estesa del suo libro II per analizzare diversi tipi di mali che affliggono l'uomo (capitoli 15-26) così come il valore pedagogico di questi (27-30); su questo tema, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 25-28. L'utilità dei mali naturali si ritrova anche in Simplicio, in *Epict.* XXXV,287-329; su questo tema, si veda D. J. O'Meara, *Explaining Evil in Justinian's Reign: Simplicius and Procopius*, in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (a cura di), *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg, Winter, 2016, pp. 279-290 (pp. 282-283).

<sup>1643</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 16,244-268.

<sup>1644</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 17,273-275 (anche in 15,237-239). Filopono, nel suo *excursus* antimanicheo nel *Opif.* VII, 11 (ed. Reichardt, p. 201,11-13) fornisce una definizione di male molto simile: il “cattivo uso delle attività naturali”, proveniente dalla scelta (Ὅτι οὐδὲν ἐστὶν οὐσιῶδες κακόν, ἀλλ' ἢ παράχρησις τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ἐκ προαιρέσεως γινομένη αἰτία τοῦ κακοῦ: ...).

<sup>1645</sup> Su questo tema, si veda la sezione apposita nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano.

<sup>1646</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544D-545A).

caso del manicheo di Giovanni l'Ortodosso (Πόθεν οὖν νόσοι καὶ θάνατοι καὶ τοιαῦτα κακά;)<sup>1647</sup>. Nel caso dell'*Homilia* e della *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, entrambe procedono analogamente classificando il male come ἐνέργεια e non come οὐσία. Il discorso sui mali naturali invece diverge: nel caso della *Disputatio*, il discorso fisiologico sui mali del corpo è in rapporto con dei mitemi manichei<sup>1648</sup>. L'*Homilia* invece, che una volta finito il commento alle caratteristiche dei due Principi manichei ha iniziato un discorso molto più generico, sembra incentrarsi sull'origine dei mali da una prospettiva più astratta.

Giovanni riporta, in merito alla sua definizione di peccato, un'altra domanda manichea: perché Dio non ci rese insensibili al peccato? (Τί γὰρ οὐκ ἀνεπίδεκτους πεποίηκεν ὁ θεὸς τοῦ ἁμαρτάνειν ἡμᾶς;)<sup>1649</sup>. La risposta di Giovanni si fonda precisamente sulla nostra condizione di entità logiche e, pertanto, capaci di scegliere:

*Οἱ δὲ τὰ τοιαῦτα προβαλλόμενοι εἰκόασιν ἀγανακτεῖν ὅτι μὴ λίθους καὶ ξύλα πεποίηκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ μέμφεσθαι τὸν εὐεργέτην ὅτι λογικοὺς τοὺς ἀνθρώπους εἰργάσατο καὶ οὐ μᾶλλον ἀκινήτους πρὸς αἵρεσιν ἀγαθοῦ τε καὶ πονηροῦ.*

*Loro, proponendo cose tali, è parso che si indignassero perché Dio non ha li fatti pietre e legno, e che si lamentassero del benefattore perché aveva creato gli uomini logici e non piuttosto immutabili nella scelta del bene e del male.*<sup>1650</sup>

La domanda del manicheo, che è rilevabile in altre opere non necessariamente legate al manicheismo<sup>1651</sup>, è riscontrabile in alcuni *antimanichaica* greci: Tito di Bostra, all'inizio del suo libro II, pone la domanda e risponde: se Dio non ci avesse resi incapaci di peccare, non potremmo nemmeno diventare buoni (Εἰ γὰρ πεποίηκεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἀδυνάτους πάντη πρὸς ἁμαρτίαν, οὐκ ἂν γεγόναμεν ἀγαθοί.)<sup>1652</sup>. Tanto la domanda quanto la risposta di Giovanni, similmente a quanto accade per la comparazione polemica con il legno e la pietra, sono presenti nell'*Homilia Cathedralis* di Severo di Antiochia:

*Mais tu diras qu'il fallait que nous fussions immuables par rapport au Mal et absolument incapables de pécher. – Mais tu me sembles ne vouloir rien autre chose, si ce n'est que, au lieu d'homme, tu fusses une pierre ou du bois, et honorer la*

<sup>1647</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 20,103-105.

<sup>1648</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 42,181-43,210; su questo tema, si veda la sezione apposita nell'analisi della *Disputatio* di Giovanni e anche nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano.

<sup>1649</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,279-280.

<sup>1650</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,280-284.

<sup>1651</sup> Si veda, per esempio, Basilio di Cesarea, *Quod non est auctor malorum* VI (PG 31,341B): Διὰ τί δὲ ὅλως δεκτικὴ τοῦ κακοῦ; Διὰ τὴν αὐτεξούσιον ὀρμὴν, μάλιστα πρέπουσαν λογικῇ φύσει.

<sup>1652</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 4,6-8.

*créature insensible avant celle qui possède la volonté et la raison. Celle-là, en effet, est immobile par rapport au péché; ...*<sup>1653</sup>

Una seconda domanda segue la prima: se siamo entità logiche e conosciamo tanto il bene quanto il male, siamo della stessa natura di Dio. Questa frase viene commentata poco dopo da Giovanni, che chiarifica *cosa* di noi appartiene a Dio (secondo i manichei): le anime, coeterne e consustanziali a Lui (τὰ γὰρ τοιαῦτα φρονεῖν τῶν παρανόμων Μανιχαίων ἴδιον, οἰομένων τὰς ἡμῶν ψυχὰς συναϊδίους εἶναι τῷ θεῷ καὶ ὁμοίους)<sup>1654</sup>. In questo modo l'*Homilia* raccoglie una delle dottrine più note del manicheismo, che concepisce il cosmo a partire dall'esistenza di due Principi fondamentali, supponendo quindi una doppia causalità: da un lato ciò che procede dalla sostanza divina, dall'altro ciò che procede dalla sostanza materiale. Il manicheismo diventa dunque spiegabile come una contrapposizione tra esistenze materiali e esistenze divine; queste ultime sono identificate con i frammenti di luce che percorrono la creazione cosmica, come ad esempio le anime<sup>1655</sup>. Nelle fonti cristiane, questa dottrina è ampiamente attestata: Efrem in siriano<sup>1656</sup>, Agostino in latino<sup>1657</sup> o Epifanio<sup>1658</sup> e Tito di Bostra in greco<sup>1659</sup> dimostrano che la credenza è largamente testimoniata. Questa viene inoltre anatematizzata nei *Capita VII*<sup>1660</sup>, ed è il tema principale del primo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1661</sup>. Infine, si può ritrovare anche nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1662</sup>.

Tanto la domanda quanto la credenza manichea permettono a Giovanni di iniziare il suo ultimo discorso riguardo al male: il rapporto tra la natura umana e il peccato. Per ogni creazione logica c'è un metro (μέτρον) delimitato allo scopo di raggiungere la virtù e la completezza (παντὶ τῶν λογικῶν κτισμάτων μέτρον τι ὄρισται πρὸς ἀρετὴν καὶ

---

<sup>1653</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 180,9-13); un argomento simile (con l'immagine dell'aquila e il cavallo al posto della pietra e il legno) si ritrova in Tito di Bostra, *c. Man.* II, 4,35-42. Più avanti, in Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 20,325-327, troviamo lo stesso argomento attraverso gli esempi del cavallo, della pietra e del legno.

<sup>1654</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,296-297.

<sup>1655</sup> Sul mito primordiale manicheo, si veda l'anatema I dei *Capita VII* e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso; sulla dottrina della Croce di Luce e le anime umane, si veda l'anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1656</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,20-25 = Reeves, fr. 72), II, III (ed. Mitchell, 7,7-15, 80,42-48 = Reeves, fr. 74, 75) etc.

<sup>1657</sup> Si veda, ad esempio, Agostino, *c. Fort.* 7 (ed. Alici, Pieretti, p. 276).

<sup>1658</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 35, 2-37, 7 (ed. Holl, vol. III, pp. 74,6-76,30).

<sup>1659</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 36,1-2.

<sup>1660</sup> Si veda anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1661</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,540A-B).

<sup>1662</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,207-209.



τέλειόν ἐστί τε καὶ γνωρίζεται)<sup>1663</sup>, e dipendente dalla sua propria potenza<sup>1664</sup>. Chiarito questo aspetto, Giovanni spiega quale sia la misura della giustizia dell'uomo:

*Τί τοίνυν μέτρον ὄρισται ἀνθρώπῳ πρὸς ἀρετὴν ἐπειγομένῳ; Δήλον ὡς κατόρθωσιν φήσουσι σωφροσύνης, δικαιοσύνης, ἀνδρείας καὶ ὅσα τοιαῦτα τυγχάνει.*

*Quale metro viene definito per un uomo che procede verso la virtù? È chiaro che diranno il raggiungimento della sapienza, della giustizia e del coraggio e quante sono le cose simili.<sup>1665</sup>*

Queste virtù sono comprese per mezzo della nostra capacità logica, data da Dio, per poter identificare ed esercitare il contrario del bene<sup>1666</sup>, nel modo che se qualcuno non fosse capace d'intemperanza, non diverrebbe prudente. Questa capacità di pensiero e discernimento a sua volta permette il libero arbitrio, e di conseguenza, la virtù. Dio infatti vuole che, attraverso la sovrapposizione degli opposti, l'uomo si dimostri virtuoso (Βούλεται γὰρ διὰ τῆς τῶν ἀντικειμένων ἐν ἐξουσίᾳ παραθέσεως εὐδοκίμους τοὺς ἀνθρώπους ἀποδείκνυσθαι)<sup>1667</sup>. Anzi, la virtù stessa solamente si può conoscere da colui che può agire in modo contrario ad essa<sup>1668</sup>.

Giovanni, risponde alla domanda manichea “da dove vengono i mali?” con una sentenza già osservata in precedenza: i mali provengono solamente dalla libera scelta e il libero arbitrio (ἐκ μόνης προαιρέσεως καὶ αὐτεξουσιότητος ὑπάρχει τὰ κυρίως κακά)<sup>1669</sup>.

Infine, il discorso viene rafforzato con un ultimo punto, anch'esso introdotto da una domanda manichea: da dove vengono le concezioni malvagie se non da qualche potenza soggiacente? (Πόθεν οὖν ἡμῖν αἱ ἐνθυμήσεις τῶν φαύλων πράξεων ἐπανίστανται, εἰ μὴ πονηρά τις δύναμις ταύτας ἡμῖν ὑπετίθετο;)<sup>1670</sup>. Tra le fonti comparabili con l'*Homilia*,

---

<sup>1663</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 19,299-302; si compari con Tito di Bostra, *c. Man.* II, 4,25-27: Ἐκάστῳ γὰρ τῶν γιγνομένων μέτρον ὄρισται φύσεως, ὅπερ ὑπερβῆναι μὲν ἀδύνατον, τὸ δὲ μὴ ὑπολειφθῆναι ἐντελής ἀρετῆς.

<sup>1664</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 19,303-306; Giovanni riporta come esempio le differenze tra gli uomini, gli angeli e Dio: né gli uomini mortali possono imitare la vita angelica, né gli angeli possono imitare l'onnipotenza di Dio.

<sup>1665</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 19,308-310; si compari con Tito di Bostra, *c. Man.* II, 4,27-29: Τί τοίνυν ἀνθρώπῳ μέτρον ὄρισται πρὸς ἀρετὴν καὶ πρὸς τὸ γενέσθαι ἀγαθόν; Σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ τᾶλλα.

<sup>1666</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 19,309-212.

<sup>1667</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 20,321-232; si compari con Tito di Bostra, *c. Man.* II, 5,13-15: Βούλεται γὰρ ταῦτα εἶναι αὐτὸν ὁ δημιουργήσας. Οὐκοῦν σωφροσύνη δίχα τῆς τοῦ ἐναντίου παραθέσεως οὐκ ἂν γένοιτο, ὁμοίως δὲ καὶ δικαιοσύνη.

<sup>1668</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 20,329-331.

<sup>1669</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 21,346-349; Giovanni approfitta per ripetere che gli altri mali, quelli dell'afflizione, non sono mali propriamente detti (349-352).

<sup>1670</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 22,355-356.

un'affermazione simile è riportata in Tito di Bostra, nel suo libro II (Ἐπεὶ δὲ καὶ ἄλλως οἱ ἐκ τοῦ μανέντος πειρῶνται δύο φύσεις ἐναντίας ἡμῖν οὔσας ἀπελέγχειν, τῷ ποτὲ μὲν ἡμᾶς ἐνθυμεῖσθαι φαῦλα, ἄλλοτε δὲ ἀγαθὰ, ...) <sup>1671</sup>.

L'esposizione di Giovanni su ciò è molto sintetica, poiché la risposta emerge dalle digressioni precedenti: è proprio delle nature logiche la conoscenza delle contrarietà e delle differenze che esse possiedono in confronto alle altre (τῆς τῶν λογικῶν φύσεως ἴδιον γνῶσιν ἔχειν τῶν ἐναντιότητα καὶ διαφορὰν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα) <sup>1672</sup>. La concezione del peccato non è seminata in noi dal Diavolo o da qualche potenza maligna, ma è resa nota per il riconoscimento della natura contraria attraverso la nostra esperienza <sup>1673</sup>.

### ANTROPOLOGIA: L'UOMO E IL PECCATO

In conclusione, Giovanni apre l'ultimo punto dell'*Homilia* sulla composizione dell'uomo, la malvagità della carne e il rapporto con il peccato (23-27). Ricordando le premesse svolte sopra, la carne, in quanto entità illogica, non può peccare di per sé stessa (ἄλογος γὰρ ἡ σάρξ, οὐδὲν δὲ ὑπὸ ἀλόγου γινόμενον ἁμαρτία) <sup>1674</sup>. L'unica parte dell'uomo che può far emergere il peccato è l'anima. Il peccato dunque, come fallimento della parte logica dell'uomo, proviene dal momento in cui l'illogico (la carne) domina il logico (l'anima):

*Τῇ δὲ τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν σάρκα συναφεία γίνεται τοῦ συναμφοτέρου ἡ ἁμαρτία, τοῦ χείρονος κρατοῦντος τοῦ κρείττονος, οὐκ ἀδυναμία τοῦ κρείττονος, ἀλλ' ἡμῶν περὶ τὴν εὐεξίαν τοῦ σώματος πᾶσαν σπουδὴν τιθεμένων, ὑπερορώντων δὲ τὴν λογικὴν καὶ κρείττονα μοῖραν.*

*Il peccato dell'uno e dell'altro avviene a causa del contatto dell'anima con la carne, quando il peggiore ha la meglio sul migliore non per incapacità del migliore, ma perché noi poniamo l'intera attenzione sul benessere del corpo, tralasciando la parte logica e migliore.* <sup>1675</sup>

<sup>1671</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 13,1-3.

<sup>1672</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 22,357-358; si compari con Tito di Bostra, *c. Man.* II, 13,4-5: φυσικῆς ἐν ἡμῖν οὔσης τῆς γνώσεως ἐκατέρων.

<sup>1673</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 22,362-367.

<sup>1674</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 23,369-371.

<sup>1675</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 23,370-375; tematica già adombrata in *hom.* II, 17,273-275. La stessa tematica si trova in Simplicio, nel suo *excursus* antimanicheo, in *Epict.* XXXV,330-434; su questo tema, si veda O'Meara, *Explaining Evil*, pp. 282-283.

Giovanni aggiunse una nuova domanda per ampliare la sua digressione: perché allora Dio fece che la carne abbia movimento? (Τί δὲ ὅλως κίνησιν ἔχειν τὴν σάρκα πεποίηκεν ὁ θεός;)<sup>1676</sup>. La sua risposta media tra l'anima e il mondo sensibile e si concretizza nel corpo: l'anima necessita di esso per fruire della bellezza della creazione, per interagire con il cosmo materiale. Essa si unisce al mondo sensibile, la cui varietà esercita le capacità del *logos* (πλείστας δὲ διαφορὰς πρὸς τὴν τοῦ λόγου γυμνασίαν ἐδημιούργησεν ὁ θεός)<sup>1677</sup> attraverso il corpo; questo è il suo "organo somatico" (τῷ σωματικῷ τῆς ψυχῆς ὄργάνῳ)<sup>1678</sup>. L'uomo pertanto, composto da anima e corpo, vive al limite tra logico e illogico, interagisce con entrambe le realtà, ed esercita l'anima con il dominio dei moti della carne, per raggiungere la virtù. L'origine del peccato dunque risiede nell'anima, capace o meno di esercitare la propria natura logica:

*Τοῦτο δὲ οὐκ ἀγένητον, οὔτε μὴν ἐξ ἀντικειμένης τῷ θεῷ δυνάμεως δείκνυσι τὴν κακίαν, ἀλλὰ μᾶλλον τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι φυσικὴν κίνησιν, ἥτις καθ' ἑαυτὴν ἀμαρτίας ἴχνος οὐκ ἐπιδείκνυται. Εἰ δὲ ἡ ψυχὴ κατασπασθεῖ καὶ τὴν οἰκείαν τάξιν ἀφείσα τοῖς τοῦ σώματος κινήμασιν ἀλόγως ἑαυτὴν ἐπιδώῃ, τότε τὸ γενόμενον ἀμαρτία τυγχάνει ψυχῆς ἐξυπηρετουμένης τοῖς τοῦ χείρονος δόγμασιν καὶ ὡς ἔν τι ζῶον ὁ ἄνθρωπος ἀμαρτάνων κολάζεται ψυχῇ τε καὶ σώματι.*

*Questo (il male) non è ingenerato, e nemmeno dimostra che la malvagità (provenga) da una potenza opposta a Dio, ma piuttosto che è movimento naturale delle cose che possono divenire e non divenire, movimento che non dimostra in sé stesso traccia di peccato. Se l'anima si abbassasse, e abbandonata la propria disposizione, si consegnasse senza ragione ai movimenti del corpo, allora il peccato sarebbe ciò che avviene, peccato di un'anima che serve ai dogmi del peggiore e, come un essere vivente qualunque, l'uomo che pecca è punito in anima e corpo.<sup>1679</sup>*

<sup>1676</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 24,383-384.

<sup>1677</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 24,392-395, 25,405-409.

<sup>1678</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 25,409-413; di nuovo, una concezione molto diffusa nella tradizione filosofica; sul rapporto anima-corpo si veda, ad esempio, Aristotele, *De anima* II, 1, 412b13-26.

<sup>1679</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 27,464-473; per un'esegesi simile, si veda la conclusione di Filopono nel suo *excursus* sui manichei nel *Opif.* VII, 11 (ed. Reichardt, p. 303,13-16), in cui l'esistenza paripostatica (παρῑπόστασις) del male è derivata dal cattivo uso (παράχρησις) delle attività naturali da parte dell'anima.

## CONCLUSIONI

Riguardo alle fonti usate da Giovanni, le *Homiliae* riprendono con molte citazioni Tito di Bostra, in alcuni casi con paralleli letterali<sup>1680</sup>; è anche possibile rilevare che alcuni argomenti (in speciale nell'*Homilia* II) sono simili a quelli del vescovo<sup>1681</sup>. A Tito si devono aggiungere i parallelismi che la fonte mostra, nel caso di diverse delle sue proposizioni manichee, con altre fonti del VI secolo, com'è il caso del rifiuto della creazione *ex nihilo* per il fatto che “non si vede” (Οὐδὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων ὁραῖται γινόμενον) che trova esatto riscontro nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1682</sup>. Allo stesso modo la produzione *ex nihilo* di qualcosa che conduce al dissolvimento nel nulla compare in modo identico nel caso del manicheo Fotino, a cui viene data, dalla parte cristiana, identica risposta<sup>1683</sup>.

Oltre a Tito, l'altra grande fonte è quella delle *Homiliae in Hexaemeron* di Basilio di Cesarea<sup>1684</sup>, che sono cruciali per alcune argomentazioni del cristiano<sup>1685</sup>. Il fatto che siano questi i due autori maggiormente utilizzati da Giovanni è indicativo del carattere di queste opere: il Grammatico usa le massime manichee come esempio di ragionamento fallace, per proporre la difesa dell'esistenza di un Principio creativo unico, e dunque sincronizzando esigenze esegetiche e filosofiche.

Infine, c'è un terzo tipo di tradizione alla quale hanno attinto le *Homiliae*: la tradizione aristotelica. È questa tradizione che fa apparire il vero interesse del testo: il dogma manicheo con il quale si confronta Giovanni non è altro che un elemento retorico, e le premesse esposte lungo il testo sono alla base di una serie di digressioni su fisica e metafisica che hanno come marchio generale un'esegesi ragionata della *Genesi*. Così, la definizione manichea dei due Principi come luce e tenebra viene unita alle citazioni riprese da Basilio di Cesarea per poter, attraverso Gen. 1:2, iniziare una digressione fisica sul rapporto tra entrambi i fenomeni, e la spiegazione delle tenebre come privazione di

---

<sup>1680</sup> Ad esempio, Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 6,73-76 e Tito di Bostra, *c. Man.* I, 6,2-4.

<sup>1681</sup> Ad esempio Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 19,299-302 e Tito di Bostra, *c. Man.* II, 4,25-27; *Adv. Man. hom.* II, 19,308-310 e *c. Man.* II, 4,27-29; *Adv. Man. hom.* II, 22,355-356 e *c. Man.* II, 13,1-3; *Adv. Man. hom.* II, 22,357-358 e *c. Man.* II, 13,4-5.

<sup>1682</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106 e *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>1683</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 13,182-193 e *Disp. Phot.* I (PG 88,532B-C).

<sup>1684</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 6,82-87 e Basilio di Cesarea, *Hom. Hex.* II, 4, 2,9-15.

<sup>1685</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 7,101-104, e Basilio di Cesarea, *Hom. Hex.* II, 4, 1,3-6.

luce. La definizione manichea dei due Principi come contrari serve per enunciare e approfondire le premesse aristoteliche sul tema<sup>1686</sup>. La definizione manichea dei due Principi come bene e male serve, a sua volta, per sviluppare un *excursus* sui due concetti e i risultati paradossali della loro unione (tematica molto ampliata all'interno della filosofia neoplatonica)<sup>1687</sup>. A loro volta, e attraverso il versetto di Gen. 1:31<sup>1688</sup>, le proposizioni manichee riportate permettono lo sviluppo di una difesa della creazione materiale (incluso l'uomo)<sup>1689</sup> e di approfondire in tal modo gli stessi concetti di bene<sup>1690</sup> e male. Quest'ultimo concetto, attraverso la domanda manichea “da dove vengono i mali?”<sup>1691</sup>, è al centro della sezione più lunga del testo, che occupa la seconda metà dell'*Homilia* II: collegandosi con la lunga tradizione neoplatonica, viene articolata una difesa della non sostanzialità del male<sup>1692</sup>, subordinandolo all'azione volitiva dell'anima<sup>1693</sup>.

Il fatto che il “manicheismo” funzioni come elemento retorico per costruire argomentazioni sui temi più svariati (i contrari, la luce, l'esistenza del male, il concetto di principio o la creazione *ex nihilo*) si evince da diversi aspetti che ricorrono nel testo, quali la conoscenza del concetto di ἀταξία, del mito manicheo sull'origine della pioggia<sup>1694</sup> o della credenza della consustanzialità delle anime a Dio<sup>1695</sup>, che Giovanni solamente menziona *en passant*, e sui quali non si preoccupa di sviluppare un rifiuto sistematico. Contemporaneamente, alle citazioni manichee estratte dalla polemica cristiana Giovanni attacca altre testimonianze manichee che però paiono essere molto generiche. Il ruolo di queste citazioni generiche è approfondire le tematiche che a Giovanni interessa commentare. Per esempio, la citazione manichea che gli permette di aprire l'argomento della creazione *ex nihilo*<sup>1696</sup> (che segue di pari passo quella che si rileva nella *Disputatio* di Paolo il Persiano) permette a Giovanni di introdurre un discorso

<sup>1686</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 15,243-246, 16,253-257, II, 6,80-82, 86-93.

<sup>1687</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 14,227-237; sulla problematica del male nella filosofia neoplatonica, si vedano Opsomer, *Proclus vs Plotinus*; id., *Some Problems*; O'Meara, *The Metaphysics of Evil*; id., *Explaining Evil*; Cardullo, *Il male come „privazione”*; id., *Evil as alogon*; Corrigan, *Neoplatonism*. Per una compilazione di frammenti scelti al riguardo, Sorabji, *The Philosophy of the Commentators* vol. 2, pp. 79-110.

<sup>1688</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 1,15-19.

<sup>1689</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 2,19-25.

<sup>1690</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 5,56-73.

<sup>1691</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 14,213-216.

<sup>1692</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 17,273-275.

<sup>1693</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 27,464-473.

<sup>1694</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 17,268-270.

<sup>1695</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,296-297.

<sup>1696</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106.

che si trova anche in Giovanni Filopono, nella sua opera contro Proclo<sup>1697</sup>. La proposizione manichea “Dio senza materia non crea”, si può trovare anche in altri autori<sup>1698</sup>, ma l’*Homilia* ha aggiunto una clausola, ossia che i manichei non guardano il tutto, bensì le parti (Εἰ γὰρ τοῖς μερικοῖς δημιουργήμασιν ἐνορῶντές φασιν· ...): questa clausola è la parte veramente importante della proposizione, giacché permette a Giovanni l’inizio d’una lunga digressione sul tema<sup>1699</sup>. Quando Giovanni analizza la contrarietà dei due Principi manichei nell’*Homilia* II, pone in discussione sia le contrarietà dirette che quelle intermedie<sup>1700</sup>. Questo secondo tipo di contrarietà non è di certo quella ipotizzata dal manicheismo<sup>1701</sup>, che propone una contrarietà assoluta<sup>1702</sup>. Nonostante ciò, Giovanni analizza le incongruenze possibili in caso i manichei affermassero che la contrarietà tra Dio e la materia fosse intermedia: infatti, quello che interessa all’autore non è tanto il rifiuto dei dogmi manichei, quanto sfruttare le proposizioni del rivale per esplorare diversi concetti filosofici. Esempi simili ai tre appena riportati si ritrovano lungo tutto il testo.

C’è un ultimo punto da tenere in conto sul carattere di questo testo: la chiara intenzione pedagogica che permea ognuno dei punti toccati. Le *Homiliae* accompagnano il lettore all’interno del ragionamento, dall’inizio alla fine. In esse, compaiono in maniera quasi letterale diverse nozioni aristoteliche ampiamente commentate nella tradizione filosofica. Una volta menzionate queste, il *modus operandi* è lo stesso: approfittando delle caratteristiche delle definizioni manichee dei Principi (Dio-materia, luce-tenebre, bene-male, contrari e ingenerati), inizia una comparazione con le suddette nozioni, al fine di dimostrare l’assurdo del dualismo come spiegazione del cosmo. Completata la refutazione, si svolge la spiegazione e la difesa del solo e unico Principio immutabile, ingenerato e causa di tutto.

---

<sup>1697</sup> Si vedano Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8-9 e Filopono, *c. Procl.* IX, 9 (ed. Rabe, pp. 339,25-341,23).

<sup>1698</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 10,134-137 e Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Ephesios* XXIII, 2 (PG 62,165).

<sup>1699</sup> Questo è, di nuovo, un argomento molto generico, come si evince dalla menzione dei pagani alla fine di esso, in *Adv. Man. hom.* II, 11,166-167: οὐκέτι ἀγένητος καὶ ἀφθαρτος ἔσται κατὰ τοὺς τῶν Ἑλλήνων σοφοῦς ὁ κόσμος, o anche dal fatto che Filopono, *c. Procl.* IX, 10 (ed. Rabe, pp. 341,24-344,25) usa lo stesso argomento.

<sup>1700</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 7,93-95.

<sup>1701</sup> Lo stesso Giovanni sembra riconoscerlo, poiché come contraddizione diretta pone l’ordine e il disordine (τάξις καὶ ἀταξία), dopo aver dimostrato conoscere, nell’*Homilia* I, che il disordine è uno dei termini chiave per i manichei nella definizione della materia.

<sup>1702</sup> Ciò pone un secondo problema, analizzato da Giovanni: in modo diretto o intermedio i contrari devono sempre aver qualcosa in comune per essere tali.

Sul carattere dell'*Homilia* I, Byard Bennett aveva ipotizzato, una lettura di un professore cristiano di filosofia per i suoi studenti<sup>1703</sup>, fondando la sua argomentazione sul lessico del testo e sui suoi contenuti, corrispondenti a quanto studiato nei primi anni all'accademia di Alessandria (letture aristoteliche su logica, etica, fisica, matematica e teologia / metafisica): lo scopo è l'apprendimento di una difesa ragionata del Principio unico, identificato con il bene<sup>1704</sup>. Questa ipotesi spiegherebbe alla perfezione le caratteristiche sopra enunciate: pedagogia, ricchezza di citazioni filosofiche di base, proposizioni manichee molto generiche, focalizzazione su punti concreti della dottrina manichea (e non un rifiuto *in toto*), esegesi propositiva. In sintesi, l'analisi delle *Homiliae I-II* sembra confermare la caratterizzazione pedagogica dei testi.

---

<sup>1703</sup> Bennett, *The Physics*, pp. 24.

<sup>1704</sup> Sul *curriculum* aristotelico, si rimanda all'introduzione generale (a proposito del rapporto tra il manicheismo e il neoplatonismo) e alla bibliografia citata.

**LA *DISPUTATIO* DI GIOVANNI  
L'ORTODOSSO  
(*DISPUTATIO CUM MANICHAEO*)**



## INTRODUZIONE

La *Disputatio* consta di due tematiche principali: Il rapporto tra Dio e la materia (1-19) e l'origine del male (20-45); a queste due si uniscono due tematiche minori per estensione e profondità: l'adorazione al sole (46-53) e il Giudizio Finale (54-57). Infine, il testo si conclude con un lungo *excursus* (58-65) dove Giovanni, dopo aver esposto in breve il mito primordiale manicheo, gli rivolge una generica contro argomentazione. Espressa in termini fortemente astratti, risponde perfettamente all'esigenza dell'autore: non c'è traccia infatti, di attenzione narratologica o caratterizzazione specifica degli interlocutori (nominati semplicemente come “manicheo”<sup>1705</sup> e “ortodosso”), il contesto in cui si svolge la *Disputatio* è assente, e il documento nella interezza si dedica semplicemente a enumerare una serie di argomenti provvisti di contro argomentazioni, senza nessi precisi che li colleghino a eventi reali. Non è rilevabile nemmeno una precisa descrizione di cosa avvenga a seguito del dibattito: Giovanni non specifica se alla fine della discussione il manicheo retroceda o meno in merito al suo credo. È chiaro invece che l'interesse del testo è prettamente filosofico: il documento è inteso come un esercizio fittizio di argomentazione contro il dualismo incarnato nella dottrina manichea, erede di un lungo sviluppo del genere letterario del dibattito nel cristianesimo, in particolare tra V e VI secolo<sup>1706</sup>. Tale interesse spiegherebbe anche lo squilibrio tra gli interlocutori: l'Ortodosso sviluppa il suo discorso su sezioni più lunghe e dettagliate, al manicheo resta solo da provare a difendere la sua posizione: l'interesse principale risiede nelle risposte che il cristiano è in grado di mettere in campo, piuttosto che all'esposizione manichea con cui si discute.

A ogni modo viene esposto, in questo contesto, una delle narrazioni della mitologia manichea più accurate degli *antimanichaica* greci, come notano diversi studiosi<sup>1707</sup>: il mito primordiale, la divisione del cosmo in regioni, e tutta una serie di concetti e terminologie tipicamente manichee che vengono plasmate lungo le esposizioni del manicheo e le risposte del cristiano. Come vedremo, le tematiche toccate dalla *Disputatio*

---

<sup>1705</sup> È da notare il cambiamento di interlocutore, poiché il cristiano a volte si riferisce ai manichei in generale; per esempio in *Disp. Man.* 63,312-313: ὑμεῖς οἱ Μανιχαῖοι.

<sup>1706</sup> Sulle *disputationes* in epoca tardoantica, si veda Cameron, *Dialoguing in Late Antiquity*; id., *Flights of Fancy*; Lim, *Public Disputation*; Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 1-38. Sul rapporto tra il genere della *disputatio* e il manicheismo, si veda Lim, *Public disputation*, pp. 70-108 (soprattutto pp. 103-108, in riferimento ai secoli V e VI); Bennett, *The Invention*.

<sup>1707</sup> Klein, *Der Autor*, p. 234; Bennett, *The Conversation*, p. 29.

presentano somiglianze con diversi autori e testi antimanichei, mostrando come la provenienza delle informazioni sia da ricondurre a una molteplicità di fonti di cui la *Disputatio* opera sintesi.

Sebbene il dibattito presente nella *Disputatio* sia stato perlopiù ignorato dalla storiografia, non si può dire lo stesso per quanto riguarda l'autore e la data di composizione: chi è "Giovanni l'Ortodosso"? È stata spesso discussa una possibile attribuzione dell'opera ai vari Giovanni Damasceno<sup>1708</sup>, Massimo il Confessore<sup>1709</sup> o Teodoro Abucara<sup>1710</sup>; a ogni modo la discussione accademica ormai si è consolidata attorno all'attribuzione al neocalcedoniano della prima metà del VI secolo, Giovanni il Grammatico, noto per la sua opera in difesa del Concilio di Calcedonia (514-518 circa) e contro il quale Severo di Antiochia scrisse un testo intitolato *Contra impium grammaticum* (518-519 circa). Marcel Richard<sup>1711</sup>, nella relativa edizione critica, considera Giovanni l'Ortodosso come lo stesso autore delle *Homiliae I-II* contro i manichei con le quali la *Disputatio* compare unita nel *Vatopedinus* 236<sup>1712</sup>. Questi due documenti compaiono sotto i titoli di Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν nel primo, e Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου nel secondo. Richard propone d'identificare tutte le tre opere sotto il nome di Giovanni il Grammatico, e dunque la datazione della *Disputatio* dovrebbe riferirsi alla prima metà del VI secolo. Sebbene l'editore della *Disputatio*, Michel Aubineau, preferì evitare l'attribuzione specifica (lasciando la responsabilità a Richard)<sup>1713</sup>, diversi studi posteriori hanno o sostenuto l'attribuzione di Richard, o fornito diverse informazioni che la rafforzano: Wassilios Klein, in un contributo *ad hoc*, ha espresso il suo accordo, aggiungendo diversi argomenti a supporto della tesi di Richard<sup>1714</sup>. Joel Walker, senza affermare l'autorità di Giovanni il Grammatico, nota che il vocabolario formulare usato dal manicheo nella *Disputatio* è virtualmente identico a quello che si rileva nella disputa della *Storia di Mar Qardagh* (590-628 circa)<sup>1715</sup> considerandolo indicativo d'una tradizione di *disputatio* che si sviluppa su entrambi i lati

---

<sup>1708</sup> Mai, *Nova Patrum*, p. 104, n. 1; Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. 112; Bennett, *The Conversation*, pp. 30-31.

<sup>1709</sup> Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 112-113; Bennett, *The Conversation*, pp. 32-33.

<sup>1710</sup> Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 113-115.

<sup>1711</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xlv-xlvi. In precedenza, un'edizione della *Disputatio* era stata curata da Angelo Mai, *Nova Patrum* pp. 104-110. L'edizione fu ripristinata da Migne (PG 96,1320-1336).

<sup>1712</sup> Sulle *Homiliae*, si rimanda all'introduzione del loro capitolo.

<sup>1713</sup> Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 115-116.

<sup>1714</sup> Klein, *Der Autor*; id., *Die Argumentation*, pp. 27-28; gli argomenti forniti da Klein sono, a mio parere, inconsistenti, soprattutto in quel che riguarda il rapporto diretto stabilito tra la *Disputatio* di Paolo il Persiano e la *Disputatio* di Giovanni.

<sup>1715</sup> Walker, *The Legend*, p. 1.

della frontiera romano-sasanide e proponendo una datazione intorno al 530-540<sup>1716</sup>. Byard Bennett, aveva, in principio, espresso perplessità su questa identificazione di Giovanni l'Ortodosso e Giovanni il Grammatico, lasciando la questione aperta su una datazione più tarda dell'opera, tra VI e VIII secolo<sup>1717</sup>. Nonostante ciò, la sua opinione è cambiata nel suo più recente articolo *The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue*, fornendo una nuova prova per la datazione della *Disputatio* agli inizi del VI secolo: il testo, raccogliendo una serie di nozioni filosofiche aristoteliche e di progettazione scolastica tardoantica, mostra una chiara sovrapposibilità con i primi anni del percorso di studi neoplatonico dell'epoca<sup>1718</sup>. Nonostante ciò, in merito all'autore del testo, Bennet allude alla teoria di Richard senza esprimere una propria opinione al riguardo. Alberto Rigoglio, nella sua analisi sulle *disputationes* cristiane del 2019, accetta l'identificazione di Giovanni l'Ortodosso con Giovanni il Grammatico e, conseguentemente, una data tra il 530-540 per la composizione dell'opera<sup>1719</sup>.

---

<sup>1716</sup> Walker, *The Legend*, p. 169.

<sup>1717</sup> Bennett, *The Conversation*, pp. 33-34.

<sup>1718</sup> Su questo tema, si veda l'introduzione generale, a proposito del rapporto tra manicheismo e neoplatonismo, e bibliografia citata.

<sup>1719</sup> Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 206-208 (il riferimento al 530-540 procede da Walker).

# LA DISPUTATIO DI GIOVANNI L'ORTODOSSO

## IL RAPPORTO TRA DIO E LA MATERIA (1-19)

### Il mito primordiale

La conversazione si apre subito con una domanda da parte del cristiano: se il corpo proviene dalla malvagità della materia, e l'anima dalla bontà di Dio, e se è necessario un intermediario per permettere la sintesi dei contrari, chi sarebbe l'artefice di questa unione?<sup>1720</sup> La risposta del manicheo, che assegna questo ruolo al Dio buono, riprende una serie di termini, osservabili anche in altre fonti antimanichee:

2. MANIXAIOS. Ὁ ἀγαθὸς θεός, ἀτάκτως κινουμένης τῆς ὕλης, λαβὼν μοῖραν τινα τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως τῇ ὕλῃ προσέπεμψε, δελεάσαι αὐτὴν βουλόμενος· ἡ δὲ λαβοῦσα κατέπιε. Καὶ οὕτως ἐκ τῆς κράσεως ἀμφοτέρων τὰ σύνθετα γέγονεν.

2. MANICHEO: Il Dio buono, mentre la materia si muoveva **disordinatamente**, prendendo una parte della sua propria potenza, la inviò alla materia con l'intento di **adescarla**: ed essa (la materia), dopo averla afferrata, la **inghiottì**. E così **dalla fusione** di entrambe nacquero i composti.<sup>1721</sup>

Tanto il disordine (ἀταξία)<sup>1722</sup> quanto le metafore della pesca e l'inghiottimento (κατάποσις)<sup>1723</sup> della luce da parte della materia sono elementi che trovano riscontro in altri documenti manichei e antimanichei. Inoltre, la *Disputatio* presenta anche il concetto di κρᾶσις e, successivamente, di σύγκρασις:

13. ὉΡΘ. ... ἡ ὕλη καθ' ἑαυτήν, ἄνευ τῆς πρὸς θεὸν συγκράσεως, ἀπλῆ ἐστὶν ἢ σύνθετος;

13. Ort. ... La materia per se stessa, senza la **mescolanza** con Dio, è semplice o composta?<sup>1724</sup>

<sup>1720</sup> Il dubbio è già sollevato da Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VIII (ed. Brinkmann, p. 13,3-9); per altri esempi si veda Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 4,55-61; Simplicio, in *Epict.* XXXV,58-62; *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B).

<sup>1721</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,9-12.

<sup>1722</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* II (ed. Brinkmann, p. 5,7-8): τὴν γὰρ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἀτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ; Tito di Bostra, *c. Man.* I, 18,1: Ἠτάκτει γάρ, φησίν, ἡ ὕλη ποτέ; anche I, 40,9-10: Εὐδηλον ὡς αἰθεὶς ἡ ὕλη, πρὸς τὴν φυσικὴν ἀταξίαν ἐπανήξει. Per altri esempi e la spiegazione del concetto, si veda l'anatema I nei *Capita VII*.

<sup>1723</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,1-19; Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C-D).

<sup>1724</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 13,75-76.

A questa serie di concetti se ne aggiunge un altro, in merito all'innamoramento della materia:

3. ὍΡΘ. Ταῦτα μῦθοί τινές εἰσιν, πλέον τῆς ἀσεβείας τὸ ἀπίθανον ἔχοντες· πρῶτον μὲν ὅτι οὐδεὶς ἑαυτὸν συντίθησι πρὸς ἑτέρου γένεσιν· πρὸς τούτοις δὲ παθητὸς καὶ μεριστὸς ὁ θεὸς ἐντεῦθεν εὐρίσκεται, εἴ γε μέρος αὐτοῦ λαβὼν τῆ ὕλη προσέρριψεν· ἀλλὰ καὶ ἡ ὕλη τοῦ εἶναι κακῆ ἐλευθερωθήσεται, **ἐρασθεῖσα** τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς καταπιῶσα. Ἄλλως τε δὲ ἀπόκριναί μοι ἐρωτῶντι· ἀσώματος ὁ θεός;

3. Ort: *Queste cose sono dei miti, più inverosimili che empiri: innanzitutto perché nessuno combina sé stesso per la genesi di un altro: in aggiunta a questi fatti, Dio si rivela in conseguenza di ciò come soggetto a mutamento e divisibile, se appunto, prendendo parte di sé, la gettò verso la materia. Ma anche la materia si libererà dall'essere malvagia, **innamorandosi** del bene e inghiottendo la luce (che proviene) da Lui. Inoltre, rispondi alla mia domanda: è Dio incorporeo?*<sup>1725</sup>

Infine, sebbene compaia anche in seguito, Giovanni presenta un breve riassunto del mito manicheo (alla fine del punto 58), in cui aggiunge un ultimo concetto fondamentale, ovvero l'osservazione di Dio da parte della materia, che muove il desiderio di questa per la luce divina:

58. Ἄλλ' ἐπειδὴ δύο ἀρχὰς εἶναι φατε, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην πονηράν, καὶ ἐκάστη φύσει κεχωρισμένον καὶ ἰδιάζοντα τόπον ἀφορίζειν τολμᾶτε καὶ ἑτέρουσ δὲ τούτοις ἐπισυνάπτετε μύθους, ὅτι **θεωρήσασα** ἡ ὕλη τὸ φῶς τοῦ θεοῦ εἰς **ἔρωτα ἦλθε**, καὶ ὄρμησε πρὸς τὸ φῶς· ἦν ἰδὼν ὁ ἀγαθὸς θεὸς πρὸς πόλεμον παρασκευαζομένην τῆς οἰκείας οὐσίας μέρος ἀποτεμῶν ἐνέβαλε ταύτη, ἡ δὲ λαβοῦσα ἐγέννησε πάντα τὰ σώματα, ἐπεὶ οὖν ταῦτά φατε, ἀνατροπὴν τούτων σύντομον ποιήσομαι.

*Ma poiché dite che ci sono due Principi, Dio e la materia, e che da un lato Dio sia buono, dall'altro la materia sia malvagia, e (poiché) osate proclamare che per ciascuna natura vi sia un luogo separato e particolare, e (poiché) a queste cose aggiungete altri miti, ossia che la materia, **quando osservò** la luce di Dio, **si innamorò**, e mosse verso la luce; il Dio buono, avendola vista prepararsi per la guerra, amputò parte della propria sostanza, e la introdusse in questa; essa, avendola presa generò tutti i corpi. Poiché dunque dite queste cose, farò una breve confutazione.*<sup>1726</sup>

Disordine, osservazione, innamoramento, inghiottimento, mescolanza, metafore di caccia e pesca. Il racconto del mito riporta una serie di concetti molto noti nelle fonti greche, in particolare nelle fonti del VI secolo. Il disordine (ἀταξία) è il tratto fondamentale della materia nei racconti greci del mito manicheo. Per quanto possa sembrare che ci siano state divergenze di opinione su questo punto specifico all'interno

<sup>1725</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,13-19.

<sup>1726</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 58,245-253.

delle comunità manichee<sup>1727</sup>, osservando i testi che ci sono giunti, è in ultima analisi il disordine che spinge la materia verso il Regno della luce<sup>1728</sup>. Essa, giunta alle frontiere del suo Regno, dà luogo al secondo passaggio del mito manicheo: l'osservazione del bene da parte delle tenebre e la conseguente acquisizione della capacità di decidere. Le tenebre ora, mosse dal desiderio, muovono guerra contro la loro antitesi. A questo punto del racconto si verificano due eventi cruciali: la luce invia una sua parte contro le tenebre, al fine di intrappolarle; esse infatti inghiottono la parte inviata e avviene la mescolanza dei due Principi<sup>1729</sup>.

È interessante notare come nella *Disputatio* si utilizzino delle metafore legate al mondo della pesca, come in altra parte della tradizione antimanichea. Tanto in Tito di Bostra quanto in Teodoreto di Cirro, si può osservare come la parte della luce inviata contro le tenebre (il Primo Uomo) diventa un'esca (δέλεαρ) in Tito, o un'esca e un amo (ἄγκιστρον) in Teodoreto, e di conseguenza, le forze delle tenebre vengono raffigurate come un animale selvaggio (θηρίον) caduto nella trappola del Principio del bene. La stessa terminologia è osservabile allo stesso modo nella tradizione siriana: Efrem presenta la parte di luce inviata alle tenebre come un'esca (ܕܠܥܐܪܐ)<sup>1730</sup>, mentre che Severo riporta, tra le sue citazioni, lo stesso concetto (ܠܚܘܒܐ)<sup>1731</sup>. L'immagine metaforica del cacciatore e della preda corrisponde a quanto attestato nei testi manichei in lingua copta<sup>1732</sup>, i quali utilizzano le stesse metafore per esprimere il rapporto tra la luce e le tenebre<sup>1733</sup>. Cacciatori, belve, trappole, retini e lacci vengono frequentemente menzionati all'interno di questi testi, e tra le entità buone del *pantheon* manicheo, possiamo trovare diversi esempi nei quali la figura della luce inghiottita (Primo Uomo) viene inserita all'interno di questa caratterizzazione metaforica. Si veda, per esempio, il *Kephalaion* 5, che tratta

<sup>1727</sup> Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa'l-nihal*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 203: *Moreover, the Manichaeans differ over the mixture and its cause, as well as over the 'refining' and its means. Some of them say that the Light and the Darkness became mixed haphazardly and by accident, not by design or by choice.* Sulle somiglianze di questo passo con quanto riportato dai dossologi musulmani sui mazdakiti, si veda la n. 392 della traduzione di Reeves.

<sup>1728</sup> Su questo tema, si veda Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 164,10-18); si veda anche l'inizio del racconto di Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,1-2: Ἦν γάρ ποτε, φησίν, ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκται, καὶ ἐγέννα καὶ ἠῶξάνετο καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις.

<sup>1729</sup> Per un'analisi più dettagliata, si rimanda all'anatema I dei *Capita VII*.

<sup>1730</sup> Efrem, *Hyp.* III (ed. Mitchell p. 81,46 = Reeves, fr. 28). Nella sua traduzione (p. lxix), Mitchell rende il termine come "cacciatore" (nonostante nella n. 3 proponga come traduzione anche "esca"). Più recentemente, Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, p. 9, hanno tradotto come "esca".

<sup>1731</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 174,3).

<sup>1732</sup> Su questo tema, si veda M. Scopello, *Pièges et filets dans les écrits gnostiques de Nag Hammadi et la littérature manichéenne du Fayoum*, in "Travaux et Mémoires", 18 (2014), pp. 589-610.

<sup>1733</sup> Generalmente, la metafora è proposta con il male in luogo del pescatore / cacciatore.

specificamente dei “Quattro Cacciatori”, in cui il Primo Uomo viene raffigurato come il primo tra loro:

*Once again the apostle speaks to his discipl[es]: There are four hunters who were sent from [ the li]ght to fulfill the will of the greatness.*

*The first hunter is the **First Man** who was sen[t] from the greatness. He threw himself down to the five storehouses [of] d[ar]kn[ess, h]e caught and seized the enmity [ ... ] **his net** also [ ... ] out over all the children of darkness [ ... ] **His ship is his four sons** who are swathed over his body. **The sea is the la[nd of darkness ... ] his net is [ ... ] and his powers.**<sup>1734</sup>*

Come si ricordava in precedenza, questi sei concetti (disordine, osservazione, innamoramento, inghiottimento, mescolanza e metafore di caccia) trovano un riscontro sorprendentemente regolare in diverse opere antimanichee greche tra IV e VI secolo. Nonostante ciò, è abbastanza comune che le fonti raccolgano solamente alcuni di questi concetti. La successiva comparazione risulta interessante, come nel caso dell’anatema I dei *Capita VII*, che raccolgono tre dei sei concetti, ossia l’amore della materia, l’inghiottimento e la mescolanza:

*... ὥστε καὶ συγκραθῆναι καὶ διὰ τῆς καταπόσεως εἰς κοινωνίαν ἐλθεῖν. Ἐρασθείσης οὖν, ὡς φησι, τοῦ ἀγαθοῦ τῆς κακίας, [ἦν] οὐδὲ κακίαν εἶναι συγχωρεῖ, ἀνατρέπων αὐτὸς τὸ οἰκεῖον ἀνάπλασμα, εἴ γε καὶ ἐρᾷ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τῆς καταπόσεως ἀπολάει τοῦ ποθουμένου.*

*... al punto di mescolarsi e giungere alla comunione attraverso l’inghiottimento. Dunque, essendosi il male innamorato del bene, come egli dice, nemmeno riconosce che il male esista, confutando la sua stessa rappresentazione, se invero esso (il male) ama il bene e tramite l’inghiottimento gode dell’oggetto del suo desiderio.*

Altro testo con il quale confrontare l’informazione è quello delle *Homiliae* di Giovanni il Grammatico, con le quali presenta altri tre termini in comune: l’inghiottimento, la mescolanza, e soprattutto, il concetto meno comune nelle le fonti greche, ovvero il disordine della materia:

*Εἰ δὲ τὴν ὕλην διὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν συγκράσεώς τε καὶ καταπόσεως, ὡς αὐτοῖς φίλον ἐστὶ μυθοποιεῖν, σῶμα γενέσθαι φασίν, ...*

*Se sostengono che la materia divenne corpo attraverso la mescolanza con Dio e anche attraverso l’inghiottimento, come a loro è caro raccontare nei loro miti, ...*

...

---

<sup>1734</sup> *IKe. 5 (28,4-15), trad. Gardner, The Kephalaia, p.32.*

Τὴν γὰρ τῆς ὕλης **ἀταξίαν** πρὸς ἑαυτὴν καὶ ... ἐμυθολόγησεν, ...

*Infatti, favoleggiò il **disordine** della materia in relazione a se stessa, e ...*<sup>1735</sup>

I punti di contatto sono evidenti anche con Teodoreto di Cirro, che presenta cinque termini concordanti su sei: l'osservazione, l'attrazione della materia (rappresentato curiosamente con il v. ἥδομαι) per la luce, la fusione (v. κεράννυμι), le metafore di caccia e pesca (δέλεαρ, ma anche ἄγκιστρον) e l'inghiottimento:

*εἶτα τὸ Φῶς **θεασαμένους, ἠσθῆναί** τε ἐπ' αὐτῷ, καὶ θαυμάσαι, καὶ βουληθῆναι πασσυδεὶ κατ' αὐτοῦ στρατεῦσαι, καὶ ἀρπάσαι, καὶ **κερᾶσαι** τῷ Φωτὶ τὸ ἴδιον σκότος. ... Μοῖρᾶν τινα τοῦ Φωτὸς λαβῶν, οἷόν τι **δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον** τῇ Ὑλῇ προσέπεμψε· προσκειμένη δὲ ἐκείνη, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ στρωθεῖσα, **κατέπιε** τὸ πεμφθὲν, ...*

*Allora, **avendo contemplato** la luce, sia **gioirono** di essa, sia ne furono meravigliati, sia vollero con tutte le forze marciare contro di essa, e rapirla e **unire** alla luce la propria tenebra. ... Avendo presso (Dio) una parte della luce, come **un'esca e un amo** la inviò alla materia: e quella, trovandosi vicino, ed estendendosi sopra di essa, **inghiottì** ciò che le era stato inviato, ...*<sup>1736</sup>

Sebbene ci siano una serie di concetti generali condivisi, Teodoreto presenta alcune particolarità, come l'uso del verbo ἥδομαι al posto di ἐράω. Inoltre, presenta ben due metafore di pesca, mentre non registra l'uso di σύγκρασις, e usa invece il verbo κεράννυμι.

Infine, il racconto più vicino a quanto esposto dalla *Disputatio* è quello di Tito di Bostra, con il quale c'è perfetta condivisione di tutti i concetti rispecchiati dalla *Disputatio* (disordine, osservazione, amore, inghiottimento, mescolanza<sup>1737</sup> e metafore di pesca):

*Ἦν γὰρ ποτε, φησὶν, ὅτε ἡ ὕλη **ἠτάκτει**, καὶ ἐγέννα καὶ ηὔξανετο καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις. ... Ὁ δὲ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινά<sup>1738</sup>, ἧ καὶ ὄνομα τὸ δόξαν αὐτῷ ἐπιτίθησι, φυλάζουσιν μὲν δῆθεν τοὺς ὄρους· τὸ δ' ἀληθές, **δέλεαρ** ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν. Ὁ δὲ καὶ γέγονε· **θεασαμένη** γὰρ ἡ ὕλη τὴν ἀποσταλεῖσαν δύναμιν, προσεκίσσησε μὲν **ὡς δὴ ἐρασθεῖσα**, ὁρμῇ δὲ πλείονι λαβοῦσα ταύτην **κατέπιε**, καὶ ἐδέθη τρόπον τινὰ ὡσπερ θηρίον. Κέχρηται γὰρ καὶ τῷδε τῷ ὑποδείγματι, ὡς δι' ἐπωδῆς τῆς ἀποσταλείσης δυνάμεως ἐκοιμίσθη. Γέγονε τοίνυν μίξις καὶ **κρᾶσις** τοῦτον, φησί, τὸν τρόπον τῆς τε **καταποθείσης** δυνάμεως*

<sup>1735</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 4,55-57, 17,268-269; si veda anche II, 7,93-95: Ἄλλως τε τὰ ἐναντία ἢ ἅμεσά ἐστιν ἢ ἔμμεσα. Τὰ ἅμεσα κρᾶσιν οὐκ ἐπίδεχεται, ἀλλὰ μᾶλλον ἀλλήλων ἐστὶν ἀναπρεπτικά, οἷον **τάξις καὶ ἀταξία**, ...

<sup>1736</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C-D).

<sup>1737</sup> Anche in Tito possiamo osservare l'uso del verbo συγκεράννυμι, per esempio, in *c. Man.* I, 21,5-7: κατὰ τοῦ φωτὸς ἐβουλεύσαντο τί δὴ ποιήσαντες δύναιντο ἂν αὐτοὺς τῷ κρείττονι **συγκεράσαι**.

<sup>1738</sup> Cioè il Primo Uomo.



τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς **καταπιούσης** ὕλης, καὶ οὕτως ἐξ ἀμφοῖν ἐδημιουργήθη τόδε <τὸ> πᾶν, ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δηλαδή· ...

*Dice infatti che c'era (un tempo) quando la materia era **disordinata**, generava, aumentava e sviluppava molte potenze emanandole. ... Il buono invia una potenza, alla quale attribuisce anche il nome di "gloria a Lui", la quale custodisce i limiti: la quale, in verità, sarà **esca** per un forzato castigo per la materia, cosa che è appunto avvenuta: **avendo**, infatti, la materia **visto** la potenza inviata, la desiderò, **come innamorata**, e dopo averla afferrata con maggiore impeto, **la inghiottì** e ne fu avvinta alla stessa maniera di un animale selvatico. E Infatti (i manichei) fanno ricorso a questo esempio, ovvero che essa fu ammansita per l'incanto della potenza inviata. Di conseguenza avvennero così la commistione e la **fusione**, dicono, della potenza **inghiottita del bene** e della materia **che la inghiottì**, e così da entrambe fu creato questo tutto, ovvero per (opera del) bene.<sup>1739</sup>*

Come si evince, la *Disputatio* si rivela eccezionale su questo punto, giacché presenta ognuna delle tappe del mito primordiale manicheo. In questo aspetto, solamente è paragonabile, tra tutti gli *antimanichaica* greci, alla testimonianza di Tito di Bostra. Un altro aspetto permette di avvicinare ancora le due opere: in Tito l'invio di una parte del frammento di luce doveva servire come castigo della materia. Non viene inviata soltanto per costrizione dovuta all'attacco proveniente dal male<sup>1740</sup>, ma il bene, per sua propria volontà, persegue i suoi scopi. Nella *Disputatio* questo aspetto viene reso in modo esplicito:

6. *MAN.* ... οὕτως οὖν, τομῆς μὴ γενομένης, ὁ ἀγαθὸς θεὸς δύναντίν τινα θεΐαν προεβάλετο πρὸς τὸ ἐπισχεῖν τῆς ὕλης τὴν ἀταξίαν.

6. *Man.* ...così dunque, non essendoci taglio, il Dio buono emanò una certa potenza divina per frenare il disordine della materia.<sup>1741</sup>

La parte della luce (Primo Uomo) non è pertanto inviata quale mossa disperata per salvare il resto del suo regno, ma invece entrambi i testi riconoscono che il suo invio risponde a un piano elaborato dal bene. Questa idea, sembra che si colleghi molto bene a diverse testimonianze manichee, che associano il concetto di "vittoria" allo scontro tra luce e tenebre. Nelle fonti copte la lettura della vittoria come piano soteriologico della luce si ritrova in diverse affermazioni esplicite:

<sup>1739</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,1-19.

<sup>1740</sup> Per esempio, nel racconto di Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C), Dio invia una parte della luce contro la materia per timore (Ὁ Θεὸς δὲ, τὴν ἀθρόαν στρατείαν ὀρρωδήσας), e credè il cosmo per costrizione (Ἐντεῦθεν ἀναγκασθῆναί φασι τὸν Θεὸν δημιουργῆσαι τὸν κόσμον).

<sup>1741</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 6,29-31.

*[Thre]e season[s from] the time when the First Man [went] down to the abyss, and waged the war and the struggle [against] the King of the realms of [Dark]ness and his other powers. **He was victorious**, [whi]le h[is sons remain behi]nd with them in the worlds [ ... ] in the [ ... ] until he shall catch all of them [ ... he bou]nd them all up, so that not one o[f them escaped] his hand. **He won a great victory** [... The First] Man spent human lifetimes and [generations in the land] of darkness, **until he prevailed** [ ... ] **he fulfilled the will of the greatness that was [commanded] of him.**<sup>1742</sup>*

### *La risposta cristiana*

Lo scrittore cristiano oppone una serie di punti all'esposizione di queste idee, riscontrabili in tutta la polemica antimanichea. Il primo argomento riguarda alla necessità di un artefice per propiziare l'unione tra Dio e la materia, contrari secondo il racconto manicheo (τὰ δ' ἐναντία οὐ συντίθεται ἄνευ τεχνίτου τινός)<sup>1743</sup>: questo presuppone, per forza, la necessità d'un terzo principio. Tale punto polemico è parecchio ricorrente nella tradizione antimanichea, ed è riscontrabile già in Alessandro di Licopoli:

*Πότερον δὲ μόνον ὁ θεὸς καὶ ἡ ὕλη ἐστὶν ἀρχαί, ἢ τι ἕτερον ἀπολείπει ὁ τούτων ἐστὶν ἐν μέσῳ; εἰ μὲν γὰρ μηδὲν ἐστὶν, ἄμικτα ταῦτα ὑπολείπεται πρὸς αὐτά —καλῶς γὰρ λέγεται ὅτι, ἵνα τὰ ἄκρα μιχθῆ, δεῖ τι εἶναι ἐν μέσῳ ὅπως ταῦτα συνδέη— ...*

*Sono solamente Dio e la materia Principi, o manca un altro, che è in mezzo fra questi? Infatti, se non c'è nulla, questi (due Principi) rimangono non mescolati in relazione a sé stessi – bene si dice che, affinché gli estremi si congiungano, bisogna che ci sia qualcosa in mezzo che li tenga connessi, ...<sup>1744</sup>*

In ambito contemporaneo alla *Disputatio* compaiono argomenti simili, che sottolineano la necessità di un intermediario terzo tra i due contrari (ad esempio nell'*excursus* antimanicheo di Simplicio<sup>1745</sup> o la *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1746</sup>). Nonostante ciò, il più esatto riscontro si ritrova nell'*Homilia* I di Giovanni il Grammatico:

*Πῶς γὰρ τῶν ἐναντίων, καθὼς αὐτοὶ φασὶ, καὶ ἀμίκτων γέγονε σύνοδος ἄνευ τεχνίτου τοῦ ταῦτα πρὸς σύνθεσιν ἄγοντος;*

<sup>1742</sup> *IKe.* 17 (55,25-56,2), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 60; per altri esempi, si veda *IKe.* 16 (49,13-14), 41 (105,22-24); *Salt. Σαρακωτῶν* (140,26-27). Anche in Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* III (ed. Brinkmann, pp. 5,25-6,1), in cui l'anima si unisce alla materia per la preveggenza di Dio (κατὰ πρόνοιαν τοῦ θεοῦ). Su questo tema, si veda BeDuhn, *The Leap*, pp. 9-12; Bermejo, *El maniqueísmo*, pp. 105-108; id., *El sacrificio del Hijo de Dios en el maniqueísmo (Christiano Manichaica II)*, in "Bandue", 3 (2009), pp. 49-79 (pp. 67-70).

<sup>1743</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 1,4-5.

<sup>1744</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VIII (ed. Brinkmann, p. 13,12-16).

<sup>1745</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,58-62.

<sup>1746</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B).

*Come infatti tra le cose che sono contrarie e che non sono mescolate, come loro dicono, si genera un'unione senza artefice che le conduca in sintesi?*<sup>1747</sup>

Un'altra accusa mossa dal cristiano riguarda la mutevolezza della materia, che se ama il bene non può essere malvagia (ἀλλὰ καὶ ἡ ὕλη τοῦ εἶναι κακὴ ἐλευθερωθήσεται, ἐρασθεῖσα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς καταπιούσα)<sup>1748</sup>. Questo argomento è, di nuovo, molto frequente negli *antimanichaica*, ancora rilevabile in Alessandro di Licopoli:

*Καὶ μὴν εἰ κακὸν ἡ ὕλη, πάντως πού εἰσιν αὐτῆς καὶ ὀρέξεις τοιαῦται· ἔστι δὲ ἡ μὲν τοῦ κακοῦ ὀρέξεις φαύλη, ἡ δὲ τοῦ καλοῦ πάνυ σπουδαία. εἰ δὲ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ φωτὸς ἐπεθύμησεν ἡ ὕλη, οὐ φαύλη ἡ ἐπιθυμία· ...*

*E allora davvero se la materia (è) male, tali sono certamente anche le inclinazioni verso di essa. L'inclinazione verso il male è spregevole, mentre quella per il bene è eccellente. Se la materia bramò lo splendore e la luce, la sua bramosia non (fu) spregevole, ...*<sup>1749</sup>

A posteriori, tanto Tito di Bostra<sup>1750</sup> quanto Epifanio<sup>1751</sup> notano l'impossibilità che i Principi manichei restino fedeli alla loro condizione di contrarietà in caso di unione. Nel caso di Tito vediamo anche che il male viene rappresentato non come malvagio per natura, visto il suo "innamoramento" della luce<sup>1752</sup>; lo stesso argomento si ritrova in Efrem<sup>1753</sup>. In ambito contemporaneo alla *Disputatio*, vediamo l'argomento nell'*Homilia Cathedralis* CXXIII di Severo di Antiochia<sup>1754</sup> o nell'anatema I dei *Capita VII contra Manichaeos*, che ripropongono il medesimo concetto in maniera molto simile, legandolo ai termini di amore e inghiottimento:

*Ἐρασθείσης οὖν, ὡς φησι, τοῦ ἀγαθοῦ τῆς κακίας, [ἦν] οὐδὲ κακίαν εἶναι συγχωρεῖ, ἀνατρέπων αὐτὸς τὸ οἰκεῖον ἀνάπλασμα, εἶ γε καὶ ἐρᾷ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τῆς καταπόσεως ἀπολαύει τοῦ ποθουμένου.*

*Dunque, essendosi il male innamorato del bene, come egli dice, nemmeno riconosce che il male esista, confutando la sua stessa rappresentazione, se invero esso (il male) ama il bene e tramite l'inghiottimento gode dell'oggetto del suo desiderio.*

<sup>1747</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 4,59-61.

<sup>1748</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,17-18.

<sup>1749</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IX (ed. Brinkmann, p. 15,9-13).

<sup>1750</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 7,1-2.

<sup>1751</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 7 (ed. Holl, vol. III, pp. 36,23-37,3).

<sup>1752</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 24,16-19.

<sup>1753</sup> Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,10-13 = Reeves, fr. 23).

<sup>1754</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 160,8-13)

È interessante osservare come queste accuse sembrano presentare una formulazione simile tra diverse fonti del VI secolo. A questi concetti (innamoramento della materia, inghiottimento, mescolanza, etc.) le fonti dell'epoca sembrano dedicare una particolare attenzione: tanto la *Disputatio* quanto i *Capita* riportano il mito primordiale manicheo in modi diversi, ma rivolgono la medesima accusa sulla mutevolezza della materia, confutando in maniera analoga i medesimi concetti chiave. Inoltre, è interessante notare come l'*Homilia* I di Giovanni il Grammatico contenga solamente i termini (inghiottimento, mescolanza, disordine), ma non il racconto completo del mito. Sembra infatti che questi termini abbiano acquisito una categoria "tecnica" in diversi testi del VI secolo, essendo i punti chiave attraverso i quali attaccare il mito manicheo.

Infine, l'accusa sul tema della mutevolezza è anche mossa contro Dio, capace di subire e d'essere diviso (παθητὸς καὶ μεριστὸς ὁ θεὸς ἐντεῦθεν εὐρίσκεται)<sup>1755</sup>. Il rimprovero al cambiamento di Dio è bene attestato nelle fonti greche, come ad esempio in Serapione di Thmuis<sup>1756</sup>, negli *Acta Archelai*<sup>1757</sup>, in Tito di Bostra<sup>1758</sup>, in Epifanio<sup>1759</sup> o in Simplicio<sup>1760</sup>, tra gli altri. È anche logica la comparsa dell'accusa dell'indivisibilità di Dio, vista la conoscenza cristiana del mito del Dio manicheo diviso, raggiunta principalmente tramite due percorsi: o dalla conoscenza del mito primordiale e dell'"inghiottimento" della luce, o dalla conoscenza della natura delle anime, parte della luce divina inghiottita (dottrina conosciuta come "Croce di Luce"<sup>1761</sup>, e tramandata da moltissimi autori<sup>1762</sup> e dalla propria *Disputatio*<sup>1763</sup>). Da questo punto di vista, l'attacco alla divisibilità di Dio è una strategia retorica coerente e logica. Alcuni esempi di questa contro argomentazione si possono ritrovare già in Alessandro di Licopoli, sorpreso dal fatto che i manichei taglino la divina sostanza in parti<sup>1764</sup>, o in ambito più vicino, la *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1765</sup>.

<sup>1755</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 3,15-16.

<sup>1756</sup> Serapione di Thmuis, *c. Man.* XXXIV,8.

<sup>1757</sup> [Egemonio], *Arch.* XXVI, 4-5, (ed. Beeson, p. 39,16-23).

<sup>1758</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 7,1-2.

<sup>1759</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 7 (ed. Holl, vol. III, pp. 36,23-37,3).

<sup>1760</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,38-44.

<sup>1761</sup> Su questa dottrina, si veda il commento e la bibliografia riportata nell'anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1762</sup> Per alcuni esempi, si vedano Efrem, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,20-25 = Reeves, fr. 72), II, III (ed. Mitchell, pp. 7,7-15, 80,42-48 = Reeves, fr. 74, 75); Epifanio, *Pan.* LXVI, 35, 2-37, 7 (ed. Holl, vol. III, pp. 74,6-76,30); Simplicio, *in Epict.* XXXV,38-44; Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,296-297; anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1763</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,207-209.

<sup>1764</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* XX (ed. Brinkmann, p. 28,1-5).

<sup>1765</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,536B-C).

C'è invece un altro punto aggiuntivo che merita essere ricordato. L'idea del Dio mutevole dei manichei viene legata al problema della sua corporeità. Dopo la domanda del cristiano sull'incorporeità di Dio e la risposta affermativa del manicheo (Ναί, ἄσώματος), il cristiano segnala l'incoerenza insita nel fatto che qualcosa di incorporeo e semplice possa essere divisibile (Πῶς οὖν ὁ ἄσώματος καὶ ἀπλοῦς τομὴν καὶ διαίρεσιν ὑπομένει;)<sup>1766</sup>. Di nuovo, anche questo argomento è ampiamente utilizzato nelle fonti antimanichee. La contraddizione dei principi corporei e le loro interazioni sono trattate estesamente da Alessandro di Licopoli<sup>1767</sup>. Tito di Bostra, al riguardo dell'osservazione della luce da parte della materia, riporta il dubbio sulla corporeità della luce: se la materia corporea vede la luce, allora la luce divina deve essere anche corporea, e pertanto non sarebbero Principi opposti<sup>1768</sup>. Più simile all'argomento della *Disputatio*, anche l'idea dell'incorporeo come incompatibile con la divisione e l'inghiottimento compare nell'opera di Tito applicata alla potenza inviata (εἰ μὲν ἄσώματος ἦν, τομὴν οὐδεμίαν ὑπεδέξατο)<sup>1769</sup>. In ambito contemporaneo, anche nell'*Homilia I* di Giovanni il Grammatico osserviamo come l'incorporeità dei Principi manichei è assurda come spiegazione della creazione del cosmo corporeo (Πῶς δὲ τῶν ἄσωμάτων ἡ κρᾶσις σῶμα πεποίηκεν)<sup>1770</sup>.

### La divisione primordiale dello spazio

Una volta finita la digressione sullo scontro primordiale, la *Disputatio* enuncia la seconda credenza manichea, questa volta di ordine cosmologico. Continuando con la sua spiegazione del Dio manicheo, il testo si sofferma sulla divisione primordiale dello spazio:

9. ὉΡΘ. Δηρῆσθαι τὴν ὕλην καὶ τὸν θεὸν ἰδίους τόποις οἶδα, πολλάκις ἀκηκοὼς παρὰ τῶν Μανιχαίων, καὶ ὡς τὸ μὲν νότιον τῆ ὕλη, τὸ δὲ βόρειον καὶ ἀνατολικὸν καὶ δυτικὸν προσνέμεται τῷ ἀγαθῷ θεῷ.

<sup>1766</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 5,21-22; già in Aristotele la capacità di essere diviso in parti è una caratteristica fondamentale dei corpi (si veda *De Caelo* I, 1, 268a5-b6: Συνεχὲς μὲν οὖν ἔστι τὸ διαμετῶν εἰς αἰεὶ διαμετά, σῶμα δὲ τὸ πάντη διαμετῶν, ...; si veda anche *Metaphysica* V, 6, 1016b20-36); su questo tema, si veda Lang, *Aristotle on Sensible Objects*.

<sup>1767</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VIII (ed. Brinkmann, pp. 13,18-14,17); su questo passaggio, si veda il commento di P. W. van der Horst, J. Mansfeld, *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus': Translated with an Introduction and Notes*, Leiden, Brill, 1974, pp. 31ff.

<sup>1768</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 23,17-24.

<sup>1769</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 26,1-6.

<sup>1770</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. Hom.* I, 4,55-61.

9. Ort: So che la materia e Dio sono stati divisi in luoghi propri, avendolo ascoltato più volte dai manichei, e che da un lato il sud (è attribuito) alla materia, dall'altro il nord, est e ovest sono attribuiti al Dio buono.<sup>1771</sup>

Secondo quanto riferito da Agostino, la credenza manichea di una divisione dello spazio prima della esistenza stessa del cosmo e identificata con i quattro punti cardinali (probabilmente derivata, in ultima istanza, dal *Vangelo Vivente*<sup>1772</sup>) era un dogma conosciuto soltanto dagli eletti della religione<sup>1773</sup>: nonostante questo, sorprende la quantità di attestazioni che lo riportano tra le fonti antimanichee. La prima evidenza di questo insegnamento proviene da Cirillo di Gerusalemme, nelle *Catecheses ad illuminandos*<sup>1774</sup>, dove espone la credenza manichea secondo la quale il male possiede un quarto del cosmo (senza riferimento ai punti cardinali o alla precedenza della divisione sul cosmo stesso). Attraverso Tito di Bostra, si sa che al male era assegnata la parte sud del cosmo, e ci si interroga sulla possibilità dell'esistenza del sud prima del sud<sup>1775</sup> (identificando correttamente la preesistenza della divisione rispetto al cosmo stesso). Teodoreto di Cirro identifica correttamente l'assegnazione dei quattro punti cardinali, tanto la parte meridionale (νότια) assegnata al male, quanto la parte settentrionale (ἀρκτοῦσα), orientale (ἐῶσα) e occidentale (ἐσπερία) assegnate al bene:

... καὶ σχεῖν, τὸν μὲν Θεὸν, τὰ τε ἀρκτοῦσα μέρη, καὶ τὰ ἐῶσα, καὶ τὰ ἐσπερία, τὴν δὲ Ὑλὴν τὰ νότια: ...

... e Dio governa la parte settentrionale, e quella orientale, e quella occidentale, mentre la materia governa quella meridionale.<sup>1776</sup>

---

<sup>1771</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 9,35-38.

<sup>1772</sup> La provenienza di questo frammento, insieme agli altri raccolti da Tito di Bostra, Teodoreto di Cirro e Severo di Antiochia, è stata molto discussa dalla storiografia; de Beausobre, *Histoire critique*, vol. I, pp. 221-223, 427-428; Flügel, *Mani*, pp. 355-356; Kessler, *Mani*, pp. 197-198, avevano proposto come fonte il *Libro dei Misteri*. Con la pubblicazione dei frammenti conservati in Severo di Antiochia, Kugener, Cumont, *Recherches II*, p. 161 avevano proposto come fonte il *Libro dei Giganti*. Invece, le scoperte di diversi passaggi di quest'opera da circa la metà del XX secolo in poi scartano questa ipotesi (si veda Reeves, *Jewish Lore*, pp. 170-174). Successivamente, Tardieu, *Manichaeism*, p. 94, aveva identificato le citazioni di Severo come appartenenti al misterioso libro della *Pragmateia*. Più recentemente, Bennett, *Iuxta Unum*, discutendo i frammenti sulla divisione primordiale dello spazio e i suoi legami con altre cosmologie formulate in ambito persiano, propone ricondurre la fonte ultima dell'informazione al *Vangelo Vivente* (si veda in speciale pp. 75-78). Questa tesi ha ricevuto il supporto di Reeves, *Further Textual Evidence*, pp. 439-443, dopo un approfondimento del lavoro di Bennett sulle fonti arabe riguardo alla divisione primordiale dello spazio.

<sup>1773</sup> Agostino, *Fund.* 25, 28 (ed. Magazzù, Cosentino, pp. 350-351).

<sup>1774</sup> Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* VI, 13 (ed. Reischl, Rupp, vol. I, pp. 172-174).

<sup>1775</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 11,1-3.

<sup>1776</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377B).

Inoltre, sebbene non sia specificata la preesistenza di questa divisione rispetto al cosmo stesso, si parla di essa prima dell'attacco dal male al bene, lasciandosi intuire una precedenza. In ambito contemporaneo alla *Disputatio*, tanto Simplicio (identificando i quattro punti e la preesistenza di questa divisione al cosmo)<sup>1777</sup>, quanto Severo di Antiochia (identificando i quattro punti e parlando prima di questa divisione che dell'attacco dalle tenebre alla luce, rispecchiando l'ordine precosmico)<sup>1778</sup>, presentano l'informazione completa al riguardo. In seguito ritroviamo questi testimoni nel *Chronicon Maroniticum*<sup>1779</sup>, la *Cronaca* di Agapio di Mabbug<sup>1780</sup>, o la *Cronaca di Seert*<sup>1781, 1782</sup>

Su questo punto, ci sono due questioni da tenere in conto: la prima è che tra le fonti precedenti, solamente Teodoreto menziona l'assegnazione al bene del nord, dell'est, e dell'ovest. Cirillo solamente menziona l'appartenenza al male di un quarto del cosmo. Tito invece, pur assegnando il sud al male, non esplicita l'appartenenza al bene delle altre tre parti<sup>1783</sup>.

Il secondo punto è che il testo sembra conoscere le nozioni per cui la divisione era precosmica, nonostante l'ordine della *Disputatio* diventi particolarmente confuso su questo punto: essa non menziona esplicitamente che questa divisione sia preesistente al cosmo stesso. Infatti, l'inghiottimento del bene da parte della materia è stato spiegato in precedenza, quando il manicheo ha affermato che i composti sono stati generati dall'unione di entrambi (Καὶ οὕτως ἐκ τῆς κράσεως ἀμφοτέρων τὰ σύνθετα γέγονεν)<sup>1784</sup>. Può sembrare, in un primo momento, che ci sia stato prima uno scontro tra i Principi e poi la divisione del cosmo, vista la disposizione diversa tra la *Disputatio* e le fonti precedenti e contemporanee, come si osserva nello schema che segue:

1. Tito di Bostra: la divisione preesistente al cosmo è **resa esplicita** con la domanda sulla preesistenza del sud.
2. Teodoreto: divisione non resa esplicita. Racconto che procede **divisione > scontro luce-tenebra**.

<sup>1777</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,62-65.

<sup>1778</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 154,16-20).

<sup>1779</sup> *Chronicon Maroniticum*, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 145-146.

<sup>1780</sup> *Kitāb al-unvān*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 155.

<sup>1781</sup> *Chronicon Seertensis*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 156.

<sup>1782</sup> Si noti anche che, insieme alla divisione cardinale, il manicheismo propone anche una divisione "verticale" del bene e del male, basata sull'assioma di "alto" (bene) e "basso" (male). Per le fonti che rispecchiano questa divisione, si veda Bennett, *Juxta Unum*, p. 74, n. 18.

<sup>1783</sup> Come già notato da Bennett, *The Conversation*, p. 37.

<sup>1784</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,11-12.

3. Severo: divisione non resa esplicita. Racconto che procede **divisione > scontro luce-tenebra**.
4. Simplicio: divisione preesistente al cosmo **resa esplicita**.
5. *Disputatio*: divisione **non resa esplicita**. Racconto che procede **scontro luce-tenebra > divisione** del cosmo.

Nonostante ciò, dopo aver parlato della divisione dei punti cardinali, il cristiano domanda se Dio, dalla sua posizione, lanciò una sua parte (il Primo Uomo) verso il luogo in cui si trovava la materia:

11. ὈΡΘ. ... εἶπε δέ μοι, ἐν τῷ οἰκείῳ τόπῳ μένοντα τὸν θεὸν φῆς προβάλλεσθαι τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν καὶ ἐπὶ τὸν τῆς ὕλης ἐξαποστεῖλαι τόπον;

11. Ort. ... Dimmi, affermi che Dio, rimanendo nel proprio luogo emani la potenza (che proviene) da Lui e l'invii sul luogo della materia?<sup>1785</sup>

Questa affermazione sembra legare chiaramente i luoghi di Dio e la materia con i punti cardinali menzionati in precedenza; sembra inoltre situarli in una condizione di precedenza rispetto all'Uomo Primordiale, indicando che la *Disputatio* conosce la divisione precosmica. Si può ricavare ulteriore conferma di questo grazie a un argomento mosso dal cristiano alla fine della *Disputatio*, in cui si domanda: se Dio e la materia vennero divisi in luoghi distinti, e Dio e la materia sono ingenerati, si arriverebbe a parlare di quattro ingenerati, non due. Da un lato Dio e la materia, dall'altro i due luoghi distinti:

64. ... *Εἰ γὰρ ἀγένητος ὁ θεὸς καὶ ἡ ὕλη, ἑκάτερος δὲ ἐν τόπῳ τυγχάνει καθ' ὑμᾶς, ὁ δὲ τόπος ἕτερός ἐστι κατ' οὐσίαν τῶν ἐν αὐτῷ περιεχομένων, συμβήσεται τοὺς τόπους συναγενήτους εἶναι τοῖς ἐν αὐτοῖς. Καὶ οὕτως οὐ δύο τὰ ἀγένητα, ἀλλὰ τέσσαρα, θεὸν καὶ ὕλην καὶ ἑκατέρου τὸν τόπον, εὐρήσεις. Εἰ δὲ τοὺς τόπους πρεσβυτέρους φατέ τῶν ἐν αὐτοῖς, οὐκέτι ὁ θεὸς καὶ ὕλη ἀγένητοι ἔσονται, ἀλλὰ μᾶλλον οἱ τούτων προϋπάρχοντες τόποι. Εἰ δὲ τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην πρὸ τῶν τόπων εἶναί φατε, ἄρα οὐκ ἦσαν κεχωρισμένοι θεὸς καὶ ὕλη, ἀλλ' ἐν ἀλλήλοις ὑπῆρχον· οὐ γὰρ ἦν οὕτω τόπος ὁ διορίζων. Καὶ οὕτως ὁ τῆς παρ' ὑμῖν ἐναντιότητος διαλυθήσεται λόγος· οὐ γὰρ ἐν ἀλλήλοις ὑφίστασθαι δύναται τῶν ἐναντίων ἡ φύσις, ...*

64. ... *Se infatti Dio è ingenerato, e anche la materia, ognuno allora, secondo voi, si trova in un luogo, il luogo è diverso per sostanza rispetto ai contenuti in esso, e ne conseguirà che i luoghi siano ingenerati insieme a ciò che è in essi. E così non troverai due ingenerati, ma quattro, Dio, la materia e il luogo d'ognuno. Se affermate che i luoghi sono più antichi di ciò che si trova in essi, Dio e la materia non saranno più ingenerati, ma piuttosto lo saranno i luoghi di questi. Se affermate che Dio e la materia esistevano prima dei luoghi, allora Dio e la materia non erano*

<sup>1785</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 11,50-52.



*divisi, ma erano presenti l'uno nell'altro: infatti, non c'era ancora un luogo che (li) distingueva. E in questo modo il discorso della contrarietà presso di voi sarà risolto: infatti, la natura dei contrari non può sussistere l'una nell'altra*<sup>1786</sup>, ...<sup>1787</sup>

Questa digressione sui luoghi sembra accordarsi con l'ipotesi che Giovanni conosca la precosmicità della divisione dei luoghi: infatti, il mito manicheo sarebbe assurdo se la divisione dello spazio non esistesse, giacché Dio e la materia sarebbero presenti l'uno nell'altro fin dall'inizio, come notato da Giovanni. Inoltre, va segnalata la particolarità di questo argomento: sebbene la presenza di un terzo principio per unire o separare Dio e la materia sia uno degli argomenti prediletti dagli *antimanichaica*, questa versione di Giovanni è una variante molto articolata, che offre tre diverse opzioni. In primo luogo, se Dio e la materia sono ingenerati, ma si trovano in un luogo proprio, anche i luoghi devono essere ingenerati; in secondo luogo, se i luoghi sono più antichi di Dio e la materia, allora quelli saranno ingenerati a differenza di questi che diverranno generati; in terzo luogo, se Dio e la materia sono più antichi dei luoghi non sarebbero stati separati, e ci sarebbe stato un tempo in cui entrambi coesistero, non potendo essere contrari. Una contro argomentazione parallela si ritrova, sviluppando le stesse opzioni e lo stesso ragionamento, in Tito di Bostra, a proposito della divisione primordiale di Dio e materia:

*... εἰ μὲν πρεσβύτερα τῶν τόπων ἄμφω τὰ ἐναντία ὡς ἀγένητα, ἦν ὅτε πάλιν πρότερον ἐτύγγανε κοινῇ τῆς ἐναντιότητος ἀπηλλαγμένα. Εἰ δὲ συναΐδιος ἑκατέρου τῆς οὐσίας ὁ χωρισμός, προγενέστερος ἑκατέρου τῆς οὐσίας ὁ τόπος, ἢ συναγένητος. Ἀλλ' εἰ μὲν προγενέστερος, ὡς ἑκατέρου τόπου βλάστημα δοκεῖν εἶναι ἑκάτερον, οὐτ' ἀγένητα ταῦτα οὔτε αἴδια, ὅπερ ὑπάρχειν δόξει τοῖς τόποις ἐξ ὧν ταῦτα. Εἰ δὲ συναγένητος, ἔσται πλείω καὶ οὐκέτι δύο τὰ ἀγένητα.*

*... se da un lato entrambi i contrari sono più antichi dei luoghi, in quanto ingenerati, c'era un tempo precedente in cui invece si trovavano insieme liberi dalla contrarietà*<sup>1788</sup>. *Se dall'altro la separazione della sostanza di ciascuno è coeterna, il luogo della sostanza di ciascuno è più antico, o coingenerato. Ma se è più antico, come sembra essere ciascun germoglio di entrambi i luoghi, né ingenerati sono questi, né eterni, il che appunto sembrerà esistere nei luoghi dai quali ciò (provviene)*<sup>1789</sup>. *Se sono coingenerati, gli ingenerati saranno in maggior numero, e non più due*<sup>1790, 1791</sup>

<sup>1786</sup> Attendendo alle regole basiche della contrarietà aristotelica, i contrari sono distruttivi l'uno dell'altro: su questo tema si veda, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a21-22: φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία (anche in *Ethica Eudemia* VIII, 2, 1235b5-6; *Metaphysica* XIV, 4, 1092a2-3, etc.).

<sup>1787</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 64,327-338.

<sup>1788</sup> Opzione 3 nella *Disputatio*.

<sup>1789</sup> Opzione 2 nella *Disputatio*.

<sup>1790</sup> Opzione 1 nella *Disputatio*.

<sup>1791</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 8,5-13.

Come detto, tanto l'esposizione quanto il ragionamento sono molto simili. In vista della dimostrazione dei paralleli tra la *Disputatio* e Tito nell'esposizione dei miti manichei, è perfettamente plausibile che Giovanni abbia attinto da Tito per costruire anche i suoi contro argomenti. A ogni modo la *Disputatio* riconosce la divisione di tutti i quattro punti cardinali, mentre Tito non fornisce quest'informazione. Le informazioni utilizzate dal testo non possono essere dunque un semplice riassunto di Tito, che pur resta la fonte principale, ma provengono da diverse fonti di varia natura.

Infine, il trattamento dato dal testo alla divisione precosmica dello spazio dimostra, a mio avviso, un altro punto interessante: l'esposizione del mito manicheo è subordinata all'esegesi filosofica che si fa a partire da esso. La *Disputatio* non procede raccontando in modo ordinato gli avvenimenti cosmici predicati dalla religione manichea, ma invece essi sono spartiti in diverse sezioni del testo, e si ritorna più volte su di loro per rivolgere nuove domande e iniziare nuove esegesi.

#### *La risposta cristiana*

Contro la divisione proposta dal manicheismo, il cristiano prosegue la sua spiegazione sulla corporeità di Dio e muove due accuse. La prima si basa sul fatto che, circondando Dio, viene delimitata una sostanza indelimitabile:

11. ὍΡΘ. Πῶς οὖν οὐ δέδοικας τὴν τῆς τοσαύτης βλασφημίας ὑπερβολὴν, περιγραπτὸν εἰσάγων τὸ θεῖον, ὃν ἀγαθὸν καὶ παντοδύναμον ὁμολογεῖς, καὶ ταῦτα ἀπὸ τῆς κακίστης ὕλης περιγραφόμενον; Πέρασ γὰρ τῷ θεῷ δίδως, ἐν τόπῳ τοῦτον ὑποτιθέμενος· τόπος γάρ ἐστι πέρασ τοῦ περιέχοντος, καθὼ περιέχει τὸ περιεχόμενον·  
...

11. Ort: Come dunque non temi l'eccesso di simile blasfemia, dal momento che presenti circoscritto il divino, che professi come buono e onnipotente, pur essendo circoscritto dalla malvagissima materia? Assegni infatti limite a Dio, presupponendo Questo in un luogo: "luogo" infatti è limite di ciò che contiene, dal momento che contiene ciò che è contenuto: ...<sup>1792</sup>

Segnalare questa incongruenza (l'indelimitabile delimitato) è uno degli esempi prediletti della polemistica antimanichea, e si trova in diverse forme in diversi autori sia precedenti, come Tito di Bostra<sup>1793</sup> o Epifanio<sup>1794</sup>, sia contemporanei, come Severo di

<sup>1792</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 11,40-45.

<sup>1793</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 7,3-9.

<sup>1794</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 8 (ed. Holl, vol. III, p. 37,3-5).

Antiochia (anche legandolo alla questione della corporeità di Dio)<sup>1795</sup>, Simplicio di Cilicia<sup>1796</sup>, o la *Disputatio* di Paolo il Persiano (in questo caso applicato al Principio del male manicheo)<sup>1797</sup>. Nonostante ciò, è molto interessante notare il procedere di Giovanni in questo argomento, giacché dimostra un aspetto particolarmente pregnante della *Disputatio*: il suo carattere pedagogico. Dopo aver mosso la sua critica, l'autore attacca la definizione aristotelica di “luogo” (τόπος γάρ ἐστὶ πέρασ τοῦ περιέχοντος, καθὸ περιέχει τὸ περιεχόμενον)<sup>1798</sup>, che a sua volta giustifica il suo argomento, dimostrando che il carattere del testo, oltre che polemico, è didattico. La credenza manichea riportata, pur essendo assurda, serve per riaffermare una serie di definizioni e ragionamenti in accordo con la tradizione filosofica.

La definizione data dal cristiano serve anche per espandere la sua critica, e legarla con le precedenti: il mito del manicheo è assurdo in sé stesso, giacché Dio, pur essendo delimitato, non rimane al suo posto nel momento in cui invia una parte di sé contro la materia<sup>1799</sup>. Questa spiegazione è molto interessante, non tanto per l'argomento, quanto per il fatto che dimostra una seconda conoscenza sul mito manicheo:

13. ὍΡΘ. ... Καθ' ὑμᾶς δὲ τοὺς Μανιχαίους οὐκ εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὰ ἀλλότρια, εἴ γε τῷ τῆς ὕλης ἐπῆλθε τόπω, τὰς ψυχὰς ἐν ἀλλοτρίῳ τόπῳ πεπεδημένας καθ' ὑμᾶς βουλόμενος ἀνασῶσαι, ὥστε καὶ δι' ὧν ἀνεκαλέσω τὴν τομὴν, τὴν πολλάκις ὑπὸ σοῦ λεχθεῖσαν, οἴόμενος ἐκφεύξασθαι τῆς θείας οὐσίας τὴν διαίρεσιν, οὐδ' οὕτως ἐκπέφυγας...

*Secondo voi manichei, (Dio) non venne fra le sue cose, ma piuttosto fra quelle di altri, se appunto venne nel luogo della materia, volendo salvare le anime che sono state legate, secondo voi, in un luogo di altri. E cosicché per questo hai parlato di taglio, che più volte hai menzionato: credendo che eviterai la divisione della sostanza divina, ma così nulla hai evitato ...*<sup>1800</sup>

<sup>1795</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 150,8-16).

<sup>1796</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,31-38.

<sup>1797</sup> *Disp. Phot.* IV (PG 88,552B).

<sup>1798</sup> Si veda, per esempio, *De Caelo* IV, 3, 310b7-8: ὁ τόπος ἐστὶ τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ (anche in *Physica* IV, 2, 209b1-2, 3, 210b34-211a1, 4, 212a5, etc.); per altri esempi, si veda anche Ammonio di Ermia, *In Aristotelis Categorias commentarium* (ed. Busse, p. 58,18-19): Τόπος δὲ ἐστὶν, ὡς ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροᾶσει λέγεται, πέρασ τοῦ περιέχοντος, καθὸ περιέχει τὸ περιεχόμενον; anche in Filopono, *In Aristotelis Categorias commentarium* (ed. Busse, p. 87,7-8): τόπος γάρ ἐστὶν, ὡς ἦδη εἶπομεν, τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον, tra gli altri.

<sup>1799</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 13,54-58.

<sup>1800</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 13,68-73.

L'emanazione del Principio del bene inviata per salvare le anime riguarda, concretamente, la divinità chiamata Terzo Messaggero o Ambasciatore<sup>1801</sup>, inviato per salvare la luce incatenata alla materia (cioè la prima emanazione: il Primo Uomo e i suoi Cinque Figli). Sebbene in una maniera certamente confusa (il concetto di τομή era stato usato in precedenza per riferirsi alla potenza divina inghiottita tanto dal cristiano<sup>1802</sup> quanto dal manicheo<sup>1803</sup>), il cristiano aveva menzionato precedentemente la consustanzialità delle anime a Dio, e il manicheo aveva spiegato che esse vengono attaccate al corpo quando la materia inghiottisce una parte di Dio. In questo aspetto, la *Disputatio* concorda con il mito manicheo, e il cristiano sa che le anime precedentemente inghiottite sono parte di Dio: sembra chiaro che stia parlando di due emanazioni diverse, e pertanto dimostra di conoscere anche tappe posteriori del mito manicheo oltre lo scontro iniziale.

### Le caratteristiche della materia

Infine, Giovanni unisce un'ultima argomentazione al punto appena riportato, sulla semplicità o sulla composizione della materia:

13. ὈΠΘ. ... ἡ ὕλη καθ' ἑαυτήν, ἄνευ τῆς πρὸς θεὸν συγκράσεως, ἀπλῆ ἐστὶν ἢ σύνθετος;

13. Ort. ... *La materia per sé stessa, senza la mescolanza con Dio, è semplice o composta?*<sup>1804</sup>

Davanti alla risposta del manicheo (Σύνθετος), il cristiano espone un ultimo argomento, riconducibile a un *topos* ben noto nella filosofia; la necessità di una entità precedente e semplice che preesista ai composti; da ciò deriva la conclusione per cui è impossibile che la materia sia principio e sia composta<sup>1805</sup>:

17. ὈΠΘ. Εἰ τοίνυν σύνθετος ἡ ὕλη, δῆλον ὡς ὑπὸ τινος ἑτέρου συντέθεται. οὐδεὶς γὰρ ἑαυτὸν πρὸς σύνθεσιν ἄγει. Πῶς οὖν ὑφ' ἑτέρου συντεθεῖσα ἀναρχὸς ἐστὶν;

<sup>1801</sup> Sul Terzo Messaggero, si rimanda all'anatema III dei *Capita VII*, a proposito dell'Immagine della Gloria.

<sup>1802</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 5,21-22: ὈΠΘ. Πῶς οὖν ὁ ἀσώματος καὶ ἀπλοῦς τομὴν καὶ διαίρεσιν ὑπομένει; ...

<sup>1803</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 6,23-24: ΜΑΝ. Ἄλλ' οὐ διαίρεσιν ἢ τομὴν γεγενῆσθαι λέγω τῆς θείας οὐσίας, ...

<sup>1804</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 13,75-76.

<sup>1805</sup> Già Aristotele, nella sua *Physica*, insiste sulla necessità che la materia sia semplice, giacché essa è il primo sostrato (per esempio, *Physica* I, 9, 192a24-35).

17. *Ort. Se allora la materia è composta, è chiaro che da qualcuno è stata composta: nessuno infatti conduce sé stesso in sintesi. Come è dunque possibile che sia senza principio pur essendo stata composta da un altro?*<sup>1806</sup>

Infine, Giovanni aggiunge un lungo *excursus* sulla composizione della materia e sulle sue origini: la sintesi può verificarsi a partire da entità diverse, preesistenti, o contemporanee. Ognuno dei tre casi implicherebbe, seguendo la logica manichea, che la materia non sia un Principio unico, ma diversi principi<sup>1807</sup>. L'*excursus* e l'argomento, sebbene non compaiano in questa forma in altri *antimanichaica* greci, applica gli stessi principi delle contro argomentazioni cristiane sull'unione tra Dio e la materia a uno dei due soggetti<sup>1808</sup>. Una versione più simile compare nell'*Homilia* I di Giovanni il Grammatico: anche qui viene rifiutata la possibilità che la materia sia allo stesso tempo principio e corpo (e di conseguenza, composto)<sup>1809</sup>.

Più interessante è invece il fatto che il manicheo affermi la natura composta della materia. Infatti, la rappresentazione del male, nel mito manicheo, è attestata spesso al plurale; al Regno del male vengono assegnate cinque camere, legate con ognuno degli elementi (fumo, fuoco, vento, acqua e oscurità)<sup>1810</sup>:

*However, the kingdom of darkness consists in **five storehouses**, which are **smoke and fire and wind and water and darkness**; their counsel creeping in them, moving and raising them to make war with one another.*<sup>1811</sup>

Alla stessa maniera, l'entità suprema di queste cinque case è una composta da cinque forme zoomorfiche, associate ognuna a un elemento. Così, la forma del leone è legata al fuoco, l'aquila al vento, il pesce all'acqua, il dragone alla tenebra e il demone al fumo:

---

<sup>1806</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 17,80-82.

<sup>1807</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 17,82-89.

<sup>1808</sup> Per alcuni esempi, si vedano Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VIII (ed. Brinkmann, p. 13,12-16); Simplicio, in *Epict.* XXXV,16-20, 58-62; *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B); Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 4,59-61, II, 10,142-146.

<sup>1809</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 5,66-71.

<sup>1810</sup> Da non confondere quest'ultima con la tenebra primordiale. Sul rapporto di questi mondi con gli elementi e la simmetria con il Regno del bene, si veda Bermejo, *El maniqueísmo*, pp. 89-91; T. Pettipiece, *Pentadic Redaction in the Manichaean Kephalaia* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 66), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 51-54.

<sup>1811</sup> *Salt. Bema* 203 (9,17-21). Per altri esempi, *1Ke.* 6 (33,2-34,5), in cui i mondi vengono chiamati rispettivamente i mondi del fumo, del fuoco, del vento, dell'acqua e della tenebra. Si veda anche Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 313,18-21).

*there are five shapes on him! His head [is lion-faced; his] hands and feet are demo[n and devil]-faced; [his] shoulders are eagle-faced; while h[is] belly [is dragon-faced]; his tail is fish-faced.*<sup>1812</sup>

Questo racconto manicheo sulla pluralità delle forme del male presenta, nonostante tutto, una serie d'incongruenze interne, ancora non chiarite dalla storiografia contemporanea, in merito al carattere più o meno unitario delle suddette forme<sup>1813</sup>. Nelle fonti antimanichee, la pluralità del male è bene attestata, per quanto sia curioso notare le variazioni tra singolare e plurale nelle diverse narrazioni del mito primordiale. Così, nel racconto di Tito di Bostra contenuto in I, 17, si inizia parlando della materia e delle "sue potenze" (Ἔν γάρ ποτε, φησίν, ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκτει, καὶ ἐγέννα καὶ ἠϋξάνετο καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις)<sup>1814</sup>. Dopo questo inizio, il racconto procede al singolare: è la materia a compiere le azioni del mito. Nella versione data in I, 21 invece, viene introdotta (attraverso una citazione manichea) in maniera più chiara la pluralità del male. Sono la materia e le sue membra che, lottando tra di loro (πρὸς ἀλλήλους στασιάζοντες), vennero alla superficie (ἐπεπόλασαν) e arrivarono alle frontiere del Regno della luce; furono loro a vederla (τὸ φῶς εἶδον) e furono loro a ideare un piano di azione (ἐβουλεύσαντο τί δὴ ποιήσαντες δύναιντο)<sup>1815</sup> per mescolarsi con essa.

Teodoreto, pur presentando diverse variazioni dal singolare al plurale, è più chiaro nella formulazione: sebbene il racconto inizi occupandosi della materia, inserisce le sue emanazioni (simboleggiate dalla metafora manichea dell'albero e dei frutti)<sup>1816</sup> prima della divisione primordiale dello spazio (... τὴν δὲ Ὑλιν, δένδρον κακὸν, συμβαίνοντας τῇ ρίζῃ φέρον καρπούς)<sup>1817</sup>. Sono la materia e i suoi frutti ad ascendere insieme verso il Regno della luce, a contemplarla e a fare guerra contro il bene. Comunque, Teodoro passa di nuovo al singolare quando parla dell'inghiottimento della luce, essendo la materia (singolare) a farlo<sup>1818</sup>.

---

<sup>1812</sup> *IKe.* 6 (30,33-31,2) trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 35; si veda anche il *IKe.* 27 (77,29-78,3); Simplicio, in *Epict.* XXXV,108-110; al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 193.

<sup>1813</sup> Su questo tema, si veda Pettipiece, *Pentadic Redaction*, pp. 54-62; anche il commento alla figura del Pentamorfo in Simplicio, a proposito della raffigurazione del male nel manicheismo.

<sup>1814</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,1-3.

<sup>1815</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 21,1-10.

<sup>1816</sup> Su questa metafora, si veda J. K. Coyle, *Good Tree, Bad Tree: The Matthean/Lukan Paradigm in Manichaeism and Its Opponents*, in J. K. Coyle (a c.), *Manichaeism and Its Legacy*, pp. 297-306.

<sup>1817</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377B).

<sup>1818</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C-D).

Diverso è invece il racconto di Severo di Antiochia, il più coerente tra i tre, dove i frutti (فواكه) della tenebra sono chiamati anche “membra” (أعضاء) di essa. Il racconto di Severo mantiene la numerazione al plurale, anche nell’unione tra luce e tenebra (diversamente da Teodoreto)<sup>1819</sup>.

Pertanto, ci sono delle fonti in rapporto (e contemporanee) alla *Disputatio* che parlano esplicitamente della pluralità del male. Viste le ottime conoscenze del mito primordiale manicheo che il testo dimostra, sembra molto plausibile che la “materia composta” della quale parla il manicheo sia un’allusione alla molteplicità del male osservata in altre fonti. Non dobbiamo neanche dimenticare che, pur essendo molto ben informato sul mito, l’autore della *Disputatio* dimostra di essere più interessato alle sue implicazioni filosofiche, e non tanto al dettaglio nel racconto. Così, delle conoscenze tanto contraddittorie sull’unicità o meno del Principio del male, potrebbero essere state riadattate per un ulteriore argomento che serviva a spiegare, usando i manichei come elemento retorico, il problema che comporta la considerazione della materia come sostanza composta.

## L’ORIGINE DEL MALE (20-45)

### Da dove vengono i mali?

Una volta conclusa la digressione sul mito primordiale manicheo, il dibattito si sposta verso l’origine e la definizione di male in sé, ponendo in apertura la famigerata domanda “Da dove vengono i mali?”:

20. MAN. Πόθεν οὖν νόσοι καὶ θάνατοι καὶ τοιαῦτα κακά; Εἰ γὰρ μὴ ἐξ ὕλης ἀνάρχου καὶ ἀγενήτου καὶ φύσει κακῆς ταῦτα τυγχάνει, ὁ θεὸς αἴτιος ἔσται τῆς τούτων γενέσεως.

20. Man. Da dove dunque (vengono) malattie, morti e simili mali? Se appunto queste cose non avvengono per mano della materia senza principio, ingenerata e malvagia per natura, Dio sarà causa dell’origine di questi.<sup>1820</sup>

Tale questione tornerà spesso nella *Disputatio*, permettendo al cristiano di plasmare sempre in modo diverso la sua contro argomentazione. Ciò non deve sorprenderci, vista l’importanza di questa domanda nel contesto della polemistica antimanichea, ritrovabile

---

<sup>1819</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, *Les Homiliae*, p. 166,5, trad. p. 167): *il fut nécessaire que’une parcelle de la Lumière vînt et se mélangeât à ces Mauvais.*

<sup>1820</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 20,103-105.

in tutti gli *antimanichaica*. Ad esempio, Tito di Bostra riporta ben tre volte questa domanda<sup>1821</sup>, notando in uno dei casi la frequenza con la quale i manichei fanno ricorso ad essa<sup>1822</sup>. Lo stesso si ritrova in Severo di Antiochia, che sottolinea l'importanza che questa domanda ha per i manichei<sup>1823</sup>. Nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico, essa è all'origine del più lungo *excursus* del testo<sup>1824</sup>, e anche nella *Disputatio* di Paolo il Persiano essa è soggetta a lunga analisi<sup>1825</sup>.

Il problema del male è uno dei punti nodali del rapporto tra manichei e cristiani: lo sviluppo della teodicea cristiana è in intimo rapporto con il manicheismo<sup>1826</sup>. L'assegnazione delle cose malvagie a un principio indipendente da Dio, sebbene offra una soluzione diretta all'esistenza del male e allo stesso tempo lo stacchi da un creatore identificato con il bene, pone un ulteriore problema: la diminuzione della provvidenza divina. Questa premessa è stata pertanto un nodo fondamentale per lo sviluppo delle idee cristiane sul male e, a loro volta, sul libero arbitrio: il male come prodotto dalla scelta e come mancanza di bene, nella quale i manichei hanno giocato un ruolo fondamentale. Non è infatti casuale che il libro II di Tito di Bostra contro i manichei sia, *de facto*, una delle analisi più esaustive della teodicea nella patristica greca<sup>1827</sup>. Agostino, attratto dal manicheismo precisamente per la sua risposta al problema del male (si vedano le *Confessiones* III, 7, 12), tra altre cose, sviluppa la sua teoria sul male e il libero arbitrio anche a partire dal rifiuto e confronto con la sua religione precedente<sup>1828</sup>.

Sotto questo aspetto, la *Disputatio* rimane fedele a quanto abbiamo visto in altre fonti cristiane, dedicando quasi un terzo della sua estensione ad esplicitare il problema, con i manichei posti come elemento retorico con cui confrontarsi.

---

<sup>1821</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 4,3, 16,2-4, II, 1,14; in I, 16,2-4, Tito identifica correttamente il male con il concetto di disordine: Πόθεν οὖν, φασί, τὰ κακά; Πόθεν δέ, λέγουσιν, ἢ ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμφαινομένη ἀταξία;

<sup>1822</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 1,10-14.

<sup>1823</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 178,15-16).

<sup>1824</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 14,213-214.

<sup>1825</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544A-B).

<sup>1826</sup> Su questo tema, si rimanda a Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 344-346; ma soprattutto Stroumsa, *Aspects of Anti-Manichaean Polemics*, pp. 47-56.

<sup>1827</sup> Su questo tema, si vedano Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 182-188; Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 23-33.

<sup>1828</sup> Sull'importanza del manicheismo nelle concezioni agostiniane, si veda Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 188-194; per il rapporto tra Agostino e il libero arbitrio, data la sua complessità, si rimanda a BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma I*, pp. 284-285; Wilson, *Augustine's Conversion*, pp. 293-298.



### *La risposta cristiana*

Come già detto, il cristiano adotta diversi approcci alla questione. Il primo di essi (21-27) è quello “distruttivo”, indirizzato a ricercare le incongruenze insite nel discorso manicheo. Innanzitutto, il manicheo aveva inserito all’interno dei mali, cioè dentro la definizione del male, la malattia e la morte (νόσοι καὶ θάνατοι). Questo è però un argomento incongruente con il racconto manicheo della malvagità come parte integrante del corpo, in quanto i mali naturali che accadono a questo sarebbero buoni, secondo il loro sistema di credenze:

*21. Ὅρθ. Τί γὰρ κακὰ νομίζεις τὰς νόσους καὶ τὸν θάνατον; Καίτοι θάνατος μὲν ἐλευθεροῖ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ τοῦ δεσμοῦ τῆς ὕλης ἀπαλλάττει, νόσος δὲ πάλιν τήκει τὸ σῶμα, ὅπερ σῶμα σὺ νομίζεις κακὸν ὑπάρχειν.*

*21. Ort. Perché consideri mali le malattie e la morte? Veramente la morte allontana dalla catena della materia e libererà l’anima del corpo, mentre che la malattia a sua volta consuma il corpo, corpo che di fatto tu consideri che sia malvagio.<sup>1829</sup>*

Lo stesso argomento si ritrova in Tito di Bostra, nel libro II, all’interno del lungo *excursus* (15-29) a proposito del carattere dei mali umani, riguardo ai concetti di guerra e morte<sup>1830</sup>. È curioso notare che l’argomentazione di Tito consiste precisamente nell’utilizzare contro la concezione manichea una citazione dello stesso Mani, in merito allo slegamento dell’anima dalla materia e dal corpo:

*Πῶς δ’ ἂν τὸν θάνατον κακίσαι δυνηθεῖεν, ἀπολύοντά γε τῆς ὕλης κατὰ τὸν λόγον τοῦ ἀπατεῶνος τὴν ψυχὴν;*

*Come potrebbero rimproverare la morte, “dal momento che (essa) slega appunto l’anima dalla materia”, secondo il discorso dell’ingannatore?*

...

*Ἄγαθοῦ τοίνυν εὑρισκομένου, οὐχὶ μόνον μὴ κακοῦ, τοῦ θανάτου, οὐ κατὰ τὸν μανέντος λόγον, ὡς ἀπολύοντος τῆς μὴ οὔσης ὕλης τὴν ψυχὴν ...*

*Dunque, rivelandosi la morte come un bene, e non solo come un male, non secondo il discorso del folle, perché “slega l’anima dalla materia”, che non esiste ...<sup>1831</sup>*

Simili (ma non uguali) riduzioni all’assurdo si trovano in altri *antimanichaica* greci. Epifanio si domanda, per esempio, perché Gesù non uccise la parte demoniaca dell’uomo

---

<sup>1829</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 21,106-109.

<sup>1830</sup> Inoltre, Tito analizza il rapporto tra ricchezza e povertà, malattia e salute e la dominazione dei giusti dagli ingiusti.

<sup>1831</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 23,7-8, 30-33; sulle citazioni di Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaean*, pp. 172-173.

(il corpo) per salvare le anime, riportando l'esempio della resurrezione di Lazzaro come prova dell'incoerenza della concezione manichea<sup>1832</sup>. In ambito contemporaneo, nella *Disputatio* di Paolo il Persiano, Paolo approfitta della giustificazione adottata da Fotino (che non può rispondere perché è in catene) per confutare il manicheismo con i suoi stessi dogmi; infatti, se il corpo per i manichei è malvagio, anche se questo venisse posto in catene l'anima sarebbe più libera di ragionare<sup>1833</sup>. In maniera analoga, anche Filopono, nella sua digressione antimanichea del *De opificio mundi*, muove la stessa argomentazione, applicandola alla generazione e alla corruzione del corpo:

*εἰ δὲ πονηρὸν ἢ γένεσις διὰ τὸ συνδεῖν τῷ σώματι τὴν ψυχὴν, ἀγαθὸν ἢ φθορὰ λύουσα ταύτην ἀπὸ τοῦ σώματος.*

*Se dunque la genesi è un male per il legare l'anima al corpo, un bene è la corruzione che slega questa dal corpo.*<sup>1834</sup>

Non solo risulta incoerente la definizione del manicheo su quali siano i mali, ma anche la sua posizione riguardo al male stesso. Dopo la domanda del cristiano in merito alla necessità di odiare il male (Δεῖ τὴν κακίαν μισεῖν;), il manicheo risponde affermativamente. Questo permette a Giovanni di spiegare che "l'odio" manicheo per il male è assurdo, giacché secondo il loro dogma, esso è un Principio in uguaglianza con Dio, addirittura mescolatosi con esso<sup>1835</sup> (come riportato da gran parte della polemica greca)<sup>1836</sup>. Tutto ciò implica la negazione dell'onnipotenza di Dio, e dunque la biforcazione di due possibilità; o Dio non è onnipotente perché non può, o non lo è perché non vuole:

*27. ὍΡΘ. ... Ἀπόκρισαι δέ μοι πῶς νῦν οὐκ ἔστι παντοκράτωρ, ὡς μὴ δυνάμενος ἢ ὡς μὴ βουλόμενος; Εἰ μὲν ὡς μὴ δυνάμενος, πῶς ὅλως παντοκράτωρ; Χρὴ γὰρ εἶναι τὸν παντοκράτορα αἰεὶ καὶ παντοδύναμον. Εἰ δὲ ὡς μὴ βουλόμενος, πρῶτον μὲν βασκαίνει τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἔπειτα δὲ καὶ αἴτιος τῆς κακίας εὐρίσκεται, δυνάμενος μὲν, μὴ βουλόμενος δὲ αὐτὴν ἀνελεῖν.*

*27. Ort. ... Rispondimi dunque come mai ora non sia dominatore dell'universo, perché non può o perché non vuole? Se è perché non può, come può essere del tutto dominatore? Bisogna che il dominatore sia sempre anche onnipotente. Se invece è perché non vuole, allora guarda di malocchio la salvezza degli uomini, e dunque si rivela anche causa del male, potendo, ma non volendo distruggerlo.*<sup>1837</sup>

<sup>1832</sup> Epifanio, *Pan.* LXVI, 37, 1-5 (ed. Holl, vol. III, p. 76,8-21).

<sup>1833</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,533D).

<sup>1834</sup> Filopono, *Opif.* VII, 11 (ed. Reichardt, p. 302,5-7).

<sup>1835</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 21,111-25,126.

<sup>1836</sup> Argomenti simili in Tito di Bostra, *c. Man.* I, 2,4-5; anatema I dei *Capita VII*; Simplicio, in *Epict.* XXXV,82-86.

<sup>1837</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 25,133-139.

Il cristiano muove in questo caso una serie di attacchi già osservati contro i manichei. L'esistenza dei due Principi toglie la possibilità al manicheismo di intendere un Principio unico e buono, causa di tutto: dunque il Dio buono dei manichei non può essere onnipotente. L'accusa di "debolezza" rivolta al Dio manicheo si ritrova in tutta la tradizione precedente<sup>1838</sup>. Questa "debolezza" di Dio è necessaria per il funzionamento del mito manicheo: se infatti Dio fosse onnipotente, sarebbe causa del male, permettendone l'esistenza.

Una volta completata la *reductio ad absurdum* delle credenze manichee, il manicheo ripropone la domanda (28. MAN. Πόθεν οὖν τὰ κακά;)<sup>1839</sup>, e ciò permette al cristiano l'inizio una nuova digressione sul tema, adottando un nuovo approccio, non tanto indirizzato a dimostrare le incoerenze del mito manicheo quanto a confrontarlo con una serie di nozioni filosofiche. Innanzitutto, il cristiano adotta un ruolo pedagogico, spiegando al suo rivale che non sta seguendo una procedura corretta: prima di domandare il "da dove proviene" bisogna rispondere al "che cosa è" il male (Χρὴ γὰρ εἰδέναι εἰ ἔστι κακόν, καὶ τί ἔστι τὸ κακόν, ...). Una volta stabilita la procedura corretta, inizia una digressione sui concetti di sostanza (οὐσία), qualità (ποιότης), idoneità (ἐπιτηδειότης) e attività (ἐνέργεια), spiegandoli attraverso diversi esempi e domandando al manicheo quale di questi considera malvagio, e a ciò il manicheo risponde che l'ἐνέργεια: se esiste un'attività malvagia, essa deriva necessariamente da una sostanza malvagia<sup>1840</sup>.

Il cristiano domanda se allora il male, essendo attività, è anche sostanza; il manicheo risponde in modo affermativo, contraddicendosi: prima aveva affermato che attività e sostanza erano due cose differenti (la prima diveniva dalla seconda), ma pensando che l'attività malvagia presupponesse una sostanza uguale, ha confuso entrambi i concetti, com'è evidenziato dal cristiano (ἐξ οὐσίας γενέσθαι λέγων τὴν ἐνέργειαν καὶ πάλιν οὐσίαν εἶναι τὴν ἐνέργειαν)<sup>1841</sup>.

---

<sup>1838</sup> Per esempio [Egemonio], *Arch.* XXVI, 4-5, (ed. Beeson, p. 39,16-23); Tito di Bostra, *c. Man.* IV, 41,9-12 (sull'argomento in Tito, si veda Pedersen, *Demonstrative proof*, p. 55); Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C); Simplicio, *in Epict.* XXXV,31-44; *Disp. Phot.* I, II (PG 88,537A-B, 544A), tra gli altri.

<sup>1839</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 28,140.

<sup>1840</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 29,142-32,156.

<sup>1841</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 35,160-162; su questo tema, si veda Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 15,237-239, 17,273-275; si veda anche la definizione di male in Filopono, *Opif.* VII, 11 (ed. Reichardt, p. 301,11-23) come il "cattivo uso delle attività naturali", prodotto dalla libera scelta: "Ὅτι οὐδὲν ἔστιν οὐσιώδες κακόν, ἀλλ' ἡ παράχρησις τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ἐκ προαιρέσεως ...

Una volta spiegati gli errori di concetto, il cristiano domanda al manicheo di avere degli esempi concreti di azioni malvagie. Quello fornisce un piccolo elenco di alcune attività considerate malvagie (Φόνον, μοιχείαν, ἀδικίαν, καὶ ὅσα τοιαῦτα)<sup>1842</sup>. La contro argomentazione del cristiano si basa sull'interpretazione dell'attività come indeterminata *per se*: la qualità di malvagia o buona viene specificata in base all'intenzionalità e alla coscienza del soggetto che la compie. A tal proposito il cristiano riprende due esempi dall'elenco fornito dal suo avversario, ovvero il giudice che condanna a morte un omicida (equiparati tra di loro), e l'adultero equiparato con l'uomo che si unisce sessualmente con sua moglie:

39. ὍΡΘ. Εἰ ὁ φόνοσ κατὰ σὲ φύσει κακός, οἱ δικασταὶ τυμβωρύχοσ καὶ ἀνδροφόνοσ φονεύοντεσ κακῶσ ποιοῦσιν; Καὶ πάλιν· τί δήποτε ὁ μὲν τῇ ἰδίᾳ γαμετῇ μὴ γινόμενοσ οὐχ ἁμαρτάνει, ἐν ἀλλοτριᾷ δὲ τοῦτο ποιῶν ἁμαρτάνει, καὶ ταῦτα μιᾶσ ἐνεργείασ οὐσῆσ τῆσ μίξεωσ; Οἶμαί σε διὰ τούτων καὶ ἄκοντα προσομολογεῖν ὅτι πᾶσα ἐνέργεια μέση ἐστί, ποικίλλεται δὲ τῇ γνώμῃ τοῦ μετιόντοσ, ἀρετὴ ἢ κακία γινομένη· ὁ μὲν γὰρ σωφρόνωσ τῇ ἰδίᾳ μίγνυται, ὁ δὲ ἀκολάστωσ τῇ ἀλλοτριᾷ.

39. Ort. *Se l'omicidio, secondo te è malvagio per natura, i giudici fanno male ammazzando ladri di tombe e assassini? E di nuovo: perché mai quello che giace con la propria moglie non pecca, ma pecca facendo questo con un'estranea, pur essendo l'unione un'unica attività? Presumo che tu, per questo motivo e contro voglia, ammetta che ogni attività è indeterminata, varia però in base alla disposizione di quello che la compie, divenendo virtù o malvagità: da un lato, quello che giudiziosamente giace con la propria moglie, dall'altro chi senza continenza giace con un'estranea.*<sup>1843</sup>

Un passo molto simile si ritrova in Tito di Bostra, nell'*excursus* del libro I dedicato a cos'è il peccato e chi ne è il responsabile. Dopo aver elencato diversi esempi di mali (φόνοσ, πορνεία, μοιχείαν e ψεῦδοσ), il vescovo procede con un ragionamento analogo a quello trovato nella *Disputatio*, usando gli stessi esempi impiegati dal testo:

Ἐὰν ὁ δικαστὴσ ἀναιρῇ τὸν ἡδίκηκότα φονεύσασ, φόνοσ ἄρα νομισθεῖη; Καίτοι τὸ ἔργον ταῦτόν τοῦ πρὸσ βίαν φονεύοντοσ καὶ τοῦ νόμῳ ἀναιροῦντοσ, ὁ δὲ σκοπὸσ διῆσθησιν τὸ πραττόμενον. Ἀλλὰ μὴν ἢ αὐτῇ πράξει πρὸσ τὴν ἰδίαν τε καὶ ἀλλοτριᾷ τῷ ἀνδρὶ τῆσ κοινωνίασ, ὁ δὲ λογισμὸσ χωρίζει τῷ σκοπῷ τὰ παραπλησίωσ γινόμενα.

*Qualora il giudice uccida ammazzando chi ha violato le regole, si riterrebbe forse omicidio? Certo che è lo stesso atto di chi ammazza violentemente e di chi uccide per legge, ma il proposito distingue l'azione compiuta. Ma certamente per l'uomo è la medesima azione dell'unione sessuale con la propria (donna) e anche con*

<sup>1842</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 38,167.

<sup>1843</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 39,168-175.

*un'altra, ma la riflessione in base al proposito distingue le cose che avvengono in maniera simili.*<sup>1844</sup>

In sintesi il male è, per Giovanni, dipendente dall'uomo, in base a un maggior o minor uso della capacità razionale; in ultima istanza, dipende dalla nostra scelta e dalle nostre diverse possibilità e potenzialità, e dunque non esiste al di fuori di noi stessi.

## **Il male, il corpo e l'approccio fisiologico**

Troviamo poi un'ultima aggiunta in merito alla questione del male, completata con un'altra domanda, già vista nella *Disputatio* di Paolo il Persiano. Se non esiste un Principio del male, come porsi di fronte alla corruzione dei nostri corpi?:

42. *MAN. Τοῦτό μοι εἶπέ, ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀφθάρτου θεοῦ ἡ φθορὰ τῶν σωμάτων καὶ ἡ σῆψις ἐγένετο;*

42. *MAN. Dimmi questo, dal Dio buono e incorruttibile avvenne la corruzione e la putrefazione dei corpi?*<sup>1845</sup>

Come già notato in precedenza, tra gli *antimanichaica* greci c'è solamente un esempio parallelo: la *Disputatio* di Paolo il Persiano, nel secondo giorno, in cui si articola una digressione molto interessante che approfondisce i "mali naturali". Il manicheo adotta un approccio fisiologico, e utilizza diverse secrezioni fisiche e sensoriali come prova dell'esistenza di un Principio del male:

*X. Ποῖα δὲ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων φύσει κακά σοι νενόμισται;*

*C. Quali cose ritieni malvagie nella natura?*

*M. Τῶν ζώων τὸ σῶμα τεθνηκότων φθείρεται· καὶ πρὸ τῆς φθορᾶς τοιαύτην ἀποπνεῖ **δυσωδῖαν**, ὥστε φίλους ἅμα καὶ ἐχθροὺς κατατοξεύειν· ἴν' ἐάσω ὅτι καὶ πρὸ τῆς **δυσωδίας**, προοιμίας<sup>1846</sup> οὐσης τῆς διαλύσεως ἔλκη τινὰ δυσώδη ἐν τῷ ἡμετέρῳ σώματι συμβαίνει· καὶ δὴ καὶ<sup>1847</sup> **κόπρος** ἤδη<sup>1848</sup> δὲ καὶ **οὔρα** τοιαύτης ὀσμῆς ἐχόμενα.*

*M. Il corpo degli esseri viventi che sono morti, si **corrompe**: e prima della corruzione esala una **puzza** tale, da colpire amici e nemici insieme; per non dire che anche prima della puzza, essendo preludio alla decomposizione, si verificano*

<sup>1844</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* I, 34,10-15; Tito prosegue elencando altri esempi a proposito del furto e la menzogna, concludendo con lo stesso risultato.

<sup>1845</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 42,181-182.

<sup>1846</sup> προοιμίας] προοίμιον **Mai.**

<sup>1847</sup> καὶ] om. **Mai.**

<sup>1848</sup> ἤδη] ἤτοι **Mai.**

*certe ferite puzzolenti nel nostro corpo: certo sia l'escremento, sia l'urina hanno un simile odore.*<sup>1849</sup>

La domanda è interessante poiché nelle fonti manichee compaiono esposizioni molto simili a quanto rappresentato qui nelle *disputationes*. Come già notato da Lieu<sup>1850</sup>, nel CMC troviamo una digressione riguardo all'impurità innata del corpo attribuita allo stesso Mani, che parla delle abluzioni rituali e dell'incapacità di purificare il corpo:

[... “τοῦτο] τὸ βάπτισμα [οὐδὲν τ]υγχάνει ἐν ᾧ βαπτίζετε ὑμῶν τὰ ἐδέσματα· τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο μιαρὸν ἐστὶν καὶ ἐκ πλάσεως μιαρότητος ἐπλάσθη. ὁρᾶτε δὲ ὡς ἐπὶ τὴν καθάριση ἑαυτοῦ τὴν ἐδωδὴν καὶ ταύτης μεταλάβη ἤδη βεβαπτισμένης, φαίνεται ἡμῖν ὅτι καὶ ἐξ αὐτῆς γίνεται αἷμα καὶ χολή καὶ πν(εύμ)ατα καὶ σκύβαλα τῆς αἰσχύνης καὶ τοῦ σώματος μιαρότης.

*Il battesimo col quale purificate i vostri cibi non serve a nulla; questo corpo infatti è impuro e fu plasmato da una creazione impura. Vedete, quando qualcuno purifica il suo cibo e ne mangia quando è già stato battezzato ci appare che anche da esso provengono sangue, bile, flatulenze, escrementi vergognosi e impurità del corpo.*<sup>1851</sup>

Questo discorso deve esser messo in relazione con altre informazioni fisiologiche che emergono dai testi manichei, in cui si può osservare il legame tra gli elementi contaminati che compongono il cosmo con diverse secrezioni corporee e sintomatologie fisiche: quando questi elementi, in forma di cibo, entrano nel corpo, essi scaricano la loro sporcizia in diverse forme<sup>1852</sup>. Alla stessa maniera, il cattivo odore è, come tutte le esperienze sensoriali disagiati, dovuto al legame tra emittente dell'odore e Principio del male<sup>1853</sup>, e lo stesso discorso si può applicare per la corruzione e la dissoluzione dei corpi, prova anch'essa della loro subordinazione, in ultima istanza, alla materia. Riguardo a ciò la definizione che i *Kephalaia* copti danno di Principio di male è emblematica: Concezione (ἐνθύμησις) di Morte<sup>1854</sup>.

Tra gli *antimanichaica* greci ci sono diverse considerazioni su alcuni mali quali la malattia (se ha un'esistenza propria o se invece è solo una mancanza di salute), e se essi

---

<sup>1849</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544D-545A).

<sup>1850</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 115-116.

<sup>1851</sup> CMC 80,22-81,13, trad. Cirillo in Gnoli (a c.), *Il manicheismo*, vol. I, pp. 86-87.

<sup>1852</sup> Si veda, per esempio, *IKe.* 42 (107,1-15) 94 (239,16-24), 110 (264,20-265,8); per altri esempi, si rimanda al secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito della fisiologia del male.

<sup>1853</sup> Si veda, per esempio, *Salt. Thomas* 1 (205,22-23), 7 (214,2-3); altri esempi nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo, a proposito della fisiologia del male.

<sup>1854</sup> *I Ke.* 6 (26,18, 27,5, 31,10), 38 (98,24), 73 (180,16).

sono mali dappertutto o se hanno esiti potenzialmente buoni<sup>1855</sup>. Nonostante ciò, a queste esposizioni manca il carattere fisiologico, così come la menzione delle secrezioni (fisiche e sensoriali) del corpo come prova della sua malvagità: i paralleli con le *disputationes* su questo punto sono ridotti a una coincidenza generale di tematica, e di certo nessuna delle *disputationes* ha ripreso queste esposizioni per i loro discorsi al riguardo. Su tale argomento abbiamo solo queste due fonti in ambito greco, pur con differenze evidenti tra le due: la *Disputatio* di Paolo è molto più esplicita, e menziona le secrezioni corporee in modo specifico. Quella di Giovanni è più asettica, in linea con la prospettiva astratta e filosofica del dibattito: il tandem φθορά / σήψις trova diversi riscontri nella tradizione filosofica greca, rifacendosi, in ultima istanza, ad Aristotele<sup>1856</sup>.

Nonostante ciò va notato come entrambe le *disputationes*, nella loro risposta, seguano la stessa linea logica, incolpare l'anima (e dunque Dio, seguendo la logica manichea) dei fenomeni che dovrebbero provare l'esistenza del Principio del male. Nel caso della *Disputatio* di Paolo, si inizia a partire da una serie di sillogismi che finiscono per dimostrare l'anima come causante tanto della decomposizione del corpo quanto di tutte le secrezioni fisiche e sensoriali citate dal manicheo (τῆς τῶν κόπρων δυσωδίας ἢ ψυχῆ ἐστὶν αἰτία, κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τῶν ἐλκῶν)<sup>1857</sup>. Nel caso della *Disputatio* di Giovanni, l'esposizione segue una strada parallela, ma come al solito, adotta un approccio più didattico. Inizia ricordando al manicheo che il concetto di τὸ ἕκ τινοσ ha dei molteplici significati e modi<sup>1858</sup>, svolgendo una piccola digressione su un concetto che, di nuovo, ha un lungo percorso nella tradizione filosofica<sup>1859</sup>, e che avevamo visto commentato anche nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1860</sup>. Finita la puntualizzazione, il cristiano inizia la sua argomentazione, facendo notare ai manichei che non considerano le cose buone che facciamo con il nostro corpo<sup>1861</sup>, e continua poi capovolgendo la proposizione manichea, arrivando ad accusare l'anima di essere responsabile della putrefazione e anche del cattivo odore:

<sup>1855</sup> Alcuni esempi in [Egemonio], *Arch.* XVI, 6-10 (ed. Beeson, pp. 26,29-27,20); Tito di Bostra, c. *Man.* II, 17-19.

<sup>1856</sup> Aristotele, *Meteorologica* IV, 1, 379a7-8, afferma che il τέλος della corruzione è la putrefazione: τὸ τέλος τῆς κατὰ φύσιν φθορᾶς σήψις ἐστὶν.

<sup>1857</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,545B).

<sup>1858</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,183-185.

<sup>1859</sup> La discussione sul significato di τὸ ἕκ τινοσ ha un lungo percorso nella filosofia: si ritrova già in Aristotele (ad esempio *Metaphysica* V, 24, 1023a26-b11).

<sup>1860</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,529B).

<sup>1861</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,194-204.

43. ὍΡΘ. ... Εἰ δὲ τούτοις ἐλεγχόμενος ἐπιμένοις σῆψιν καὶ δυσωδίαν προβαλλόμενος, ἴσως ἀγνοεῖς ὅτι τὰ τῆς ψυχῆς μετασχόντα μᾶλλον τὴν σῆψιν καὶ δυσωδίαν ὑφίσταται. Τοῦ ἀγαθοῦ δὲ θεοῦ καθ' ὑμᾶς ἡ ψυχὴ οὐσία ἐστίν· ὁ ἀγαθὸς οὖν θεὸς αἴτιος ἔσται ὧν νομίζεις κακῶν, τῆς σήψεώς τε καὶ δυσωδίας.

43. Ort. ... *Se dunque, pur essendo confutato in queste cose, rimani fermo, adducendo come pretesti putrefazione e puzza, forse ignori che ciò che è partecipe dell'anima procura piuttosto putrefazione e puzza. L'anima, secondo voi, è sostanza del Dio buono, e dunque il Dio buono sarà causa delle cose che ritenete malvagie, della putrefazione e anche della puzza.*<sup>1862</sup>

È interessante notare che il manicheo in nessun momento aveva nominato né biasimato il cattivo odore: la sua era una domanda sulla corruzione e la putrefazione, sprovvista di ogni tipo di sensorialità. Sebbene anche la σῆψις e la δυσωδία siano due concetti fortemente legati, è interessante che sia il cristiano ad aggiungere l'informazione sulla ricusazione manichea del cattivo odore come prova della malvagità del corpo, assolutamente concordante con il discorso relativo alle secrezioni fisiche e sensoriali e con quanto visto nella *Disputatio* di Paolo.

## Il male e la legge

Infine, l'esposizione sul male si conclude con una breve esposizione (svolta con due sintetici interventi) sul rapporto del male con la legge. Il manicheo domanda perché le leggi puniscono se non ci sono dei mali sostanziali (Εἰ μὴ ἔστι κακά, διὰ τί νόμοι κολάζουσιν αὐτά;)<sup>1863</sup>. Affinché le leggi giudichino, deve esistere intenzionalità, giacché è il soggetto a giudicare; da ciò deriva che le leggi esistono solo se i mali dipendono da noi:

45. ὍΡΘ. Τοῦτο μάλιστα ἐλέγχει τὴν σὴν φρενοβλάβειαν· εἰ γὰρ μὴ ἐφ' ἡμῶν ἦν τὸ κακὰ καὶ ἀγαθὰ ποιεῖν, οὐκ ἂν ἐκόλαζον τοὺς κακούργους οἱ νόμοι, οἵτινες πολλάκις οὐ τὴν πράξιν σκοποῦσιν, ἀλλὰ τὴν διάθεσιν τοῦ πράξαντος ἐξετάζουσιν· ...

45. Ort. *Questo soprattutto confuta la tua follia: se infatti non dipendesse da noi il fare male o bene, le leggi non punirebbero i malfattori, che non esaminano l'azione, ma indagano la disposizione di chi la compie.* ...<sup>1864</sup>

<sup>1862</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 43,204-209.

<sup>1863</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 44,210.

<sup>1864</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 45,211-214.



Osserviamo come il concetto di τὸ ἐφ’ ἡμῶν<sup>1865</sup> emerge nella *Disputatio*, opponendosi al “determinismo” manicheo e utilizzando la legge e la punizione come giustificazione della responsabilità umana nella trasgressione. L’argomento in sé non è affatto nuovo (risale ad Aristotele)<sup>1866</sup> e, in ambito antimanicheo, lo troviamo utilizzato da Tito di Bostra nel suo libro II (attraverso il concetto della κοινὴ δόξα)<sup>1867</sup>. In ambito contemporaneo, si ritrova ancora nella *Disputatio* di Paolo il Persiano. Qui l’affondo sul male e l’uomo inizia proprio con la domanda del manicheo circa le cose che dipendono da noi (ἐφ’ ἡμῶν). A partire da questo punto, in seguito al rifiuto della dipendenza di qualcosa da noi, Paolo utilizza anche l’argomento della legge per dimostrare che ci sono delle cose dipendenti da noi, altrimenti la legge sarebbe ridondante<sup>1868</sup>.

Sebbene non sembra di certo che dipendano l’una dell’altra su questo punto, entrambe le *disputationes* rispondono a una struttura simile attraverso concetti paralleli: i “mali di scelta”, intorno al concetto su cosa dipenda da noi (riportata dal manicheo nel caso di Paolo, dal cristiano in questo caso) e una serie di concetti simili. Inoltre, c’è anche un secondo approccio, non altrimenti attestato, in cui il manicheo adotta un’esegesi fisiologica per giustificare il male; questo, per il polemista cristiano, porta necessariamente a incolpare Dio in ragione della Sua consustanzialità alle anime umane, e dunque Egli sarà causa delle secrezioni e della corruzione del corpo.

### L’ADORAZIONE AL SOLE (45-53)

Iniziano in seguito due esposizioni molto più brevi dei due temi trattati in precedenza (mito primordiale e l’origine del male). Il cristiano apre un nuovo dibattito sulla base di un corpo adorato dai manichei, il sole:

45. ὍΡΘ. ... Απόκριναι δέ μοι, διὰ τί τὸν ἥλιον προσκυνεῖτε;

45. Ort. ... Rispondimi, per quale motivo adorate il sole?

46. ΜΑΝ. Ὅτι φωστήρ ἐστὶ τοῦ κόσμου, τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ γέννημα.

46. Man. Perché è luminare del cosmo, creazione del Dio buono.<sup>1869</sup>

<sup>1865</sup> Su questo tema, si veda la sezione apposita nel secondo giorno della *Disputatio* Paolo il Persiano; negli *antimanichaica* greci precedenti, il concetto si trova anche in Tito di Bostra, c. *Man.* II, 3,27.

<sup>1866</sup> Si veda *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21–1114a2.

<sup>1867</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* II, 12; sull’argomento in Tito, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 296.

<sup>1868</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544D).

<sup>1869</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 45,219–46,221.

L'adorazione al sole (e alla luna) è uno dei temi in assoluto più conosciuti e rimarcati dai cristiani del dogma manicheo, essendo menzionato in una grande quantità di autori e di testi, come Alessandro di Licopoli<sup>1870</sup>, Efrem il Siro<sup>1871</sup>, Agostino d'Ipbona<sup>1872</sup>, Teodoreto di Cirro<sup>1873</sup>, Simplicio di Cilicia<sup>1874</sup>, i *Capita VII*<sup>1875</sup> e molti altri.

È ovvio che l'interesse del cristiano non è tanto la credenza manichea quanto le contraddizioni con le nozioni della fisica classica prodotte da essa. In seguito all'affermazione manichea sull'incorporeità del sole, Giovanni chiede come sia possibile che venga percepito attraverso la vista<sup>1876</sup>. Inoltre, il sole ha delle qualità somatiche, quali il caldo e la secchezza; i manichei sarebbero in contraddizione con il loro dogma:

51. Ὅρθ. Ἀλλὰ μὴν ὁ ἥλιος σωματικὰς ἔχει ποιότητας· θερμὸς τε γὰρ ἐστὶ καὶ ξηρὸς· αὐτὰ δὲ σωματῶν ποιότητες· σῶμα ἄρα ἐστὶ καὶ ὁ ἥλιος. Πῶς δὲ οὐκ ἐρυθρίατε, σέβοντες ὃν μισεῖν ὠφείλετε ὡς ἐναντία ποιοῦντα τοῦ δόγματος ὑμῶν;

51. Ort. Ma certo che il sole ha delle qualità somatiche: infatti, è caldo e secco. Quelle sono qualità proprie dei corpi, e dunque il sole è corpo. Come mai non arrossite, venerando quello che dovevate odiare, poiché dà origine a contraddizioni del vostro dogma?<sup>1877</sup>

Sebbene l'argomentazione di Giovanni avvenga attraverso concetti stereotipati, si nota una diversità dagli altri *antimanichaica* greci nella sua maniera di trattare il concetto (attraverso la filosofia e non la polemica), eccezione fatta per Tito di Bostra, che nel libro II dedica un lungo *excursus* agli elementi, culminante con la concezione manichea del sole<sup>1878</sup>. Essa è contraddittoria perché deifica l'elemento del fuoco; tale operazione

---

<sup>1870</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* V (ed. Brinkmann, pp. 7,27-8,1).

<sup>1871</sup> Per esempio, Efrem, *Hyp.* IV, (ed. Mitchells, pp. 115,9ff).

<sup>1872</sup> Agostino, in *Iohannis*, XXXIV, 2 (ed. Gandolfo, p. 715).

<sup>1873</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380A-B).

<sup>1874</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,99-101.

<sup>1875</sup> Anatema V dei *Capita VII*.

<sup>1876</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 47,222-49,227.

<sup>1877</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 51,229-232. Caldo, secco, freddo e umido sono le qualità basiche dei corpi sensibili nel pensiero aristotelico (si veda, per esempio, *De generatione et corruptione* II, 2-3, 329b6-331a6). L'importanza di questi concetti in Aristotele e il loro rapporto con i quattro elementi è ancora oggi soggetto a dibattito: per un'introduzione alla questione, si rimanda a D. Furley, *Aristotle the philosopher of nature*, in D. Furley (a cura di), *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London – New York, Routledge, 1999, pp. 9-39 (p. 23); T. J. Crowley, *Aristotle's 'So-Called Elements'*, in "Phronesis", 53 (2008), pp. 223-242; id., "De Generatione et Corruptione" 2.3: *Does Aristotle Identify the Contraries as Elements?*, in "The Classical Quarterly", 63/1 (2013), pp. 161-182. Nonostante ciò, i concetti sono precedenti ad Aristotele, con un lunghissimo percorso nel pensiero greco; su questo tema, si veda G. E. R. Lloyd, *The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy*, in "The Journal of Hellenic Studies", 84 (1964), pp. 92-106.

<sup>1878</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* II, 50-54; su questi capitoli dell'opera di Tito, si veda Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 31-32.

sarebbe un disonore verso Dio, poiché ciò che è osservabile e corporeo è opposto naturalmente all'invisibile e all'incorporeo<sup>1879</sup>.

## IL GIUDIZIO FINALE (54-57)

Infine, viene aperto un ultimo tema, sintetico come il precedente: il Giudizio Finale e la salvezza delle anime (Εἰπέ δέ μοι καὶ τοῦτο, κρίσιν ὁμολογεῖς;)<sup>1880</sup>. Il manicheo espone la sua credenza nel Giudizio<sup>1881</sup>, ma incorre in un'ovvia contraddizione in seguito alla domanda del cristiano su chi giudica e chi viene giudicato:

56. MAN. *Κρίνει μὲν ὁ ἀγαθὸς θεός, κρίνεται δὲ ἡ ἀμαρτήσασα ψυχή.*

56. Man. *Da un lato il Dio buono giudica, dall'altro è giudicata l'anima che peccò.*<sup>1882</sup>

La contraddizione del manicheo a questo punto è talmente ovvia tra un'anima consustanziale al Principio del bene, ma che pecca, che Giovanni non perde tempo a analizzarla; infatti, la conclusione delle premesse manichee sarebbe che Dio, avendo peccato, punirebbe sé stesso. È proprio il cristiano a ricordare al manicheo che secondo il loro dogma, l'anima è costretta dalla natura verso il peccato, mentre nel cristianesimo agisce il libero arbitrio:

57. ὍΡΘ. *Ἄλλ' ἑαυτὸν ἀμαρτήσαντα κολάζων εὐρίσκεται ὁ θεός, εἴπερ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστὶν ἡ κρινομένη ψυχή. Πῶς δὲ ὅλως κρίνεται μὴ ἐκουσίως ἐργασαμένη τὸ πονηρόν; Ἀνάγκη γὰρ φύσεως καὶ οὐ προαιρέσει γίνεσθαί φατε τὰ κακά.*

57. Ort. *Ma risulta che Dio punisce se stesso avendo peccato, se è vero che l'anima giudicata proviene dalla sua sostanza. Com'è possibile che sia del tutto giudicata quando non ha compiuto volontariamente il male? Infatti, voi dite che i mali provengono per costrizione naturale e non per libera scelta.*<sup>1883</sup>

È da notare che la questione del Giudizio Finale nel manicheismo è una tematica poco trattata negli *antimanichaica* precedenti. Nonostante questo, sì che ci sono diversi esempi al riguardo: gli *Acta Archelai* dedicano una lunga digressione al tema, facendo

---

<sup>1879</sup>Tito di Bostra, c. *Man.* II, 54,44-46: Πᾶν γὰρ ὁρατόν, ἅτε δὴ σῶμα τυγχάνον, ἀντιτέτακται φύσει πῶ ἀοράτῳ καὶ ἀσωμάτῳ.

<sup>1880</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 53,236; sul giudizio delle anime nel manicheismo, si veda il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano, a proposito del male che dipende da noi.

<sup>1881</sup> Su questo tema, si vedano gli esempi della punizione delle anime riportati nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano (sezione "Il male che dipende da noi") e nell'*excursus* antimanicheo di Simplicio (sezione "Il mito primordiale: il bene, il male e le anime umane").

<sup>1882</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 56,39-40.

<sup>1883</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 57,241-244.

accettare a Mani che, se c'è un giudizio, c'è necessariamente libero arbitrio nelle nostre azioni che devono essere giudicate<sup>1884</sup>. Anche in Efrem troviamo un argomento simile, con la domanda su come sia possibile giudicare le anime se esse sono parte della sostanza divina<sup>1885</sup>.

È ancora evidente il rapporto tra le due *disputationes*: anche nella *Disputatio* di Paolo il manicheo esprime la sua idea riguardo alla costrizione dell'anima in maniera simile a come la troviamo in Giovanni<sup>1886</sup>, e in entrambi i casi i cristiani trovano assurdo che il peccato non avvenga per responsabilità individuale. La *Disputatio* di Giovanni però conosce la presenza del Giudizio Finale nel dogma manicheo; d'altro canto, la *Disputatio* di Paolo non lo menziona. Entrambe, e con loro tutta la polemica antimanichea, non conoscono la riflessione manichea sulla responsabilità individuale nel commettere il peccato, ed entrambe attaccano in maniera simile la supposta contraddizione.

#### **EXCURSUS FINALE (58-65)**

La *Disputatio* si chiude con una lunga esegesi del cristiano incentrata sul rifiuto dell'ontologia manichea, segnalandone le principali incongruenze e la contraddittorietà della visione dualistica sul mondo. Viene svolto un breve riassunto del mito manicheo, riprendendo le battute iniziali della *Disputatio*:

58. Ἀλλ' ἐπειδὴ δύο ἀρχὰς εἶναι φατε, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην πονηράν, καὶ ἐκάστη φύσει κεχωρισμένον καὶ ἰδιάζοντα τόπον ἀφορίζειν τολμᾶτε καὶ ἐτέρους δὲ τούτοις ἐπισυνάπτετε μύθους, ὅτι **θεωρήσασα** ἡ ὕλη τὸ φῶς τοῦ θεοῦ εἰς **ἔρωτα ἦλθε**, καὶ ὤρμησε πρὸς τὸ φῶς· ἦν ἰδὼν ὁ ἀγαθὸς θεὸς πρὸς πόλεμον παρασκευαζομένην τῆς οἰκείας οὐσίας μέρος ἀποτεμῶν ἐνέβαλε ταύτη, ἡ δὲ λαβοῦσα ἐγέννησε πάντα τὰ σώματα, ἐπεὶ οὖν ταῦτά φατε, ἀνατροπὴν τούτων σύντομον ποιήσομαι.

*Ma poiché dite che ci sono due Principi, Dio e la materia, e che da un lato Dio sia buono, dall'altro la materia sia malvagia, e (poiché) osate proclamare che per ciascuna natura vi sia un luogo separato e particolare, e (poiché) a queste cose aggiungete altri miti, ossia che la materia, **quando osservò la luce di Dio, si innamorò**, e mosse verso la luce; il Dio buono, avendola vista prepararsi per la guerra, amputò parte della propria sostanza, e la introdusse in questa; essa, avendola presa generò tutti i corpi. Poiché dunque dite queste cose, farò una breve confutazione.*<sup>1887</sup>

<sup>1884</sup> [Egemonio], *Arch.* XXXVI, 1-6 (ed. Beeson, pp. 50,30-51,27).

<sup>1885</sup> Efrem, *Hyp.* III (ed. Mitchell, pp. 85,7-86,2 = Reeves, fr. 89).

<sup>1886</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B).

<sup>1887</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 58,245-253.

Esposto il mito, il cristiano inizia il più lungo *excursus* della *Disputatio* (59-65) dedicato a sottolineare e riassumere le incongruenze principali del racconto manicheo, a partire da alcuni degli argomenti esposti prima. I primi tre punti (59-61) sono incentrati sulla critica alla mutevolezza del Dio manicheo, espandendo alcune delle critiche viste in precedenza. Se una parte del Dio buono si unisse al male (materia), e dalla mescolanza di entrambe sorgesse il mondo tangibile, Dio allora è stato in origine diviso, e dunque non è né ingenerato né incorruttibile<sup>1888</sup>. Questo tema è legato alla questione relativa alla corporeità di Dio. Per venire diviso, Dio deve necessariamente essere corporeo; essendo corporeo, può subire cambiamento<sup>1889</sup>. Questa tematica, si ritrova in diverse opere antimanichee in lingua greca: Alessandro di Licopoli si sorprende dal fatto che i manichei dividessero la sostanza divina in parti<sup>1890</sup>, mentre Tito di Bostra nota l'assurdità di un Dio incorporeo che venisse diviso (εἰ μὲν ἀσώματος ἦν, τομὴν οὐδεμίαν ὑπεδέξατο)<sup>1891</sup>. In ambito contemporaneo, l'assurdità della divisione della sostanza divina è trattata nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>1892</sup>.

Dio non potrebbe poi restare buono, dando una parte di sé al nemico e creando il mondo per distruggerlo: il cristiano insiste sulla mutevolezza del Dio manicheo, con lo stesso argomento applicato in precedenza alla materia a proposito del suo desiderio e dell'inghiottimento del bene<sup>1893</sup>. Infine, la mutevolezza di Dio si applica anche al suo movimento: ha infatti inviato una parte di sé verso un altro luogo, riprendendo ancora un argomento affrontato in precedenza<sup>1894</sup>.

Partendo da queste premesse, Giovanni amplia le paradossali conseguenze riguardo all'obiettivo (τῷ σκοπῷ) e al fine (τῷ τέλει) del Dio buono manicheo: il risultato è un fallimento in entrambi i casi. Se infatti l'obiettivo era la vittoria sulle tenebre, la strategia è assurda, poiché l'unità è più forte della divisione, l'azione concorde alla propria natura è più forte rispetto a quella contro di essa, colui che muta è più debole di colui che è immutabile. Allo stesso modo il fine è fallimentare per il Dio buono perché essendo

<sup>1888</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 59,258-264.

<sup>1889</sup> La necessità di un corpo sensibile per la generazione e la corruzione delle sostanze composte per natura si ritrova già in Aristotele (si veda, per esempio, *De generatione et corruptione* II, 1, 328b32-33). Inoltre, la capacità di essere diviso è una caratteristica fondamentale dei corpi (si veda, per esempio, *De Caelo* I, 1, 268a5-b6; *Metaphysica* V, 6, 1016b20-36; su questo tema, si veda Lang, *Aristotle on Sensible Objects*).

<sup>1890</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VIII, XX (ed. Brinkmann, pp. 13,18-14,17,28,1-5).

<sup>1891</sup> Tito di Bostra. *c. Man.* I, 26,1-6.

<sup>1892</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,536B-C).

<sup>1893</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 59,265-267; si compari con 3,17-18.

<sup>1894</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 59,267-269; si compari con 13,68-70.

costretto dalla materia, rimane intrappolato nella propria creazione, mentre la materia non viene mutata<sup>1895</sup>.

Una volta finita la digressione su Dio, l'*excursus* si incentra sui concetti di attività (ἐνέργεια), causa (αἴτιος), e luogo (τόπος) nel racconto manicheo. Il primo degli argomenti (attività), sebbene toccato ampiamente nel discorso sull'origine dei mali<sup>1896</sup>, viene affrontato ora in maniera diversa: se in precedenza era stato dimostrato che l'attività non è malvagia per sé, ma il male sorge dall'intenzionalità, questa volta il dibattito si articola attorno alle attività di Dio e della materia, e all'assurdità della presenza di due principi attivi in una creazione. Se Dio e la materia sono opposti, lo saranno anche le attività reciproche: una sarà produttiva (ποιητική), l'altra sarà passiva (παθητική)<sup>1897</sup>. Se Dio è produttivo, allora la materia sarà passiva, e sarà sottomessa a Lui, e pertanto non sarà ingenerata. Se invece i due producono, allora la materia sarà anche Dio. Al contrario, se entrambi sono passivi, allora Dio sarà materia, e se entrambi sono produttivi e passivi, allora saranno entrambi Dio e materia, generati e ingenerati<sup>1898</sup>.

Seguendo la propria enumerazione, Giovanni procede con la *reductio ad absurdum* della materia come causa del male, secondo il racconto manicheo. Giovanni indaga quali degli attributi della materia possono essere causa del male (ingenerata, principio, materia, corpo o divisibile). È impossibile che sia malvagia in quanto ingenerata o principio, poiché essi sono attributi condivisi con Dio. È anche impossibile che sia malvagia in quanto materia: la caratteristica della materia è quella di essere sostrato nella genesi delle cose prodotte a partire da essa (διὰ τὸ ὑποκεῖσθαι εἰς γένεσιν τῶν ἐξ αὐτῆς)<sup>1899</sup> e secondo il mito manicheo questa caratteristica è condivisa con Dio. È impossibile inoltre che essa sia malvagia in quanto corpo, poiché diviene tale solamente dopo la mescolanza con Dio (Dio così diverrebbe causa dei mali) ed è anche impossibile che la materia sia malvagia per essere mutevole, poiché sono gli stessi manichei a definire Dio come tale<sup>1900</sup>. Infine, il cristiano aggiunge un'ultima opzione: se invece il male non avviene per nessuna di

---

<sup>1895</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 61,270-290.

<sup>1896</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 31,45-39,75

<sup>1897</sup> Sulle potenzialità e le attività produttive e passive si veda, per esempio, Aristotele, *Metaphysica* V, 15, 1021a14-19.

<sup>1898</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 62,291-305. Dubbi e contraddizioni simili riguardo al carattere produttivo o passivo della materia manichea sono sollevati già da Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VI (ed. Brinkmann, pp. 9,17-11,9).

<sup>1899</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 63,310; concezione con lungo percorso nella tradizione filosofica (si veda, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a31-32: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος ...).

<sup>1900</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 63,308-318.

queste cause, ma per il peccato, allora venendo il peccato dalla libera scelta, viene indirettamente dall'anima. Se essa secondo i manichei viene da Dio, allora Dio, secondo i dogmi manichei, sarà causa del male:

63. ... πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἐκ προαιρέσεως γίνεται. Ἡ δὲ προαίρεσις ἐκ ψυχῆς, ἡ δὲ ψυχὴ οὐσία θεοῦ καθ' ὑμᾶς· ἐκ θεοῦ ἄρα ἡ ἁμαρτία καὶ οὐκ ἐκ τῆς ὕλης, κατὰ τὸ ὑμῶν ἀσεβέστατον δόγμα.

63. ... Infatti ogni peccato proviene dalla libera scelta. La libera scelta proviene dall'anima, e l'anima è sostanza di Dio secondo voi: il peccato proviene dunque da Dio e non dalla materia, secondo il vostro empissimo dogma.<sup>1901</sup>

È curioso costatare che, come notato da Wassilios Klein<sup>1902</sup>, la stessa concatenazione di ragionamenti con la stessa conclusione, si trova anche nel secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano (raffigurato come uno scambio di battute casuale tra il cristiano e il manicheo), all'inizio della loro digressione sul male<sup>1903</sup>.

Infine il cristiano affronta la questione di Dio, della materia e dei loro luoghi, argomento già commentato riguardo alla divisione primordiale dello spazio. Come già spiegato, Giovanni offre tre opzioni: 1) se Dio e la materia sono ingenerati, ma allo stesso tempo si trovano in un luogo proprio, allora i luoghi devono essere anche ingenerati, 2) se i luoghi sono più antichi di Dio e la materia, allora Dio e la materia non saranno ingenerati, ma lo saranno invece i suoi luoghi, e 3) se Dio e la materia sono più antichi dei luoghi, allora non sarebbero stati separati, e ci fu un tempo in cui entrambi coesistevano insieme<sup>1904</sup>. Questa digressione, oltre che per la sua complessa strutturazione, riveste più interesse anche perché il medesimo argomento con il medesimo sviluppo si può ritrovare in Tito di Bostra, riguardo alla divisione primordiale tra Dio e la materia. È dunque plausibile pensare che un argomento così strutturato e complesso come quello offerto dalla *Disputatio* sia stato ripreso proprio da Tito.

Il testo si chiude poi con un'allusione generale al libero arbitrio delle azioni umane (Ἀυτεξουσιότητα γὰρ καὶ οὐκ ἀνάγκη φύσεως ἄνθρωποι τὸ δοκοῦν ἐν αἰρέσει ποιούμεθα), in un richiamo simile a quanto accade in moltissime fonti antimanichee<sup>1905</sup>.

---

<sup>1901</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 63,321-324.

<sup>1902</sup> Klein, *Der Autor*, p. 242.

<sup>1903</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544A-B).

<sup>1904</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 64,327-335.

<sup>1905</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 65,340-344.

# CONCLUSIONI

## IL CARATTERE DEL TESTO: COMPILAZIONE E PEDAGOGIA

Una delle questioni che sorprendono di più del testo è, come detto più volte, la sua ottima informazione su diversi punti della dottrina manichea, ed è uno dei testi greci più completi riguardo a diverse questioni. Le informazioni che riporta sembrano provenire da diverse fonti, presentando una raccolta della dottrina manichea molto particolare, con alcune questioni non attestate in precedenza. È difficile dire se compilazione raccolta nella disputa era già stata fatta in precedenza da altra fonte, ma la varietà dei temi (alcuni attestati per la prima volta) e i parallelismi con diversi autori che il testo dimostra rendono probabile il riconoscimento dell'autore della *Disputatio* come artefice di questa raccolta di informazioni.

Bisogna tener conto di un secondo fattore, che oltrepassa il lavoro compilatorio osservabile in questa fonte: lo scopo del testo non appare pienamente polemico. Sebbene ci sia un rifiuto del dualismo manicheo sotto vari aspetti, il testo ha un ruolo pedagogico. Byard Bennett segnala giustamente questa particolarità della *Disputatio*<sup>1906</sup>: essa ha un grande interesse a confrontare il mito manicheo con una serie di nozioni filosofiche di base, e accompagna il lettore dall'inizio alla fine nel suo ragionamento. La *Disputatio*, prima d'iniziare le sue digressioni, riporta le definizioni fondamentali dei concetti che tratterà, come nel caso di τόπος, οὐσία, ποιότης, ἐπιτηδειότης, ἐνέργεια ο ὕλη<sup>1907</sup>: una volta definiti i termini, si può iniziare la discussione su di essi. In alcuni casi, il cristiano riveste un ruolo didattico nel segnalare le incoerenze nel ragionamento del manicheo, per iniziare il dibattito in modo corretto<sup>1908</sup>. Altre volte adotta un doppio approccio alla questione: in primo luogo una parte “distruttiva” in cui segnala le incongruenze del racconto manicheo e, in generale, del dualismo; in secondo luogo, una parte “propositiva” in cui svolge la propria esegesi dei temi in oggetto. La caratterizzazione degli interlocutori è ridotta al minimo, mentre alcune dottrine manichee sono spiegate in termini filosofici,

---

<sup>1906</sup> Bennett, *The Invention*.

<sup>1907</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 11,44-45, 31,146, 147-148, 148-149, 152 e 63,309-310, rispettivamente.

<sup>1908</sup> Per esempio, [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 29,141-143; a proposito del male, il cristiano corregge il manicheo: prima di domandare “da dove” vengono i mali, si deve spiegare “cosa sia” il male.



tralasciandone i dettagli concreti<sup>1909</sup>. Questo è logico, poiché il testo non vuole sviluppare una polemica dettagliata, quanto confrontare il mito dualistico con una serie di nozioni filosofiche comuni, dimostrando la capacità di queste per spiegare il mondo in modo accurato, e fornendo al lettore tutte le informazioni che servono per capire i ragionamenti e le conclusioni a cui si giunge.

## LE FONTI

Escludendo le due brevi tematiche riguardanti il sole e il Giudizio Finale, trattate troppo velocemente per determinarne le eventuali ricorrenze di fonti precedenti, il testo dedica gran parte della sua estensione a trattare due temi: il mito primordiale manicheo e l'origine dei mali. È su questi temi che la *Disputatio* dimostra un'ottima informazione, proveniente da un lavoro articolato tra molteplici fonti.

### Il mito primordiale manicheo

La *Disputatio* mostra un'ottima conoscenza del mito primordiale manicheo. Unendo le diverse versioni sparse all'interno del testo, sono raccolti tutti i concetti chiave della versione fornita da Tito di Bostra: disordine, osservazione, innamoramento, inghiottimento, mescolanza e metafore di caccia. Da questo punto di vista solamente Tito potrebbe servire come fonte per le informazioni raccolte nel testo. A partire da questi concetti, la *Disputatio* muove una serie di argomentazioni simili a quanto osservato in altri *antimanichaica*; le ritroviamo anche in testi contemporanei, quali i *Capita VII* e le *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico. È molto curioso osservare l'uso in tutte le tre fonti del racconto di Tito e come sembrano rivestire i concetti menzionati di una caratterizzazione "tecnica". Le tre fonti enumerano i concetti, prediligendoli al racconto del mito in sé, e procedono a muovere delle contro argomentazioni proprio a partire da questi termini. In questo aspetto, il *modus operandi* della *Disputatio* è molto simile a quello visto in altri testi del VI secolo.

---

<sup>1909</sup> Per esempio [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 14,77, 42,181-182, a proposito della definizione manichea di materia come composta, o la malvagità del corpo umano e le sue secrezioni spiegata attra verso i concetti di corruzione e putrefazione.

Il rapporto che il testo stabilisce con Tito traspare non solo nel racconto del mito, ma anche in alcuni argomenti usati, che trovano riscontro solo nell'opera del vescovo e nella *Disputatio* di Giovanni. Entrambi i testi muovono la medesima critica alla divisione in luoghi di Dio e materia<sup>1910</sup>, argomento molto articolato e diviso nelle tre opzioni seguenti, che portano alla *reductio ad absurdum*: 1) Se Dio e la materia sono ingenerati, ma si trovano in un luogo proprio, allora i luoghi sono ingenerati, 2) Se i luoghi sono più antichi di Dio e la materia, allora Dio e la materia non saranno ingenerati, ma lo saranno invece i luoghi, e 3) se Dio e la materia sono più antichi dei luoghi, allora non sarebbero stati separati eternamente. La comparsa di tutte le tappe chiave del mito manicheo nella versione di Tito (non attestate in altre fonti), la comparsa di ragionamenti ed esempi paralleli in queste due fonti concrete, così come una grande quantità di argomentazioni simili rendono quasi sicuro che Tito fosse la fonte principale che informava l'autore della *Disputatio*.

Nonostante ciò, Tito è una delle fonti, non l'unica. Questo si rende chiaro a proposito della divisione primordiale dello spazio, dove la *Disputatio* supera le informazioni fornite nell'opera del vescovo, identificando correttamente l'assegnazione al male o al bene dei quattro punti cardinali: tra le fonti precedenti, solamente Teodoreto riporta questa informazione<sup>1911</sup>. Questo apre un secondo punto interessante della *Disputatio*: essa non è un semplice riassunto di Tito, ma invece ha un carattere onnicomprensivo del mito manicheo. Come visto riguardo al male, l'autore ha ricorso ad altre fonti per rendere più completa la sua esposizione, e anche in questo caso sembra che abbia attinto ad altre informazioni diverse da quelle fornite da Tito.

## Il male

Il trattamento del male è probabilmente il punto più interessante della *Disputatio*, giacché, come detto più volte, il documento ha raccolto un nuovo approccio al male che sembra provenire da un vero discorso manicheo, non attestato in precedenza tra le fonti greche: l'approccio fisiologico.

---

<sup>1910</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 64,327-335 e Tito di Bostra, *c. Man.* I, 8,5-13.

<sup>1911</sup> Bennett, *The Invention*, ipotizza una dipendenza diretta tra Teodoreto e la *Disputatio* in base a questa conoscenza, e anche in base al passaggio di *Haer.* I, 26 (PG 83,377C): **Μοῖράν τινα** τοῦ Φωτὸς λαβὼν, οἷόν τι δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον **τῇ ὕλῃ προσέπεμψε**, che dimostra notevoli somiglianze con [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,10-11: **λαβὼν μοῖράν τινα** τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως **τῇ ὕλῃ προσέπεμψε, δελεᾶσαι** αὐτὴν βουλόμενος.

La tematica inizia attraverso la classica domanda manichea Πόθεν οὖν τὰ κακά, alla quale vengono aggiunte due questioni: la malattia e la morte (Πόθεν οὖν νόσοι καὶ θάνατοι καὶ τοιαῦτα κακά;). Fedele al suo stile, la *Disputatio* procede sottolineando le incongruenze del racconto manicheo: se il corpo è considerato malvagio, qualsiasi disgrazia accaduta su di esso sarebbe, paradossalmente, buona, secondo il loro sistema di credenze. Addirittura, i manichei sono adoratori del male secondo il loro racconto, giacché difendono la sua mescolanza con Dio. Il male è così più forte di Dio, il quale, secondo i manichei, o non è onnipotente, o invece permette tutte queste azioni del male, e ciò lo renderebbe corresponsabile di esso. In questa maniera, la *Disputatio* articola una serie di argomenti che in ultima istanza si collegano con il concetto del “Dio debole” dei manichei, in contrapposizione a un Principio del male divinizzato per le loro credenze.

Finita l’esposizione delle incongruenze manichee, inizia, come al solito, la sua esegesi. Il manicheo riformula la domanda, così da permettere al cristiano di iniziare una esposizione pedagogica su cosa sia il male, con una serie di spiegazioni su concetti basilari della filosofia (οὐσία, ποιότης, ἐπιτηδειότης, ἐνέργεια). Questa digressione permette, dopo una serie di correzioni al procedere del manicheo, di staccare la sostanza (οὐσία) dall’attività (ἐνέργεια), è incentrarsi su di essa come punto focale del male (il male esiste nell’attività). Il cristiano dimostra che l’attività non è malvagia di per sé e che è la volontarietà a rendere un’azione malvagia attraverso una serie di esempi paradossali ripresi da Tito di Bostra: se le azioni fossero malvagie per natura, non ci sarebbe differenza tra giudice e omicida, o tra adultero e uomo fedele, perché tutte le azioni commesse sarebbero identiche (omicidio e atto sessuale)<sup>1912</sup>.

Infine, la *Disputatio* aggiunge un ultimo approccio, il discorso fisiologico, indirizzato a dimostrare (dalla parte manichea) il concetto del corpo “malvagio per natura” a partire dalla sua corruzione e dalle sue secrezioni. Qui avviene il contatto principale con la *Disputatio* di Paolo il Persiano, ed è questa la maggiore novità tematica riportata da entrambi i testi. Non ci sono, ad oggi, passaggi simili nella tradizione greca antimanichea, se non in nozioni molto generali su concetti simili del dogma manicheo. Tuttavia si possono riconoscere differenze tra le esposizioni: la *Disputatio* in Paolo si svolge su un piano più esplicito (escrementi, ferite, urina, sangue, odore...) mentre la *Disputatio* di Giovanni sembra avere ridotto la proposizione manichea in una serie di terminologie ampiamente utilizzate in filosofia (corruzione-putrefazione). La risposta di

---

<sup>1912</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 39,168-175 e Tito di Bostra, *c. Man I*, 34,10-15.

entrambi i documenti si basa invece sulla stessa strategia: incolpare l'anima (e di conseguenza il Dio buono dei manichei) dei processi fisiologici del corpo. È interessante che il cristiano, nella sua risposta, menzioni l'odore, come si poteva osservare nella *Disputatio* di Paolo; è una curiosa coincidenza, comparabile con altri tratti comuni alle due *disputationes*. Nonostante tutto, con queste somiglianze riguardo al trattamento del male nel manicheismo, non credo che si possa ipotizzare una dipendenza diretta tra le due fonti, come già spiegato riguardo al secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano. Se si confrontano le somiglianze tra la *Disputatio* di Giovanni e Tito di Bostra (enumerate sopra), esse appaiono più chiare: entrambi identificano le tappe manichee del mito primordiale con i termini tecnici che fornisce Tito di Bostra, e inoltre ci sono argomenti complessi e articolati che compaiono in maniera analoga in entrambi. In questo aspetto le somiglianze con la *Disputatio* di Paolo sono molto più labili: rimane allora, come unione tra entrambe, l'approccio fisiologico al male, non altrimenti attestato negli *antimanichaica* greci precedenti. Questo discorso trova, inoltre, molti paralleli nelle fonti manichee: la corruttibilità e le secrezioni del corpo come prova della sua malvagità sono ampiamente attestate in diverse lingue e ambienti. Sembra pertanto che in questo caso entrambe le fonti abbiano raccolto un discorso manicheo non attestato nelle fonti precedenti. Sorprende inoltre che la contro argomentazione dei due testi sia la medesima: "incolpare" l'anima dei processi fisiologici del corpo, e pertanto, Dio stesso (secondo i manichei). Si potrebbe pensare che il binomio nuovo discorso-risposta *ad hoc* che compare in entrambe le *disputationes* sia stato proposto precedentemente in una fonte cristiana. Forse questo discorso è già stato formalizzato con la sua risposta specifica in precedenza, ed entrambe le *disputationes* potrebbero aver attinto a questa codificazione; ciò spiegherebbe la similitudine tra le due fonti in questo punto. L'assenza dell'argomento in altre fonti rende difficile un'operazione sistematica di comparazione. Rimane ad ogni modo una novità negli *antimanichaica* greci del VI secolo riguardo alla dottrina manichea, in opposizione con i precedenti cristiani.

## IL RAPPORTO TRA LA *DISPUTATIO* E LE *HOMILIAE*

Una volta conclusa l'analisi di entrambi i documenti, possiamo segnalare alcune considerazioni sull'autorità dei testi. Dall'analisi eseguita su entrambe le fonti, in merito al rapporto tra questi due testi, si evincono alcuni punti comuni:

- Le *Homiliae I-II*, nella sua versione completa (*Vatopedinus* 236, 140r-148v), sono conservate insieme alla *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (148v-151v).
- Entrambi i testi sono assegnati a un autore omonimo (Giovanni), con la differenza dell'epiteto finale (Ortodosso, Grammatico, Presbitero).
- Entrambi i testi si possono datare, indipendentemente l'uno dell'altro, al primo terzo del VI secolo, concordando cronologicamente con l'attività di Giovanni il Grammatico.
- Entrambi i documenti mostrano un uso estensivo di Tito di Bostra, dal quale hanno ripreso una parte importante di citazioni, e molto probabilmente alcune delle sue argomentazioni. Si deve notare che la *Disputatio* è comunque un testo più completo sul dogma manicheo che le *Homiliae*, integrando anche altri autori oltre Tito.
- Soprattutto, la metodologia seguita da entrambi i testi è virtualmente la stessa. Entrambi confrontano i dogmi manichei attraverso una serie di concetti basilari della filosofia aristotelica. Tanto le *Homiliae*<sup>1913</sup> quanto la *Disputatio*<sup>1914</sup> muovono da concetti della tradizione filosofica, affrontando alle proposizioni manichee alla

---

<sup>1913</sup> Per alcuni esempi, si veda Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 5,64-77, a proposito del carattere composto dei corpi, e si compari con, per esempio, Aristotele, *De caelo* I, 1, 268a6-b6, che definisce la capacità di essere diviso in parti come un tratto fondamentale dei corpi; *Adv. Man. hom.* I, 15,243-246, II, 6,80-82 a proposito dei contrari come massima differenza nello stesso *genus*, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Categoriae* 6, 6a17-18; *Adv. Man. hom.* I, 16,253-257, II, 5,69-70, sul fatto che le sostanze non hanno nulla contrario ad esse, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Categoriae* 5, 3b24ff; *Adv. Man. hom.* II, 6,86-93, a proposito dei contrari come distruttivi l'uno dell'altro, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a21-22; *Adv. Man. hom.* II, 7,93-101, a proposito della distinzione tra le contrarietà dirette e indirette e si compari con, per esempio, Aristotele, *Categoriae* 10, 11b37-12a25; *Adv. Man. hom.* II, 10,150-159, a proposito del movimento circolare del tutto e il suo rapporto con le parti, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Physica* IV, 5, 212a34-212b3; *Adv. Man. hom.* II, 14,216-218, a proposito dei concetti di κίνησις, ἐνέργεια e πρᾶξις, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Metaphysica* IX, 6, 1048b18-35.

<sup>1914</sup> Per alcuni esempi, si veda [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 5,21-22, a proposito dei corpi e la divisione, e si compari con, per esempio, Aristotele, *De Caelo* I, 1, 268a5-b6; *Disp. Man.* 11,44-45, a proposito della definizione di "luogo", e si compari con, per esempio, Aristotele, *De Caelo* IV, 3, 310b7-8; *Disp. Man.* 17,80-82, a proposito dell'impossibilità che la materia sia principio e corpo allo stesso tempo, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a24-35 (su questo tema, si veda anche Bennett, *The Invention*); *Disp. Man.* 43,183-185, a proposito del concetto di τὸ ἕκ τινος, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Metaphysica* V, 24, 1023a26-b11; *Disp. Man.* 45,211-214, a proposito della legge come prova del libero arbitrio, e si compari con, per esempio, Aristotele *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21-1114a2; *Disp. Man.* 62,291-305, a proposito delle potenzialità e le attività produttive e passive e si compari con, per esempio, Aristotele, *Metaphysica* V, 15, 1021a14-19; *Disp. Man.* 63,310, a proposito della definizione di materia, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a31-32.

stessa maniera: 1) riportano la proposizione manichea, 2) articolano il rifiuto a partire dalle incoerenze che propone l'ontologia dualistica 3) riportano il concetto filosofico contro il quale confrontare la proposizione manichea, e infine 4) iniziano una parte propositiva, fornendo la spiegazione di perché necessariamente esiste un unico Principio.

Quest'ultimo punto, che emerge dall'analisi comparata di entrambi i documenti, è quello più interessante. Se c'è un tratto evidente di entrambi i testi è il loro carattere pedagogico<sup>1915</sup>, e le differenze sul trattamento di diversi temi (che non sono mai contraddittorie tra di loro) si possono spiegare a partire dall'ambientazione dei diversi testi: le *Homiliae* sono un testo molto più generico, adattato alla spiegazione del testo della *Genesi*, e le massime manichee riportate servono come supporto all'esegesi dei versetti presi in esame. La *Disputatio* invece è un testo più completo sulle credenze manichee riportate, molto più sviluppate per dare luogo diverse digressioni filosofiche indipendenti dall'esegesi biblica, incentrate sull'ontologia. Nel documento, alcune tematiche toccate solo superficialmente nelle *Homiliae* vengono accresciute e trattate in maniera più ricca e approfondita. Nonostante tutto, i due testi sono contemporanei, dipendono da una medesima fonte principale, hanno il medesimo carattere pedagogico e la medesima maniera di procedere e ragionare, sono conservati insieme in parte della tradizione manoscritta, ed entrambi sono assegnati ad autori omonimi. Credo pertanto che l'intuizione di Richard di attribuire entrambe le opere a Giovanni il Grammatico sia corretta: in seguito alla nostra analisi sembra infatti che i testi possano essere identificati sotto lo stesso autore.

---

<sup>1915</sup> Oltre agli esempi di questo carattere forniti in precedenza, si veda la discussione di metodo in [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 29,141-143.

**L'EXCURSUS ANTIMANICHEO NEL  
*COMMENTARIUS IN EPICTETI*  
*ENCHIRIDION* DI SIMPLICIO DI  
CILICIA**

## INTRODUZIONE

La vita di Simplicio, uno degli ultimi grandi filosofi pagani dell'Antichità è, per certi versi, tutt'oggi offuscata dall'incertezza, nonostante egli sia stato partecipe di alcuni dei maggiori avvenimenti nella storia della filosofia della sua epoca. Nativo della Cilicia, sappiamo che fu studente di Ammonio di Ermia ad Alessandria<sup>1916</sup>, e in seguito di Damascio di Siria ad Atene<sup>1917</sup>. Sarà insieme a Damascio, Eulamio di Frigia, Prisciano di Lidia, Erme e Diogene di Fenicia e Isidoro di Gaza che Simplicio farà il famoso viaggio dei filosofi pagani alla corte dell'imperatore sasanide Cosroe I (531-532)<sup>1918</sup>, a ragione della persecuzione giustiniana verso il paganesimo, culminata con la chiusura dell'Accademia di Atene<sup>1919</sup>. I filosofi ritorneranno solo dopo il trattato di pace romano-sasanide (532). È sull'attività del filosofo in seguito al ritorno nell'Impero che inizia la discussione più accesa sulla sua biografia. Dove ha risieduto Simplicio in questi ultimi anni? Alla teoria ateniese<sup>1920</sup> e a quella alessandrina<sup>1921</sup> si è aggiunta la teoria, prima proposta da Michel Tardieu e sostenuta in seguito da Ilsetraut Hadot, secondo cui Simplicio (e forse altri dei suoi compagni) rimasero nella città mesopotamica e periferica di Harran<sup>1922</sup>.

---

<sup>1916</sup> Simplicio, *In Aristotelis De caelo commentaria* (ed. Heiberg, p. 291,19); id., *In Aristotelis physicorum libros commentaria* (ed. Diels, vol. I, pp. 59,23, 183,18, 192,14).

<sup>1917</sup> Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros commentaria* (Diels, vol. I, pp. 601,19, 630,35, 642,17, 644,10-11, 744,28-29, 795,14).

<sup>1918</sup> Su questo tema, si veda R. Lane Fox, *Harran, the Sabians and the Late Platonist "Movers"*, in A. B. Smith (a cura di), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 231-244 (pp. 231-235); E. Watts, *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 45 (2005), pp. 285-315 (p. 286); Walker, *The Legend*, pp. 183-184.

<sup>1919</sup> Il viaggio è raccolto in Agazia, *Historiae* II, 30, 3-31, 4 (ed. Keydell, pp. 80,5-81,21). Il racconto, considerato verosimile, proviene (probabilmente) da un racconto di Simplicio o Damascio; su questo tema, si veda Al. Cameron, *The Last Days of the Academy at Athens*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 15 (1969), pp. 7-29 (pp. 21-22); Av. Cameron, *Agathias on the Sassanians*, in "Dumbarton Oaks Papers", 23/24 (1969-1970), pp. 67-183 (p. 175).

<sup>1920</sup> Cameron, *Last days*; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (Hyponmenata 56), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 322-329; J. P. Lynch, *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1972, p. 167.

<sup>1921</sup> P. Tannery, *Sur la période finale de la philosophie grecque*, in "Revue philosophique", 42 (1896), pp. 266-287 (p. 286); H. J. Blumenthal, *529 and Its Sequel: What Happened to The Academy?*, in "Byzantion", 48/2 (1978), pp. 369-385 (p. 379).

<sup>1922</sup> Su questo tema, si veda *infra*, a proposito dell'origine delle informazioni di Simplicio sul manicheismo; si veda anche P. Golitsis, *On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot*, in "Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science", 12 (2015), pp. 56-82 (pp. 62-63), che propone, in base al passaggio di Agazia, che ognuno ritornò nella sua terra di origine (ἐς τὰ σφέτερα ἦθη); sull'interpretazione di questo passaggio, si veda anche Watts, *Where to Live*, p. 306, n. 76.



In ogni caso, a seguito del 532 Simplicio scrive i suoi grandi trattati aristotelici<sup>1923</sup>; più complessa è invece la datazione del *Commentarius in Epicteti Enchiridion*. Al periodo 529-532 proposto da Alan Cameron<sup>1924</sup> si contrappone Hadot, che sebbene consideri impossibile datarlo con precisione, difende la datazione post 532, durante la permanenza di Simplicio a Harran<sup>1925</sup>. Quest'ultima ipotesi è in rapporto, tra le altre cose, con le informazioni sul manicheismo raccolte nell'opera: queste presentano infatti altrettante incognite dal punto di vista dell'origine e della datazione.

### L'ORIGINE DELLE INFORMAZIONI DI SIMPLICIO SUL MANICHEISMO

Rimane ancora un mistero come Simplicio abbia ricavato delle informazioni così dettagliate e accurate. Secondo il racconto del filosofo, la sua fonte sarebbe orale, alla quale aggiunge persino la menzione di “un saggio manicheo” (ἀλλ' ὡς ἐμοί τις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν ἐξέφηνε)<sup>1926</sup> quando affronta la credenza della religione in certe colonne di pietra scolpite in alto e dodici porte che si trovano nei cieli; successivamente, Simplicio nomina le sue fonti al plurale, con espressioni quali “loro dicono”, “loro inventano” o “loro credono”. Hadot, nella sua analisi del testo<sup>1927</sup>, nota che Simplicio raccoglie una serie di dettagli cosmologici confrontabili solo con fonti manichee iraniche o cinesi<sup>1928</sup>; d'altra parte, Tardieu dedica diversi lavori<sup>1929</sup> a ricercare il luogo esatto in cui Simplicio

---

<sup>1923</sup> L'ultima data che noi possediamo sulla sua vita è il 538, quando scrisse il suo commento al *De caelo*; in seguito scriverà ancora il commento alla *Physica* e alle *Categoriae*; su questo tema, si veda I. Hadot, *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, pp. 1-7; M. Chase, *Simplicius' on Aristotle Categories 1-4*, Ithaca, Cornell University press, 2003, pp. 2-3; H. Balthussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*, London, Duckworth, 2008, pp. 12-14.

<sup>1924</sup> Cameron, *The Last Days*, pp. 13ff; id., *La fin de l'Académie*, in P.-M. Schul, P. Hadot (a cura di), *Le néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé dans le cadre des Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1971, pp. 281-290 (pp. 284ff); Golitsis, *On Simplicius' Life*, pp. 76-77.

<sup>1925</sup> Hadot, *Simplicius*, pp. 48-50; si veda anche O'Meara, *Explaining Evil*, p. 280. Per altre ipotesi sulla datazione, si veda Hadot, *Simplicius*, pp. 8-24. Si veda anche l'introduzione alla traduzione inglese di C. Brittain, T. Brennan, *Simplicius: On Epictetus Handbook 1-26*, London, Duckworth, 2002, pp. 2-4; Brittain e Brennan, sebbene considerino che la composizione dell'opera sia in rapporto con l'ambiente repressivo della legislazione giustiniana, non scartano la possibilità che fosse composto a Harran nella decade del 530.

<sup>1926</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,90-91.

<sup>1927</sup> I. Hadot, *Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 51/1 (1969), pp. 31-57; id., *Simplicius*, pp. 114-144.

<sup>1928</sup> Si veda Hadot, *Simplicius*, pp. 128ff.

<sup>1929</sup> M. Tardieu, *Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Harrān*, in “Journal Asiatique”, 274/1-2 (1986), pp. 1-44 (pp. 23-25); id., *Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 94), Louvain – Paris, Peeters, 1990, pp. 108-111, 156-160; su questo tema, si veda anche Hadot, *Simplicius*, pp. 28-47.

poteva aver recepito queste informazioni, concludendo che esse dovevano provenire dalla città di Harran, sede di una comunità manichea attiva dal III secolo. L'ipotesi in questione parte dal presupposto che Simplicio sia rimasto a Harran nell'ultimo periodo della sua vita, e include l'eventuale fondazione di una scuola neoplatonica che sopravvisse fino al X secolo; questa ricostruzione sugli ultimi anni di Simplicio è stata largamente criticata e messa in discussione<sup>1930</sup>.

In merito alle informazioni sul manicheismo, l'idea che Harran fosse la sola località adatta al reperimento delle informazioni è stata ugualmente criticata. Concetta Luna ha articolato una serie di obiezioni ai punti di Tardieu sulla stanzialità di Simplicio a Harran<sup>1931</sup>, accumulando un considerevole numero di critiche alla teoria. Riguardo alla conversazione con il manicheo, Luna ha notato che i riferimenti polemici contro i manichei si trovano anche in altri filosofi dell'epoca, come il maestro di Simplicio ad Alessandria, Ammonio di Ermia, che polemizza contro i manichei in tre passaggi dei suoi commenti alla *Metaphysica* (conservati nel commento di Asclepio)<sup>1932</sup>. Conseguenza di questo è che il contatto con la dottrina manichea non possa essere ricondotto per intero alla località di Harran. Inoltre, come evidenziato da Luna, non ci sono prove interne nel testo per considerare le informazioni provenienti da un reale colloquio orale<sup>1933</sup>. Robin Lane Fox, sebbene non rifiuti la possibilità della provenienza delle informazioni da conversazioni tenute a Harran, supporta le critiche di Luna, facendo notare che l'incontro tra gli interlocutori non dovesse essersi svolto necessariamente nella città<sup>1934</sup>. Altri studiosi come Edward Watts<sup>1935</sup> e Pantelis Golitsis (in un articolo *ad hoc* per rispondere alle interpretazioni di Hadot sulla ultima fase della vita di Simplicio)<sup>1936</sup> si sono aggiunti nel criticare tanto la teoria generale quanto all'unicità dell'incontro con i manichei a Harran.

In un'analisi specifica sul manicheismo, meno legata alla vita di Simplicio, anche Samuel Lieu<sup>1937</sup> ha sollevato diverse critiche sulla necessità di collocare la fonte delle informazioni a Harran, qualificandola come indimostrabile e notando che le informazioni di Simplicio sembrano provenire da una fonte greca, osservando i dettagliati racconti dei

---

<sup>1930</sup> Per un riassunto sullo stato della questione, si veda Watts, *Where to Live*.

<sup>1931</sup> C. Luna, Review of *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* by R. Thiel, in "Mnemosyne", 54/4 (2001), pp. 482-504.

<sup>1932</sup> Si veda Asclepio di Tralle, *In Aristotelis metaphysicorum libros commentaria* (ed. Hayduck, pp. 271, 33-36, 285, 19, 292, 26-29).

<sup>1933</sup> Luna, Review of *Simplikios*, pp. 490-492.

<sup>1934</sup> Lane Fox, *Harran*, pp. 232-233.

<sup>1935</sup> Watts, *Where to Live*, pp. 293, 310.

<sup>1936</sup> Golitsis, *On Simplicius' Life*, pp. 63-64.

<sup>1937</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 124-128.

*Capita VII contra Manichaeos* e dell'*Homilia Cathedralis CXXIII* di Severo di Antiochia (contemporanei) sulla cosmologia manichea, e sottolineando anche alcuni parallelismi del racconto di Simplicio con l'opera di Tito di Bostra. Nella sua traduzione più recente del passaggio (insieme a John Sheldon), sebbene accetti la possibilità di Harran, viene rimarcata la possibilità di una ricezione da fonti in lingua greca delle informazioni di Simplicio<sup>1938</sup>.

Senza dubbio la teoria di Harran presenta alcuni problemi, che non permettono di assicurare con certezza questa via di trasmissione: sebbene la possibilità di Harran resti tale, la dimostrazione di ciò continua a non essere definitiva. Hadot, in un recente lavoro sulla vita di Simplicio, ritorna sull'argomentazione della fonte orale in Oriente basandosi su due presupposti: le informazioni presentano "a Far Eastern coloration that made them unsuitable for use in Manichaean propaganda in regions of Greek or Latin culture"<sup>1939</sup> e "an extremely archaic state of cosmological ideas"<sup>1940</sup>. Secondo Hadot, un manicheo non potrebbe riferire queste informazioni in ambito occidentale, poiché esse non sono adatte alla mentalità greco-latina; l'unica maniera valida, a suo dire, per rifiutare l'ipotesi di Tardieu sarebbe dimostrare la presenza delle informazioni di Simplicio nella propaganda manichea in occidente<sup>1941</sup>.

La difesa tentata da Hadot appena esposta non è, nella mia opinione, convincente, giacché presenta le stesse debolezze della prima, senza presentare nuovi argomenti risolutivi. Non abbiamo evidenza effettiva di una conversazione a Harran: nel testo i manichei vengono sempre nominati al plurale, se non nell'unica attestazione del saggio manicheo<sup>1942</sup>; inoltre, non ci sono ulteriori prove che attestino un dibattito reale, né che esso sia avvenuto a Harran<sup>1943</sup>. Inoltre, Hadot sembra basarsi su due punti delle informazioni riportate in Simplicio (la menzione delle colonne scolpite in alto e delle dodici porte che si trovano nei cieli)<sup>1944</sup> e non su tutte le altre informazioni fornite, per le quali si trovano ampi riscontri nelle fonti manichee occidentali. In esse ci sono diverse informazioni cosmologiche molto elaborate e, per quanto sia vero che le dodici porte in

---

<sup>1938</sup> Lieu, Sheldon, *Simplicius*, p. 218.

<sup>1939</sup> I. Hadot, *Simplicius the Neoplatonist in Light of Contemporary Research*, With Two Contributions of Philippe Vallat. Translated from the French by Ian Drummond (Academia Philosophical Studies 67), Baden-Baden, Academia, 2020 (*Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines : un bilan critique*, avec deux contributions de Ph. Vallat, Sankt Augustin, Academia, 2014), p. 26.

<sup>1940</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 29.

<sup>1941</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 31.

<sup>1942</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,90-91.

<sup>1943</sup> Lieu, *Manicheism in Mesopotamia*, p. 128; Luna, Review of *Simplikius*, pp. 491-492; Watts, *Where to Live*, p. 293; Golitsis, *On Simplicius' Life*, pp. 63-64.

<sup>1944</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 29.

questo numero e le colonne scolpite in alto non sono riportate in altre fonti occidentali, sia le porte nei cieli<sup>1945</sup> sia diverse colonne che sostengono il cosmo<sup>1946</sup> sono rintracciabili tra le fonti manichee all'interno dell'Impero romano. Dobbiamo tener conto infatti che il manicheismo riceve un canone di scritture definite dal suo fondatore, e che ciò permette un'uniformità di credenze in tutte le comunità manichee<sup>1947</sup>. Inoltre, la difesa di Hadot sembra presupporre che l'informazione fornita da Simplicio sia *sine qua non* propagandistica, e ciò non è necessariamente vero: il manicheismo è infatti una religione in cui l'accesso al dogma è gerarchizzato e, dunque, sceglie cosa raccontare e a chi raccontarlo seguendo l'ordine gerarchico. La fonte di Simplicio (orale o scritta che sia) potrebbe contenere informazioni destinate ai membri della religione, non necessariamente divulgabili. In tal senso condivido la precauzione di Lieu prima di assegnare la localizzazione delle fonti di Simplicio a specifici colloqui avvenuti a Harran.

### SIMPLICIO, IL NEOPLATONISMO E IL PROBLEMA DEL MALE

È interessante menzionare, pur in maniera generale, il rapporto che il manicheismo e Simplicio stabiliscono riguardo al problema del male. Come già commentato nell'introduzione<sup>1948</sup>, il dibattito sull'origine del male è di particolare importanza nella tarda antichità, soprattutto all'interno del neoplatonismo, in cui si sviluppano linee di pensiero molto variegata e talvolta antitetica<sup>1949</sup>. In questo contesto, Simplicio si configura come continuatore del pensiero di Proclo (il male inteso come privazione di bene e slegato dalla materia)<sup>1950</sup>, il quale riveste un ruolo di primo piano nell'ultima fase del neoplatonismo alessandrino, con il suo discepolo Ammonio di Ermia e i suoi allievi, come Olimpodoro, Asclepio, Zaccaria, Filopono o lo stesso Simplicio. Proprio in quest'ultimo, il concetto procleo di privazione viene esteso, e slegato dal concetto di contrarietà. La sua digressione inizia con il commento delle *Categoriae* 11, 14a19–25 di

<sup>1945</sup> Per esempio, *IKe.* 35 (87,21-23).

<sup>1946</sup> Alcuni esempi in *Salt. Σαρακωτῶν* (138,52-58); *IKe.* 33 (86,24-26), 121 (290,11-15).

<sup>1947</sup> Su questo aspetto si vedano, per esempio, gli abbondanti paralleli occidentali riportati da G. Kósa nelle sue analisi sulla pittura cosmologica cinese, in *Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting*, in M. Knüppel, L. Cirillo (a cura di), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, pp. 39-64; id., *Adamas of Light in The Cosmology Painting*, in Lieu et al. (a c.), *Manichaeism East and West*, pp. 118-129; id., *Who is the King of Honour*.

<sup>1948</sup> Per un'analisi più approfondita, si rimanda all'introduzione generale, a proposito del rapporto tra il manicheismo e il neoplatonismo.

<sup>1949</sup> Opsomer, *Some Problems*, p. 165.

<sup>1950</sup> Su questo tema, si veda Opsomer, *Proclus vs Plotinus*; id., *Some Problems*; Opsomer, Steel, *Proclus*, pp. 12-31; Cardullo, *Il male come „privazione“*; Corrigan, *Neoplatonism*.

Aristotele, in cui lo stagirita postula la necessità che due contrari siano o del medesimo genere, o di generi contrari tra loro, o che siano generi contrari *per se*: è in quest'ultima tipologia che rientrano il bene e il male<sup>1951</sup>. Simplicio rifiuta la concezione aristotelica dei gruppi di contrari bene-male, salute-malattia, giustizia-ingiustizia, virtù-malvagità e bontà-vizio, considerandoli invece come modelli di possessione (i primi) e privazione (i secondi)<sup>1952</sup>. Se i contrari, per Aristotele, devono essere equipollenti, allora i secondi degli esempi elencati non dovrebbero rientrare in tale analisi: essi sarebbero deviazioni e *παρυστάσεις* dei primi<sup>1953</sup>. Simplicio in seguito può concludere che i mali non possono essere considerati contrari ai beni, ma deviazioni di ciò che esiste per natura, e vanno dunque considerati come episodi di privazione (ὥστε ὅπου τὸ παρὰ φύσιν, ἐκεῖ στέρησιν μᾶλλον ἄλλ' οὐκ ἐναντίον ῥητέον)<sup>1954</sup>.

Come si può immaginare, questa concezione del male fa dei manichei la “perfetta antitesi” del pensiero di Simplicio. La sola idea di un principio del male è gravissima per il filosofo. Per lui, un'idea di questo tipo è aberrante: il manicheismo ai suoi occhi è, oltre un assurdo filosofico, la follia di un gruppo intrappolato nei suoi stessi miti senza essere capace di svolgerne una lettura allegorica (οὐχ ὡς μύθοις χρῶνται οὐδὲ ἐνδείκνυσθαί τι ἄλλο νομίζουσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθέσιν αὐτοῖς τοῖς λεγομένοις πιστεύουσι)<sup>1955</sup>. La sua diagnosi relativa al manicheismo è chiara: questo è errato in partenza in quanto dualista, e tutto ciò che ne dipende è dunque confutabile:

*καὶ τὸ θαυμαστόν, ὅτι πάντα ταῦτα ἀνέπλασαν διὰ θεοσεβῆ δῆθεν εὐλάβειαν. Μὴ βουλόμενοι γὰρ αἴτιον τοῦ κακοῦ τὸν θεὸν εἰπεῖν, ἀρχὴν ὑπεστήσαντο ἰδίαν τοῦ κακοῦ, ἰσότιμον αὐτὴν καὶ ἰσοσθενῆ τιθέντες τῷ ἀγαθῷ, μᾶλλον δὲ καὶ ἰσχυροτέραν· μέχρι γὰρ νῦν τέως ἐν πᾶσι τοῖς ἑαυτοῦ ἐπιχειρήμασιν ὑπέρτερον φαίνεται γεγονός τὸ κακόν. ... καί, κατὰ τὴν παροιμίαν, φεύγοντες τὸν καπνὸν εἰς τὸ πῦρ ἐμπεπτώκασιν.*

*E l'incredibile, è che inventarono tutto questo a causa di uno scrupolo davvero devoto. Non volendo infatti dichiarare Dio causa del male, introdussero un proprio Principio del male, stabilendolo di pari privilegio e forza rispetto al bene, e anzi più forte: finora infatti, appare chiaro che in tutte le sue imprese il male sia stato superiore. ... e, secondo il proverbio, sfuggendo il fumo, sono caduti nel fuoco.*<sup>1956</sup>

<sup>1951</sup> Aristotele, *Categoriae* 11, 14a23-25: ἀγαθὸν δὲ καὶ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐν γένει, ἀλλ' αὐτὰ τυγχάνει γένη τινῶν ὄντα.

<sup>1952</sup> Simplicio, *In Aristotelis Categoriae commentaria* (ed. Kalbfleisch, p. 416,26): ἕξωσ δὲ καὶ στέρησεως παραδείγματα.

<sup>1953</sup> Simplicio, *In Aristotelis Categoriae commentaria* (ed. Kalbfleisch, p. 416,31-32): ἀποτυχία μᾶλλον εἰσιν καὶ παραλλάξεις καὶ παρατροπαί ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν καὶ παρυστάσεις, ...

<sup>1954</sup> Simplicio, *In Aristotelis Categoriae commentaria* (ed. Kalbfleisch, p. 418,2-3); sulla concezione del male in Simplicio, si vedano O'Meara, *Explaining Evil*, pp. 280-284; Cardullo, *Il male come „privazione”*, pp. 397-402.

<sup>1955</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,106-7.

<sup>1956</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,110-121.

## L'EXCURSUS ANTIMANICHEO DI SIMPLICIO

### IL MITO PRIMORDIALE: IL BENE, IL MALE E LE ANIME UMANE

Simplicio inizia la sua digressione contro i manichei con un preambolo generale sull'assurdità del dualismo, fondato su due Principi con diverse qualità contrarie. Queste prime battute, sebbene molto generiche, servono al filosofo per introdurre delle nozioni basiche di contrarietà, a partire dalla definizione stessa dei contrari: il massimo rango di differenza all'interno dello stesso *genus* (τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ κοινὸν γένος πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα, ταῦτά ἐστιν ἐναντία)<sup>1957</sup>. Di conseguenza, c'è qualcosa di preesistente a loro che li unisce, e pertanto non possono essere principi. Alla necessità di un'entità preesistente si unisce la precedenza dell'uno sul molteplice: applicato alle proprietà, se ci sono molteplici principi, ci sarà un unico Principio precedente che darebbe a loro la proprietà di essere principio (πάσαις ἀφ' ἑαυτῆς τὸ ἀρχικὸν ἀξίωμα παρεχομένην)<sup>1958</sup>.

Una volta esposto l'errore di partenza sui contrari e i principi, Simplicio inizia a confutare *stricto sensu* la mitologia manichea. Se infatti Dio fosse uno dei due Principi (come dicono i manichei), vorrebbe dire che sarebbe per metà causa di tutto, e pertanto avrebbe solamente la metà del potere. Più interessante della conseguenza logica esposta, è il nome utilizzato per descrivere Dio, ovvero "Fonte di bontà e luce":

*Ἀναγκάζονται δὲ οἱ δύο λέγοντες τῶν ὄντων ἀρχάς, τὸ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ὡς παρ' αὐτοῖς λεγόμενον θεὸν μηκέτι πάντων αἴτιον λέγειν μηδὲ παντοκράτορα δικαίως ἀνυμνεῖν μηδὲ δύναμιν αὐτῷ τὴν ἀκροτάτην καὶ ὄλην ἀνατιθέναι, ἀλλὰ τὸ ἥμισυ τῆς ὅλης δυνάμεως, εἴπερ ἄρα καὶ τοῦτο, μηδὲ νομίζειν πάντα ἀγαθύνειν καὶ φωτίζειν αὐτόν, πηγὴν λεγόμενον ἀγαθότητος καὶ φωτός.*

*Coloro che dicono che ci sono due Principi delle cose, il bene e il male, e il bene che da loro è detto Dio, sono costretti a non dire ormai che (Dio) è causa di tutto, né a proclamarlo, giustamente, onnipotente, né ad attribuire a Lui la somma e intera potenza, ma metà, se dunque è vero anche questo, né a credere che Lui, detto "Fonte di bontà e luce", rende buono e illumina tutto.*<sup>1959</sup>

---

<sup>1957</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,13-14; la regola si ritrova già in Aristotele, *Categoriae* 6, 6a17-18: τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὀρίζονται (altri esempi in *Categoriae* 5, 4a10-22; *Metaphysica* X, 4, 1055a17-30 etc.); per esempi dello stesso argomento negli *antimanichaica* si veda, per esempio, Tito di Bostra, *c. Man.* I, 13,15-18; Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. Hom.* I, 15,243-246, II, 6,80-82.

<sup>1958</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,18-28.

<sup>1959</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,31-35.

Sebbene non esclusivamente manichee, le metafore di Dio come fonte dalla quale sgorga il bene trovano riscontri presso le fonti manichee e antimanichee. Per esempio, nel *Kephalaion* 21, a proposito del Padre della Grandezza, troviamo una serie di elenchi di attributi assegnatigli; pur essendo questi elenchi danneggiati<sup>1960</sup>, si rilevano gli attributi definiti come le “cinque membra” del Padre, denominandoli “fonti” (*n-halme*)<sup>1961</sup>. Nel *Salterio* manicheo, possiamo trovare la descrizione del Regno della luce come la “fonte” di tutti gli onori<sup>1962</sup>. Attraverso Agostino invece, ci vengono riportate le prime parole dell’*Epistula Fundamenti: Manichaeus apostolus Iesu Christi providentia Dei Patris. Haec sunt salubria verba de perenni ac vivo fonte*<sup>1963</sup>. Nella tradizione antimanichea in greco, la metafora della fonte compare, per esempio, negli *Acta Archelai*, in cui Mani accusa chi non crede al male come Principio di assegnare l’origine del male a Dio, estraendo “acqua dolce e amara dalla stessa fonte” (*ex eodem fonte dulcem et amaram producentes aquam*)<sup>1964</sup>.

Una volta evidenziata l’incoerenza della concezione manichea di Dio, Simplicio prosegue la sua esposizione attraverso l’allusione a una serie di miti manichei ampiamente attestati nelle varie fonti, come lo scontro primordiale tra luce e tenebra, e la lotta del Primo Uomo:

*Καὶ γὰρ δειλὸν εἰσάγουσιν αὐτόν, δεδοικότα τὸ κακὸν ἐγγὺς τῶν ὄρων αὐτοῦ γενόμενον μὴ καὶ ἐντὸς εἰσέλθῃ. Καὶ διὰ ταύτην τὴν δειλίαν ἀδίκως καὶ ἀσυμφόρως ἑαυτῶ μέρη ἑαυτοῦ καὶ μέλη τὰς ψυχὰς οὕσας, ὡς φασί, μηδὲν ἀμαρτούσας πρότερον, ἔρριψε τῶ κακῶ ἵνα τὰ λοιπὰ τῶν ἀγαθῶν διασώσῃ· ὡσπερ στρατηγός, φασί, πολεμίων ἐπιόντων μέρος αὐτοῖς τοῦ οἰκείου στρατοῦ προῖεται ἵνα τὸ λοιπὸν διασώσῃ.*

*E infatti introducono Lui (Dio) come codardo, che teme che il male, che è vicino ai suoi confini, entri anche in Lui. E per codesta codardia, ingiustamente e inutilmente per Lui, gettò le proprie parti e membra – che sono le anime, come dicono, le quali in nessun modo avevano peccato prima – al male, per salvare il resto delle cose*

<sup>1960</sup> I punti 4 e 5; nei punti leggibili, il *Kephalaion* enumera luce, profumo, e voce. Sugli attributi del Padre, si veda van Lindt, *The names*, pp. 5-6; Pettipiece, *The Faces*, pp. 473; si veda anche l’anatema III dei *Capita VII* a proposito della natura tetradica del Padre (sezione “Le figure mitologiche”).

<sup>1961</sup> *IKe.* 21 (64,25-28), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 67: *Now, there are five great light lim[bs] in each one [...] five grea[t] springs of praise gush for[th ... ] five great [ ... ] lig[ht ... ]*.

<sup>1962</sup> Per esempio, *Salt. Bema* 219 (1,10-13); *Salt. Σαρακωτῶν* (136,40-46).

<sup>1963</sup> Agostino, *Fund.* 5, 6 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 306); anche in *Fund.* 11, 12 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 322); *c. Fel.* I, 1 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 418).

<sup>1964</sup> [Egemonio], *Arch.* XV, 5 (ed. Beeson, p. 24,13-14); si veda anche Severiano di Gabala, *c. Man.* XVII,5-6, che riporta che i manichei usavano le citazioni di Gal. 5:19 e 22 per giustificare la provenienza di carne e anima da due Principi contrari, denominati “Fonte dei beni” e “Fonte dei mali”: Ὁρᾶς, φησί, πῶς τὰ ἐξ ἐναντίας τίθεται σάρκα καὶ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν καλεῖ πηγὴν ἀγαθῶν, τὴν δὲ πηγὴν πονηρῶν. Per la metafora della fonte applicata al Principio del male si veda anche *Salt. Jesus* 248 (56,21-25).

*buone; come un generale – dicono – che, quando sopraggiungono i nemici, sacrifica a loro parte del proprio esercito per salvare il resto.*<sup>1965</sup>

Il mito raccontato da Simplicio rappresenta, nella dottrina manichea, il punto di partenza dalla sua cosmologia e dalla sua soteriologia. Secondo questo racconto, il Principio delle tenebre o del male, avendo osservato il Regno della luce ed essendosi innamorato del suo splendore, muove guerra contro di esso, con l'obiettivo di divorarlo. Il bene, vedendo le tenebre pronte all'attacco, emana un frammento di sé, che invia a lottare contro le tenebre. Questo frammento del Principio del bene è la figura del Primo Uomo o Uomo Primordiale, che sarà inghiottito dal male, essendo da questo momento legato; così inizieranno i ripetuti tentativi soteriologici riscontrabili nel racconto manicheo<sup>1966</sup>. È attraverso questa mescolanza di luce divina e tenebre materiali che sorge il cosmo, attraversato da parti del divino che devono ancora venire purificate per ritornare alla loro origine nel Regno della luce. Questa dottrina, denominata come la Croce di Luce, è spiegata attraverso la concezione dell'Anima Vivente, che è la totalità della luce legata alla materia e ancora presente nel mondo<sup>1967</sup>, tra le quali, come giustamente rileva Simplicio, si contano le anime umane. Il filosofo, non a caso, ha scelto per iniziare l'esposizione del dogma manicheo due delle dottrine più famose e sovente riprese dai polemisti: tanto lo scontro primordiale tra i due Principi quanto la consustanzialità delle anime a Dio sono credenze largamente attestate negli *antimanichaica* greci sin dalle origini della polemica.

Nonostante ciò, vi sono elementi retorici in questo passo di Simplicio che meritano di essere segnalati: l'accusa del Dio buono manicheo come "intimorito" dal male e la semantica militare usata per la descrizione dello scontro. Sul primo punto, il filosofo ha ripreso uno degli argomenti polemici più usati in assoluto contro i manichei, presente in autori e opere quali Serapione di Thmuis<sup>1968</sup>, gli *Acta Archelai*<sup>1969</sup>, Teodoreto di Cirro<sup>1970</sup>,

---

<sup>1965</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,38-44.

<sup>1966</sup> Per un riassunto del racconto mitologico manicheo, si rimanda a Tardieu, *Manichaeism*, pp. 75-90; Bermejo, *El maniqueísmo*, pp. 101-126. Si vedano anche i commenti agli anatemi I (sezione "Il mito primordiale") e III (sezioni "introduzione") dei *Capita VII* e alla *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (sezione "il mito primordiale").

<sup>1967</sup> Sulla Croce di Luce, si veda BeDuhn, *The Manichaean Body*, p. 78; si veda anche il commento apposito nell'anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1968</sup> Serapione di Thmuis, c. *Man.* XXXII,1-5.

<sup>1969</sup> [Egemonio], *Arch.* XXVIII, 13 (ed. Beeson, p. 42,9-13).

<sup>1970</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C).



Severo di Antiochia<sup>1971</sup> o la *Disputatio* di Paolo il persiano<sup>1972</sup>, tra gli altri. Il secondo dei punti, la semantica militare, è largamente attestato nella descrizione dello scontro primordiale tra la luce e la tenebra, sia nelle fonti manichee<sup>1973</sup> sia in quelle polemiche<sup>1974</sup>.

Più interessante invece è il carattere strumentale che Simplicio assegna al Primo Uomo con la metafora del generale: il suo sacrificio è premeditato per ottenere un beneficio maggiore<sup>1975</sup>. Questa idea “strumentale” del Primo Uomo sembra essere accurata, come prova il riscontro che essa trova in molteplici fonti. Nel *Salterio* manicheo, possiamo vedere passaggi analoghi, dove la stessa idea è espressa attraverso la metafora del pastore, l’agnello e il leone:

*Like unto a shepherd that shall see a lion coming to  
Destroy his sheep-fold: for he uses guile and takes  
a lamb and sets it as a snare that he may catch him  
by it (i.e. the lamb); for by a single lamb he saves his  
sheep-fold. After these things he heals the lamb that  
has been wounded by the lion:  
This too is the way of the Father, who sent his  
strong song; ...*<sup>1976</sup>

Tra gli *antimanichaica* greci, la concezione strumentale dello scontro primordiale traspare attraverso altre metafore manichee come quelle dell’esca, su cui ci siamo soffermati nell’analisi di altre fonti<sup>1977</sup>. La più eloquente di esse è fornita da Tito di Bostra, il quale, oltre a fare uso della suddetta metafora, enuncia il motivo che sottese l’invio del Primo Uomo alla guerra:

*Ὁ δὲ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινά, ἧ καὶ ὄνομα τὸ δόξαν αὐτῷ ἐπιτίθησι,  
φυλάζουσιν μὲν δῆθεν τοὺς ὄρους· τὸ δ’ ἀληθές, δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῆ  
ὑλῆ σωφρονισμόν. Ὁ δὲ καὶ γέγονε ...*

<sup>1971</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 156,20-25).

<sup>1972</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,537A-B).

<sup>1973</sup> Per citare alcuni esempi, si vedano *1Ke.* 16 (49,13-14), 17 (55,30-34), 41 (105,15-35); *Salt. Σαρακοτῶν* (140,26-27, 160,2); su questo tema, si rimanda a Bermejo, *El maniqueísmo*, p. 107.

<sup>1974</sup> Alcuni esempi in Serapione di Thmuis, *c. Man.* XXXII,1-5; [Egemonio], *Arch.* VII, 3-4 (ed. Beeson, p. 10,4-11) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 5-6 (ed. Holl, vol. III, pp. 54,9-55,5); Tito di Bostra, *c. Man.* I, 29,52-55; Teodoro di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377B-C).

<sup>1975</sup> Sul carattere di questo sacrificio e la “sconfitta” (che in verità è una vittoria) del Primo Uomo, si vedano BeDuhn, *The Leap*, pp. 9-12; Bermejo, *El maniqueísmo*, p. 107; id., *El Sacrificio*, pp. 67-70.

<sup>1976</sup> *Salt. Bema* 223 (9,31-10,7).

<sup>1977</sup> Su questa metafora, si veda il commento all’anatema I dei *Capita VII* e il commento alla *Disputatio* di Giovanni l’Ortodosso, a proposito del mito primordiale manicheo.

*Il buono invia una potenza, alla quale attribuisce anche il nome di “gloria a Lui”, la quale custodisce i limiti: la quale, in verità, sarà esca per un forzato castigo per la materia, cosa che è appunto avvenuta: ...<sup>1978</sup>*

Infine, Simplicio inserisce un’ultima dottrina manichea riguardo alle anime. Non tutte le anime torneranno nel “restauro” originale con Dio, ma alcune rimarranno attaccate per sempre alla materia:

*Τὸ δὲ τελευταῖον, ὅς φασιν, αἱ ἀσεβεῖς αὐτῶν γερόμεναι —τοιαῦται δὲ εἶσι παρ’ αὐτοῖς οὐχ αἱ φονεύσασαι ἢ μοιχεύσασαι ἢ τι τῶν ἐξαγίστων τούτων ἀπὸ ζωῆς διεφθαρμένης ποιήσασαι, ἀλλ’ αἱ μὴ λέγουσαι δύο ἀρχὰς εἶναι τῶν πάντων, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν—, αὐταὶ οὖν οὐδὲ ἐπιστρέφουσιν ἔτι, φασίν, εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ μένουσι τῷ κακῷ συγκεκολλημέναι, ὥστε καὶ ἀτελῆ μένειν ἐκεῖνον, μέρη αὐτοῦ ἀπολέσαντα.*

*Alla fine, come dicono, fra di loro quelle (anime) che divennero empie – simili (anime), presso di loro, non sono quelle che ammazzarono, o che commisero adulterio<sup>1979</sup>, o che fecero qualcuna di queste azioni abominevoli a causa di una vita corrotta, ma quelle che non dicono che ci sono due Principi di tutte le cose, il bene e il male – queste dunque non ritornano più, dicono, al bene, ma rimangono incollate al male, così che Quello (Dio) rimane incompleto, avendo perso sue membra.<sup>1980</sup>*

Di nuovo, Simplicio fa un riferimento accurato a un dogma manicheo. Il manicheismo possiede un racconto escatologico molto dettagliato, concorde al resto della sua mitologia: il tempo e il cosmo attuali sono legati alla mescolanza del divino e il malvagio<sup>1981</sup>, e così sarà finché tutta la luce non sarà stata estratta e purificata. Questa purificazione avviene, in maniera macrocosmica, attraverso il complesso meccanismo di salvezza della luce che è il cosmo stesso e, in maniera microcosmica, attraverso la disciplina e i precetti purificatori degli individui manichei<sup>1982</sup>. Una volta estratta la gran parte della luce presente nella realtà materiale, inizierà lo scioglimento del cosmo, che sarà consumato da un grande fuoco per 1468 anni:

---

<sup>1978</sup> Tito di Bostra, c. *Man.* I, 17,6-10.

<sup>1979</sup> Si veda la distorsione polemica che Simplicio fa dei codici di condotta manichei, che rigettano fortemente l’omicidio, così come l’unione sessuale.

<sup>1980</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,49-55.

<sup>1981</sup> Sul meccanismo per la salvezza della luce, si veda l’anatema VI dei *Capita VII*, a proposito del sole della luna; sulla dottrina della Croce di Luce, si veda l’anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>1982</sup> Su questo tema, si vedano i commenti dell’anatema VII dei *Capita VII* (sezione “Le pratiche ‘dell’astensione’) e il secondo giorno della *Disputatio* di Paolo il Persiano (sezione “Il male che dipende da noi).

*[The]fourth is the dissolution when they will dissolve the universe [th]ere, and all things are destroyed. Obliteration [reaches] them in that great fire, [which will] burn them for fourteen [hundred] and sixty-eight years.<sup>1983</sup>*

Completata la combustione, gli arconti maschi saranno puniti con l'incarcerazione in una massa o βῶλος, mentre gli arconti femmina saranno rinchiusi in una tomba<sup>1984</sup>. In questa descrizione della fine del mondo, le anime di coloro che hanno rifiutato gli insegnamenti di Mani saranno "attaccate"<sup>1985</sup> a questa massa come punizione:

*The enemy too, death, will go in to bondage; to the prison of the souls of the de[ni]ers and blasphemers who loved the darkness. They will go in with it to bondage and the dark night overcomes th[em]; and thenceforth this name 'light' will not shine upon them.<sup>1986</sup>*

Questa idea del castigo delle anime peccatrici e non riformate che rimangono attaccate alla materia per la loro condotta è attestata nella polemistica greca. Due fonti capitali come gli *Acta* (ed Epifanio) e Tito di Bostra raccolgono la stessa idea (nel caso di Tito, riportando una citazione dello stesso Mani). Se si compara con queste due fonti, nell'esposizione di Simplicio manca il concetto di βῶλος, nonostante la sua correttezza:

*καὶ εἴ τις ἀκολουθεῖ τοῖς λόγοις αὐτῶν, ἀποθνήσκει εἰς τοὺς αἰῶνας, δεδεμένος εἰς τὴν βῶλον, ὅτι οὐκ ἔμαθε τὴν γνῶσιν τοῦ παρακλήτου.*

*Per conseguenza chi segue i loro discorsi è perduto per sempre ed è destinato a venire legato al bolo, come chiunque non si è procurata la conoscenza del Paraclito.<sup>1987</sup>*

*Εἰ μὲν οὖν τίσουσιν, ὁ δὴ καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ, ἐν τῇ βόλῳ ταύτας ἐμπαγήσεσθαι ἅμα τῇ κακίᾳ λέγων, εὐρεθήσεται ὁ θεὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τιμωρούμενος· ...*

<sup>1983</sup> *IKe.* 24 (75,20-23), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 76. Si veda anche la ricostruzione dei frammenti dello *Šābuhragān*, in D. N. MacKenzie, *Mani's Šābuhragān*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London", 42/3 (1979), pp. 500-534 (pp. 516-517); anche i racconti degli eresiografi musulmani, i più dettagliati delle fonti antimanichee, raccolti in Reeves, *Prolegomena*, pp. 215-222.

<sup>1984</sup> Si veda per esempio *IKe.* 46 (105,30-35); si veda anche MacKenzie, *Mani's Šābuhragān*, p. 521.

<sup>1985</sup> Su questo tema, si veda Agostino, *Nat. bon.* 42, 47 (ed. Alici, Pieretti, pp. 386-388, 406); id., *c. Faust.* XXI, 16 (ed. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, p. 462); id., *c. Fel.* II, 16 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 486); id., *Haer.* XLVI, 19 (ed. Falcioni, p. 108); Evodio di Uzala, *De fide* 5 (ed. Zycha, pp. 952,28-953,16); *Commonitorium Sancti Augustini* 6 (ed. Zycha, p. 981,8-10).

<sup>1986</sup> *IKe.* 66 (165,11-16), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 174. Sul racconto escatologico manicheo e la sua analisi, si veda Ogden, *The 1468 Years*; Jackson, *A Sketch*; Bennett, *Globus Horribilis*; Panaino, *The World's Conflagration*; id., *The End of Time*; van Oort, *Manichaeen Eschatology*.

<sup>1987</sup> [Egemonio], *Arch.* XI, 3 (ed. Beeson, p. 19,2-4) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 30, 2 (ed. Holl, vol. III, pp. 67,7-10). In ambito siriano, l'idea compare anche in Efrem, *Hyp.* III (ed. Mitchell, pp. 87,33-88,6 = Reeves, fr. 88).

*Se dunque (le anime) espieranno, cosa che anche lui (Mani) certamente professa, dicendo che “nel bolo queste saranno conficcate insieme al male”, risulterà che Dio punisce la sua stessa natura ...*<sup>1988</sup>

## LA RAFFIGURAZIONE DEL MALE

Una volta conclusa la digressione sul bene e sulle anime, Simplicio procede a dare una serie di informazioni sull'altro Principio, ovvero il male. Innanzitutto, viene fornita un'informazione cosmologica, riguardo alla divisione primordiale dello spazio: nord, est e ovest sono assegnati al bene, mentre il sud è il punto cardinale in cui si trova il male:

*... πρὸ τοῦ κόσμου παρ' αὐτοῖς γενέσθαι ὡς ἐν γῆ τὴν διανομὴν ποιῶσι, τὰ μὲν τρία μέρη, τὸ ἀνατολικὸν καὶ δυτικὸν καὶ βόρειον, τῷ ἀγαθῷ δίδόντες, τὸ δὲ μεσημβρινὸν τῷ κακῷ.*

*... prima che, secondo loro (i manichei), il cosmo fosse generato, fanno una suddivisione su esempio della terra, assegnando da un lato al bene tre parti, l'est, l'ovest, e il nord, il sud invece al male.*<sup>1989</sup>

Secondo quanto riferito da Agostino, la credenza manichea di una divisione dello spazio prima dell'esistenza stessa del cosmo e identificata con i quattro punti cardinali (probabilmente derivata, in ultima istanza, dal *Vangelo Vivente*<sup>1990</sup>) era un dogma conosciuto soltanto dagli eletti della religione<sup>1991</sup> ma nonostante ciò, il dogma è preservato (in maniera parziale o totale) in una grandissima quantità di fonti antimanichee. La prima evidenza di questo insegnamento proviene da Cirillo di Gerusalemme, nelle sue *Catecheses ad illuminandos*<sup>1992</sup>, dove espone che secondo la credenza manichea, il male possiede un quarto del cosmo (senza riferimento ai punti cardinali o alla precedenza della divisione al cosmo stesso). Grazie a Tito di Bostra, si

---

<sup>1988</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 41,3-5; su questa citazione di Tito, si veda Poirier, Pettipiece, *Biblical and Manichaeism*, p. 168.

<sup>1989</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,62-65.

<sup>1990</sup> La provenienza di questo frammento, insieme agli altri raccolti da Tito di Bostra, Teodoreto di Cirro e Severo di Antiochia, è stata molto discussa dalla storiografia; de Beausobre, *Histoire critique*, vol. I, pp. 221-223, 427-428; Flügel, *Mani*, pp. 355-356; Kessler, *Mani*, pp. 197-198, avevano proposto come fonte il *Libro dei Misteri*. Con la pubblicazione dei frammenti conservati in Severo di Antiochia, Kugener, Cumont, *Recherches II*, p. 161 avevano proposto come fonte il *Libro dei Giganti*. Invece, le scoperte di diversi passaggi di quest'opera da circa la metà del XX secolo in poi scartano questa ipotesi (si veda Reeves, *Jewish Lore*, pp. 170-174). Successivamente, Tardieu, *Manichaeism*, p. 94, aveva identificato le citazioni di Severo come appartenenti al misterioso libro della *Pragmateia*. Più recentemente, Bennett, *Juxta Unum*, discutendo i frammenti sulla divisione primordiale dello spazio e i suoi legami con altre cosmologie formulate in ambito persiano, riconduce la fonte ultima dell'informazione al *Vangelo Vivente* (pp. 75-78). Questa tesi ha ricevuto il supporto di Reeves, *Further Textual Evidence*, pp. 439-443, dopo un approfondimento del lavoro di Bennett sulle fonti arabe riguardo alla divisione primordiale dello spazio.

<sup>1991</sup> Agostino, *Fund.* 25, 28 (ed. Magazzù, Cosentino, pp. 350-351).

<sup>1992</sup> Cirillo di Gerusalemme, *Catech.* VI, 13 (ed. Reischl, Rupp, vol. I, pp. 172-174).

apprende che al male era assegnata la parte sud (μεσημβρινόν) del cosmo, e ci si domanda sulla possibilità dell'esistenza del sud prima del sud<sup>1993</sup> (identificando correttamente la preesistenza della divisione al cosmo stesso), mentre Teodoreto di Cirro identifica tanto la parte meridionale (νότια) come assegnata al male quanto le parti settentrionale (ἀρκτοῦσα), orientale (ἐστία) e occidentale (ἐσπερία) al bene<sup>1994</sup> (parlando solo in seguito dello scontro primordiale, ed evidenziando che la divisione è precosmica). In ambito contemporaneo a Simplicio, tanto Severo di Antiochia<sup>1995</sup> quanto la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso<sup>1996</sup> presentano le stesse informazioni (senza la menzione esplicita della divisione precosmica, che pur sembra essere informazione nota agli autori)<sup>1997</sup>. In seguito ritroviamo questi testimoni nel *Chronicon Maroniticum*<sup>1998</sup>, la *Cronaca* di Agapio di Mabbug<sup>1999</sup>, o la *Cronaca di Seert*<sup>2000,2001</sup>

Questa rappresentazione della divisione per luoghi tra il bene e il male serve a Simplicio per proseguire le sue polemiche contro il Dio manicheo: Dio, secondo loro, è un ignorante, giacché non è capace di riconoscere la natura del male, neanche quando è entrato nel suo Regno. Inoltre, com'è possibile l'assalto del male al Regno del bene quando erano stati separati sin dall'inizio? Ancora, come sono potuti giungere a un'unione, considerando la loro natura contraria, e chi ne sarebbe il responsabile?<sup>2002</sup>. Queste argomentazioni non sono nuove: tanto il concetto del Dio ignorante manicheo<sup>2003</sup>, quanto l'assurdità della sintesi tra principi contrari<sup>2004</sup> (inclusa l'ipotetica necessità di un intermediario)<sup>2005</sup>, sono accuse largamente usate nella polemica.

<sup>1993</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 11,1-3.

<sup>1994</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377B).

<sup>1995</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 154,16-20).

<sup>1996</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 9,25-28.

<sup>1997</sup> Su questo tema, si veda la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito della divisione primordiale dello spazio.

<sup>1998</sup> *Chronicon Maroniticum*, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 145-146.

<sup>1999</sup> *Kitāb al-unvān*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 155.

<sup>2000</sup> *Chronicon Seertensis*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 156.

<sup>2001</sup> Si noti che, oltre alla divisione cardinale, il manicheismo propone anche una divisione "verticale" del bene e del male, basata sull'assioma di "alto" (bene) e "basso" (male). Per le fonti che rispecchiano questa divisione, si veda Bennett, *Iuxta Unum*, p. 74, n. 18.

<sup>2002</sup> Simplicio, *in Epict.* XXXV,56-62.

<sup>2003</sup> Si vedano, per esempio, Epifanio, *Pan.* LXVI, 45, 5 (ed. Holl, vol. III p. 82,26-27); Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377B).

<sup>2004</sup> Si vedano per esempio, Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IX (ed. Brinkmann, pp. 14,19-22, 15,9-13); Efreim, *Hyp.* I (ed. Overbeck, p. 55,10-13 = Reeves, fr. 23); Tito di Bostra, *c. Man.* I, 7,1-2; Epifanio, *Pan.* LXVI, 14, 7, 58, 9 (ed. Holl vol. III, pp. 36,27-37,3, 95,17-21); Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, p. 160,8-13); anatema I dei *Capita VII*.

<sup>2005</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* VIII (ed. Brinkmann, p. 13,3-9); [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 1,3-8; Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, pp. 158,7-10); *Disp. Phot.* II (PG 88,541A-B).

Più interessante è invece la descrizione fisica del male e del suo Regno che Simplicio procede a raccontare:

*Καὶ γὰρ καὶ τὰ πέντε τοῦ κακοῦ ταμειῖα ὡς ἄντρα τινὰ ὑποτίθενται, καὶ δένδρα καὶ ζῶα πλάττουσιν ἐκεῖ χερσαῖα καὶ ἔνυδρα, μαχόμενα ἀεὶ καὶ ὑπὸ τοῦ πενταμόρφου παρ' αὐτοῖς ἐσθιόμενα, ...*

*E infatti (i manichei) suppongono anche cinque camere del male, come delle grotte, e immaginano là alberi e animali terrestri e acquatici, che combattono eternamente e che, secondo loro, sono mangiati dal Pentamorfo, ...*<sup>2006</sup>

Le cinque camere del male descritte da Simplicio trovano, nuovamente, ampio riscontro tra le fonti manichee. Per i manichei, esse sono una trasposizione dei cinque elementi che compongono il male stesso (fumo, fuoco, vento, acqua e tenebra<sup>2007</sup>):

*But the Kingdom of Darkness consists of five store-houses (n-tamion), which are Smoke, and Fire and Wind and Water and Darkness; their Counsel Creeping in them, moving them and inciting (?) them to Make war with one another.*<sup>2008</sup>

A sua volta, queste cinque camere degli elementi sono contrapposte simmetricamente ai Cinque Figli del Primo Uomo, identificati a loro volta con i cinque elementi del bene<sup>2009</sup>. È dall'unione del Primo Uomo e dei suoi Cinque Figli con il male che esistono tutti i composti del cosmo presente, e le caratteristiche benefiche di queste proverrebbero dunque dalla parte buona, mentre quelle nocive sarebbero da ricondurre alla controparte malvagia:

*The smoke mingled with the air: vitality and spirit derive from the air, but destruction derives from the smoke. The fire mingled with the fire: destruction and flame derive from the fire (of Darkness), but illumination and usefulness derive from the fire (of Light). Light and darkness mingled, and from them resulted dense visible substances like gold, silver, stone, dirt, and similar stuff. That which has beauty, clarity, and utility stems from Light, and that which has the contrary stems from Darkness. The hot wind mingled with the wind, and the fog with the water:*

---

<sup>2006</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,65-68.

<sup>2007</sup> Da non confondere quest'ultima con la tenebra primordiale; sul rapporto di questi mondi con gli elementi e la simmetria con il Regno della luce, si veda Bermejo, *El maniqueísmo*, pp. 89-91; Pettipiece, *Pentadic Redaction*, pp. 51-54.

<sup>2008</sup> *Salt. Bema* 223 (9,17-21); si veda anche *1Ke.* 6 (33,2-34,5), in cui i mondi vengono chiamati i Mondi del fumo, del fuoco, del vento, dell'acqua e della tenebra rispettivamente; su questo tema, si veda anche Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59, (ed. Scher, vol. II, p. 313,18-21).

<sup>2009</sup> Si veda il commento alle figure dei Cinque Splendori Intellettuali dell'anatema III dei *Capita VII* (sezione "Le figure mitologiche").

*those things which are beneficial come from Light, and those things which are harmful come from Darkness.*<sup>2010</sup>

Di nuovo, Simplicio ha raccolto un'informazione molto accurata, e con un uso di lessico tecnico. Il concetto di ταμειῶν è largamente attestato nelle fonti copte per riferirsi alle camere del male<sup>2011</sup>, mentre il concetto di ἄντρον si trova in Agostino, parlando a proposito dei *quinque antra elementorum*<sup>2012</sup>. Non solo, ma Simplicio continuerà a dimostrare la sua accurata conoscenza, identificando correttamente come pentamorfa la figura del Re delle Tenebre<sup>2013</sup>:

*... πεντάμορφόν τι Ζῶον τὸ κακὸν ἀναπλάττοντες ἀπὸ λέοντος καὶ ἰχθύος καὶ ἀετοῦ καὶ οὐ μέμνημαι τίνων ἄλλων συγκείμενον, καὶ ὡς τοιοῦτον ἐπιὸν δεδουκότες.*

*... immaginando il male come un qualche Essere Vivente pentamorfo, formato da un leone, da un pesce, da un'aquila, e non ricordo da quali altri, e come se temessero che una tale creatura andasse contro di loro.*<sup>2014</sup>

Anche in questo caso abbiamo un'informazione unica tra le fonti greche: secondo i testi manichei, l'entità suprema di queste cinque case è composta da cinque forme zoomorfiche, associate ognuna a un elemento. Così, la forma del leone è legata al fuoco, l'aquila al vento, il pesce all'acqua, il dragone alla tenebra e il demone al fumo:

*there are five shapes on him! His head [is lion-faced; his] hands and feet are demo[n and devil]-faced; [his] shoulders are eagle-faced; while h[is] belly [is dragon-faced]; his tail is fish-faced.*<sup>2015</sup>

...

*Indeed, his head is lion-faced, wh[ich] came about from [the] world of fire. His wings and his [shoulders] are eagle-faced, after the likeness of the children of the wind. [His hands] and [h]is feet are daemons, after the likeness [of the children] of the [w]orld of smoke. His belly is [dragon]-faced, [after the likeness of the] world of darkness. His tail [is the] form of the fish, which belongs to [the world of the children] of water. These [five] shapes are in him, and [they came] from the five [creations] of the five worlds of darkness.*<sup>2016</sup>

---

<sup>2010</sup> 'Abd al-Jabbār, *Mughnī*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 198; al-Nadīm, *Fihrist IX*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 170; Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa'l-nihal*, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 204-205.

<sup>2011</sup> Si vedano, per esempio *IKe*. 5 (28,8), 6 (30,13, 17), 56 (129,19), 62 (159,19), tra gli altri.

<sup>2012</sup> Agostino, *Mor. Manich.* 9, 14 (ed. Alici, Pieretti, p. 130).

<sup>2013</sup> Si riporta adesso il testo, sebbene non si segua l'ordine dell'esposizione di Simplicio, per commentarlo insieme al Regno delle tenebre.

<sup>2014</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,108-110.

<sup>2015</sup> *IKe*. 6 (30,33-31,2) trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 35.

<sup>2016</sup> *IKe*. 27 (77,29-78,3), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 79.

Tra le fonti antimanichee, solamente al-Nadīm ha lo stesso grado di accuratezza di Semplicio, a proposito della raffigurazione del male:

*His head was like the head of a lion, his torso was like the torso of a dragon, his wing was like the wing of a flying creature, his tail was like the tail of a large fish, and his four feet were like the feet of an animal.*<sup>2017</sup>

È interessante notare che il racconto delle fonti manichee riguardante il Pentamorfo (confrontabile con altri fonti gnostiche e mandee<sup>2018</sup>), pur essendo molto accurato nei dettagli sulla rappresentazione fisica del male, presenta una serie di incongruenze interne. *In primis*, viene enunciato che ognuna di queste camere possiede un re proprio: tra di essi si conta anche il Pentamorfo, che sembra essere il Re del mondo del Fumo<sup>2019</sup> (il quale è l'iniziatore delle guerre interne del male che condurranno all'arrivo nelle terre della luce<sup>2020</sup>). Comunque, nei *Kephalaia* anteriormente riportati (6 e 27) il Pentamorfo è riferito come Re del Fumo (6), ma anche come Re della Tenebra (6), altra delle cinque camere del male, e "Capo di tutti i poteri della tenebra" (27). A sua volta, entrambi i concetti (tenebra e fumo) compaiono quasi congiunti in altri passaggi:

*Gold is the body of the **King of the realms of Darkness**. The body of all the powers who belong to the **world of Smoke is gold**. And also, the taste of its fruits is salty. The spirit of the King, of the realms of Darkness, is this one who reigns today in the principalities and authorities of the earth and the entire universe.*<sup>2021</sup>

Dopo la confusa descrizione del Re del Fumo / Tenebra, compare un secondo Re della Tenebra, come un'entità a priori indipendente e associata esclusivamente alla figura del dragone, e gli altri tre Re sono associati alle restanti forme zoomorfiche con i corrispettivi elementi: così, il Re del Fuoco è associato al leone, il Re del Vento all'aquila, e il Re dell'Acqua al pesce<sup>2022</sup>. Tutto sommato, ci sono delle chiare sovrapposizioni tra i Re, le loro forme, e i loro elementi associati, senza che sia mai specificato se essi siano appartenenti a una stessa entità o se costituiscono degli esseri separati:

---

<sup>2017</sup> al-Nadīm, *Fihrist IX*, trad. Reeves, *Prolegomena*, p. 193; si veda anche Agostino, *Mor. Manich.* 9, 14 (ed. Alici, Pieretti, p. 130), che associa gli animali a ognuna delle camere del male menzionate in precedenza: serpenti alle tenebre, pesci alle acque, uccelli al vento, quadrupedi al fuoco e bipedi al fumo.

<sup>2018</sup> Su questo tema, si veda Pettipiece, *Pentadic Redaction*, pp. 55-56; id., *Towards a Manichaean Reading of the Nag Hammadi Codices*, in "Journal of the Canadian Society for Coptic Studies", 3/1 (2012), pp. 43-54 (p. 49).

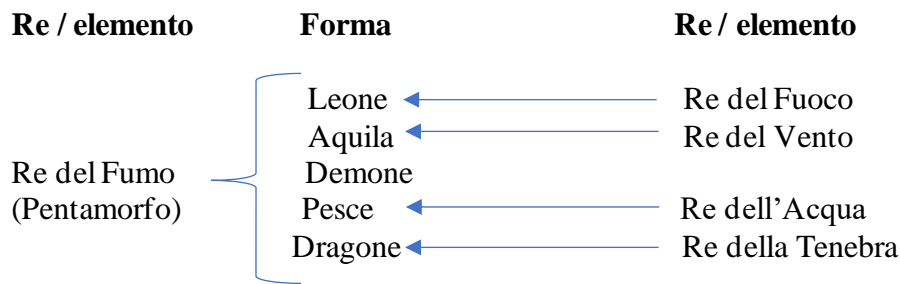
<sup>2019</sup> Su questo, si veda Pettipiece, *Pentadic Redaction*, pp. 54-62 (soprattutto pp. 59-60).

<sup>2020</sup> *IKe.* 6 (30,25-33), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 34.

<sup>2021</sup> *IKe.* 6 (33,2-8), trad. Gardner, *The Kephalaia*, pp. 36-37.

<sup>2022</sup> *IKe.* 6 (33,9-33), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 37.





Nonostante ciò, nelle fonti manichee non viene mai affermato esplicitamente il rapporto tra i diversi Re, che resta, ad oggi, un mistero. Sorprendentemente, Simplicio stesso omise le due figure più problematiche e la loro forma, il Re del Fumo e il Re della Tenebra.

Da ultimo, si segnala che, sebbene non ci siano *antimanichaica* precedenti paragonabili a Simplicio, la confusione riguardo all'unicità o la pluralità del male nel manicheismo è rispecchiata in altre fonti polemiche. In Tito di Bostra, nel racconto mitologico di I, 17, si parla all'inizio della materia e delle "sue potenze"<sup>2023</sup>, spiegando poi il racconto per intero al singolare: è la materia a iniziare la guerra e a catturare un frammento della luce. Nel racconto di I, 21 invece, la pluralità del male è chiaramente introdotta, raccontando tutto il mito per intero al plurale<sup>2024</sup>. Anche Teodoreto di Cirro presenta diverse incongruenze, poiché inizia parlando della materia, ma subito dopo (prima ancora della divisione primordiale dello spazio) introduce le emanazioni della materia, attraverso la metafora dell'albero e dei frutti<sup>2025</sup>. Sono la materia e i suoi frutti ad ascendere insieme verso il Regno della luce, a contemplarlo e a fare guerra contro il bene. Comunque, Teodoreto passa di nuovo al singolare quando parla dell'inghiottimento della luce, essendo la singola materia a farlo<sup>2026</sup>. Severo di Antiochia è invece più uniforme, raccontando il mito al plurale: è il male insieme ai suoi frutti, chiamati anche membra, a compiere le azioni raccontate, e sono loro, al plurale, a mescolarsi con la luce<sup>2027</sup>.

<sup>2023</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,1-3.

<sup>2024</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 21,1-10.

<sup>2025</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377B); su questa metafora, si veda Coyle, *Good Tree, Bad Tree*.

<sup>2026</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,377C-D).

<sup>2027</sup> Severo di Antiochia, *Hom. Cath.* CXXIII (ed. Brière, *Les Homiliae*, p. 165,5); su questo tema, si veda la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, a proposito delle caratteristiche della materia secondo i manichei.

Contro la descrizione manichea del male, Simplicio muove diverse obiezioni. La prima di esse è un motto classico della polemistica, ovvero come è possibile che due contrari siano ricettivi l'uno dell'altro:

*Διωρισμένων δ' οὖν ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν τῶν τόπων, πῶς δυνατόν ἦν εἰς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν τὸ κακὸν εἰσελθεῖν; Πῶς δὲ δυνατόν ἦν τὸ ἐναντίον μένον καὶ μὴ φθειρόμενον δεξασθαι τὸ ἐναντίον;*

*Poiché, dunque, sin dall'inizio, secondo natura, i luoghi sono stati divisi, come era possibile che il male andasse nella parte del bene? Come era possibile che accogliesse il contrario, se il contrario rimane tale e non veniva distrutto?*<sup>2028</sup>

Certamente, dal punto di vista di Simplicio, due contrari non possono unirsi senza distruggersi a vicenda, approfittando di una massima ben conosciuta nella filosofia<sup>2029</sup>. Anche negli *antimanichaica*, l'incapacità dei due Principi manichei di rimanere contrari dopo essersi uniti è un tema molto ricorrente<sup>2030</sup>.

Oltre a un racconto assurdo, i manichei, agli occhi di Simplicio, attestano il Principio del bene come inferiore alla controparte malvagia. Se da un lato il bene è stato incapace di prevedere le mosse del male, quest'ultimo ha potuto farlo. Simplicio attesta qui un'informazione particolare, che dimostra la conoscenza di uno dei miti più importanti del manicheismo:

*Καὶ οὐδὲ προγῶναι τοῦτο φασιν αὐτόν. Καίτοι τὸ κακὸν προγινώσκειν λέγουσι τὴν μέλλουσαν ἀποστολὴν κατ' αὐτοῦ πέμπεσθαι καὶ μηχανὰς πρὸς αὐτὴν ἀναπλάττειν.*

*E dicono che Egli (Dio) non prevede neanche questo. Peraltro dicono che il male conosce in anticipo la missione che sta per essere inviata contro di Lui, e che ordisce inganni contro di essa.*<sup>2031</sup>

Simplicio, sebbene *en passant* e senza specificare nessun dettaglio, ha appena fatto riferimento a una divinità e a un mito fondamentali nel dogma manicheo: il Terzo Messaggero e il mito della creazione dell'uomo. In seguito alla prima emanazione, inghiottita dal Principio del male (cioè il Primo Uomo e i suoi Cinque Figli), il Principio del bene (Padre della Grandezza) evoca altre due emanazioni, che costituiscono altri due *pantheon* di divinità nel sistema religioso manicheo. La seconda emanazione è composta dalle divinità demiurgiche: i suoi attori principali sono il Demiurgo / Spirito Vivente e i

<sup>2028</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,69-72.

<sup>2029</sup> Sul carattere distruttivo dei contrari si veda, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a21-22: φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία (anche in *Ethica Eudemia* VIII, 2, 1235b5-6; *Metaphysica* XIV, 4, 1092a2-3, etc.).

<sup>2030</sup> Si vedano gli esempi riportati *supra*, a proposito dell'assurdità della sintesi tra principi contrari.

<sup>2031</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,78-80.

suoi Cinque Figli (Custode dello Splendore, Re dell'Onore, Adamas, Re della Gloria e Omoforo). Queste divinità vanno in guerra contro gli arconti del Principio del male, e dopo averli sconfitti, creano il cosmo a partire dai corpi degli arconti<sup>2032</sup>. Il nuovo cosmo è concepito come un complesso meccanismo volto all'estrazione e alla purificazione della luce legata alla materia, così che essa possa ritornare al Principio del bene.

Una volta approntato il meccanismo di salvezza, è necessario farlo partire, tramite la terza emanazione: questo *pantheon* è composto da entità salvifiche, la cui principale è il Terzo Messaggero / Ambasciatore. Questa figura, insieme ad altre dell'emanazione (Vergine della Luce, Gesù Splendore, Apostolo della Luce etc.) ha come ruolo iniziare la estrazione della luce che ancora si trova dentro gli arconti della materia. Inizia qua il mito conosciuto come la seduzione degli arconti, nel quale il Messaggero si mostra come un bel giovane o una bella fanciulla (Immagine di Gloria). Vedendo questa immagine e spinti dall'eccitazione sessuale, gli arconti maschi eiaculano, mentre le arconti femmine abortiscono, liberando così parte della luce inghiottita. Parte dell'eiaculazione cade nel mare, creando un mostro con il quale deve confrontarsi Adamas<sup>2033</sup>. Ma invece, gli aborti cadono a terra:

*the prison of the bound ones, for he brings to nothing [a]ll the gloo[om] of de[ath]. An[d a] treachery came about, and an uprising! **The sin abor[te]d, [it tangled i]n with the soul. It became mixed with this light that it expelled toward the image of the Ambassador**<sup>2034</sup>. It went [... in the] third firmament that is above the watch-t[ower ...] the Keeper of Splendour. From that place also is tangled in with the light. It was detached and came down to that which is dry and that which is moist. It fashioned the trees [upon] the dry (land); but in the sea it immediat[ely] took form and made a great uprising in the sea.*<sup>2035</sup>

Tra questi aborti, si trovano le due entità principali del mito antropogonico, gli arconti Sacla e Nebrod<sup>2036</sup>. Queste due entità, per conservare la luce ancora rimasta in loro<sup>2037</sup>, sviluppano un piano. Dopo aver divorato i loro fratelli, si accoppiano, e da questa unione sessuale sorgono Adamo ed Eva:

---

<sup>2032</sup> Su questo tema, si veda l'anatema III dei *Capita VII*, a proposito del Demiurgo, il Custode dello Splendore, il Re dell'Onore (chiamato nella formula Giusto Giudice) e l'Omoforo.

<sup>2033</sup> Su questa parte del mito, si veda l'analisi di Gardner, *The Kephalaia*, pp. xxviii-xxix.

<sup>2034</sup> Cioè il Terzo Messaggero.

<sup>2035</sup> *IKe.* 38 (92,12-23), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 97.

<sup>2036</sup> Per un'analisi più approfondita di entrambe le figure, si vedano i paragrafi appositi nell'anatema III dei *Capita VII*.

<sup>2037</sup> Sull'intenzionalità del piano degli arconti, oltre agli esempi riportati in seguito, si veda Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire*, p. 21; Coyle, *Good Tree, Bad Tree*, p. 67.

*[O]nc[e again the di]sciples questioned the e[n]lightener. They say to him: All [tese a]bortions, amongst them are Saklas and his consort (Nebrod) and the ones whom they have served [...] they are the ones that shaped Adam and Eve.*

...

*He says to his companions (Sacla): Come! Give me your light, and I will construct for you an image aft[er] the likeness of the exalted one. What he said, they did: they gave it to him, and he constructed [...] <sup>2038</sup>*

In questo modo, la luce inghiottita giunge a noi sotto forma di anima. Nonostante ciò, Simplicio fornisce solo una menzione stringata di questo mito, senza particolari accezioni polemiche. Fin qui il filosofo aveva riportato dettagli con grande precisione e con scopo chiaramente polemico, e procederà in tal senso, come vedremo a breve. Una delle critiche più ricorrenti del filosofo è proprio il letteralismo della religione manichea, incapace di concezione allegorica e ciecamente fedele alla lettera dei propri miti. In tal senso sorprende la presentazione asettica di un mito così facilmente criticabile come questo: la creazione dell'uomo nel manicheismo è una vicenda di concupiscenza, aborto, cannibalismo e incesto. E infatti, nulla di questo compare in Simplicio: sembra che, sebbene conoscesse in maniera superficiale il piano della materia contro “la missione” che sarebbe stata inviata contro di essa, le sue conoscenze non andassero oltre.

## LA COSMOLOGIA MANICHEA

Altro dei punti toccati da Simplicio è quello della strutturazione del cosmo secondo i manichei. Fedele allo stile delle sue spiegazioni precedenti, Simplicio fa una esposizione molto ricca di dettagli, a metà strada tra il rifiuto filosofico e l'annotazione polemica: anche qui si trovano alcune questioni non attestate altrove tra gli *antimanichaica* greci. Infatti, le particolarità del suo racconto cosmologico appaiono sin dall'inizio, in cui viene fornita una curiosa (e confusa) informazione su diverse colonne che sostengono il mondo, così come dodici porte nei cieli:

*Οἷα δὲ καὶ περὶ τῆς κοσμοποιίας λέγουσι. Κίονας τινὰς λέγοντες, οὐκ ἐκείνας αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν<sup>2039</sup>. — οὐ γὰρ ἀξιοῦσι μυθικῶς τινος τῶν λεγομένων ἀκούειν—, ἀλλ' ὡς ἐμοὶ τις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν ἐξέφηνε, καὶ κραταιοῦ λίθου καὶ ἄνω <ἀνα>γλύφους αὐτὰς νομίζουσι, καὶ δώδεκα θυρίδας, μιᾶς καθ' ἐκάστην ὄραν ἀνοιγομένης.*

<sup>2038</sup> *IKe.* 56 (137,15-17, 138,2-5), trad. Gardner, *The Kephalaia*, pp. 145-146.

<sup>2039</sup> Riferimento alle colonne di Eracle, ripreso da *Odyssey* I, 53-54: ... ἔχει δὲ τε κίονας αὐτὸς μακράς, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι.

*E dicono cose del genere anche sulla creazione del cosmo. Dal momento che dicono che ci sono alcune colonne, non quelle che tengono separati terra e cielo – infatti non considerano degno ascoltare nessuna delle cose dette in senso mitico –, ma come a me ha mostrato uno dei loro saggi, ritengono (che esse) siano di pietra dura e cesellate in alto, e che vi siano dodici porticine, che si aprono una per ogni ora.*<sup>2040</sup>

Sebbene confusa, l'informazione in sé è corretta. Riguardo alle dodici porte del cielo, esse trovano riscontro nel frammento cosmologico sogdiano M 178, nel quale viene esposta una dettagliata spiegazione della creazione del mondo per opera del Demiurgo / Spirito Vivente e la Madre della Vita, e si parla, infatti, di dodici porte in ognuno dei (dieci) cieli:

*In each firmament they fashioned twelve Gates; another four Gates each they constructed in the four directions, there where those angels stand. ...*

*To each of the twelve Gates that exist in each of the Firmaments they constructed six Thresholds, ...*<sup>2041</sup>

La stessa informazione viene riportata da al-Nadīm:

*He appointed one angel to bear the heavens and another (angel) to lift up the earths. He made twelve gates for each heaven with large, wide antechambers. Each gate was situated opposite the other, and in front of each of the antechambers was two doors.*<sup>2042</sup>

Il rapporto di queste dodici porte con altri schemi numerici della cosmologia e mitologia manichea non è ancora chiaro. Come abbiamo visto, Simplicio trasmette l'idea dell'unione delle porte con le dodici ore del giorno. Quest'ultime, nella mitologia manichea, sono legate a diverse divinità: per esempio, i Dodici Eoni del Padre della Grandezza sono associati alle dodici ore del primo giorno<sup>2043</sup>, e ugualmente il secondo giorno, legato al Terzo Messaggero, ha come dodici ore le Dodici Vergini<sup>2044</sup>. Il terzo giorno sarebbe quello della Colonna di Gloria, e le sue dodici ore sarebbero i Cinque Figli del Primo Uomo, i Cinque Figli dello Spirito Vivente / Demiurgo e Chiamata e

---

<sup>2040</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,87-93.

<sup>2041</sup> Henning, *A Sogdian Fragment*, pp. 312-313.

<sup>2042</sup> al-Nadīm, *Fihrist* IX, trad. Reeves, *Prolegomena*, pp. 170-171.

<sup>2043</sup> *IKe.* 6 (25,12-19); *Salt. Bema* 219 (1,13), *Σαρακωτῶν* (133,8-10).

<sup>2044</sup> *IKe.* 6 (25,20-22); sulle Dodici Vergini, si veda l'anatema III dei *Capita VII*, (sezione "Le figure mitologiche").

Risposta<sup>2045</sup>. Infine, il quarto giorno sarebbe quello di Gesù, e le sue dodici ore sarebbero le sue Dodici Saggezze<sup>2046</sup>.

È interessante il terzo giorno, giacché introduce la Colonna di Gloria in rapporto con uno schema numerico di dodici. Già Samuel Lieu e John Sheldon, nel loro recente commento a Simplicio, hanno ipotizzato che le colonne forse siano un riferimento confuso alla Colonna di Gloria<sup>2047</sup>. Questa divinità manichea, chiamata anche Uomo Perfetto e identificato con la via lattea<sup>2048</sup>, fa parte della strada di ascesa delle anime nel loro processo di purificazione<sup>2049</sup>, e rappresenta l'insieme degli elementi luminosi salvati. Certamente, l'identificazione della Colonna con le colonne di Simplicio è complessa, e presenta una serie di problemi. Innanzitutto, Simplicio, che è molto specifico nelle sue esposizioni, parla di "colonne" al plurale, e infatti, possediamo passaggi manichei in cui si parla di colonne che sostengono le diverse parti dell'universo. In secondo luogo, va aggiunta la curiosa informazione sul fatto che siano scolpite in alto, e il rapporto che esse intrattengono con le dodici porte.

In ultima analisi, ci sono altri gruppi di colonne che sembrano essere maggiormente concordanti con l'informazione di Simplicio. Il primo di essi sono le tre colonne che compaiono insieme all'Omoforo a sostegno del mondo. Nelle fonti copte, queste colonne compaiono in tal senso almeno in un caso:

*The fifth Son of Light.*

*The stout-hearted hero.*

*The burden-bearing Omophoros,*

*who bears the weight of the Universe.*

***His three glorious columns.***

*His five holy vaults.*

*His Gods and his Angels.*<sup>2050</sup>

---

<sup>2045</sup> *IKe.* 6 (25,23-30); sulle entità conosciute come Chiamata e Risposta, si veda BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma 2*, pp. 216-217.

<sup>2046</sup> *IKe.* 6 (25,30-33); sugli schemi numerici dei quattro giorni, si veda Petticiopie, *Pentadic Redaction*, p. 33. Il *Kephalaion* procede (26,1-27,9) enumerando le quattro notti, con le loro rispettive dodici ore.

<sup>2047</sup> Lieu, Sheldon, *Simplicius*, p. 226.

<sup>2048</sup> Si veda Panaino, *Visione della volta celeste*, pp. 270-273.

<sup>2049</sup> La sua funzione esatta e il suo luogo esatto dentro il meccanismo cosmico manicheo non sono ancora chiari; su questo tema, si veda van Lindt, *The Names*, p. 180; Panaino, *Visione della volta celeste*, p. 272; Bermejo, *el maniqueísmo*, pp. 120-121.

<sup>2050</sup> *Salt. Σαρακοστῶν* (138,52-58); forse identificabili con le tre colonne del *IKe.* 192 (290,11-15), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 291: *The third also [...] below, there are twelve powers stan [ding]fir[m] there. However, the number of the twelve images [...] The three great Columns of Mightiness that [...] co[l]umns*

Nelle fonti orientali si ritrova tale attestazione nel frammento medio-iranico M 98/99. Esse, insieme all'Omoforo, sarebbero situate sulla quinta (delle otto) terre e sosterebbero il peso del resto del cosmo superiore:

*And he made another great earth<sup>2051</sup> and placed it upon these layers. Then he appointed the God of Thought (Parmānagēnyazd)<sup>2052</sup> to be the “lord of the house (mānbed)”. And over this earth he erected **three pillars and five arches**, within another wall facing the East, South and West, ... And (he created) a great and sturdy earth<sup>2053</sup> with **twelve portals, corresponding to the portals in the firmament(s)**. And all around the same earth, he made four walls and three ditches. And he imprisoned the demons (dēvs) in those three inner ditches. Then he placed **the lowest firmament on the head on Mānbed**, and (he put) seven square pillars in his hand, in order to bind the zodiac to them. **And he placed this great earth on the pillars and the arches**, and he put the two walls on the shoulders of Mānbed.<sup>2054</sup>*

Sebbene possa sorprendere la posizione dell'Omoforo (non nel punto più basso delle terre), questa testimonianza è confermata altrove. Nei *Kephalaia* copti<sup>2055</sup> è affermato esplicitamente che l'Omoforo abbia altre tre terre sopra di lui (sesta, settima, è ottava). Inoltre, anche così è mostrato nella pittura cinese del *Diagramma Manicheo dell'Universo*<sup>2056</sup>. Questa pittura mostra un curioso dettaglio può esser messo in relazione a quanto detto da Simplicio, giacché in esso, le colonne dell'Omoforo sono scolpite in alto con effigi umane<sup>2057</sup>.

Sebbene queste colonne possano apparire congruenti con l'esposizione di Simplicio, manca la spiegazione riguardante il loro rapporto di esse con le dodici porte dei cieli: sebbene le tre terre superiori possiedano dodici aperture simmetriche alle porte dei cieli (*twelve portals, corresponding to the portals in the firmament*), le colonne dell'Omoforo sono situate tre terre sotto essi. Altra delle opzioni plausibili è quella offerta da Hadot nel suo commento al passaggio, dove riporta il riferimento alle sette colonne

---

*supporting the disk [...]*. Così sostiene van Lindt, *The Names*, p. 107; Kósa, *Atlas and the Splenditenens*, p. 51, n. 65, mostra più precauzione al riguardo.

<sup>2051</sup> La quinta delle otto terre manichee.

<sup>2052</sup> Cioè l'Omoforo.

<sup>2053</sup> Cioè la sesta terra.

<sup>2054</sup> M 98/99, trad. Klimkeit, *Gnosis*, p. 226.

<sup>2055</sup> *IKe*. 38 (90,29-31), 70 (171,5-7, 21-23).

<sup>2056</sup> Sul *Diagramma*, si veda Y. Yoshida, *Southern Chinese Version of Mani's Picture Book Discovered?*, in Richter, Horton, Ohlafer (a. c.), *Mani in Dublin*, pp. 389-398; G. Kósa, *Translating the Eikōn: Some Considerations on the Relation of the Chinese Cosmology Painting to the Eikōn*, in J. P. Laut, K. Röhrborn (a. cura di), *Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten. Vorträge des Gottinger Symposiums vom 29./30. September 2011*, Berlin, De Gruyter, 2014, pp. 49-84; Z. Gulácsi, *Matching the Three Fragments of the Chinese Manichaean Diagram of the Universe*, in "Studies on the Inner Asian Languages", 30 (2015), pp. 79-93; id., *Mani's Pictures*, pp. 436-484.

<sup>2057</sup> Sulle colonne, si veda Kósa, *Atlas and Splenditenens*, pp. 41-42, 50-52.

degli inni manichei cinesi, dove ognuna di esse rappresenta la figura del conquistatore del Diavolo:

*And the seven solid and strong, dignified and solemn columns, each of whom supports and upholds by itself the Heavenly world, and each thoroughly represents the form of the devil-conqueror.*<sup>2058</sup>

Queste colonne, presenti anche nelle fonti copte<sup>2059</sup>, sono rappresentate parzialmente nella pittura cosmologica cinese (il *Diagramma* è tagliato nei laterali, nella zona dove compaiono), e sono divise in almeno tre gruppi: un primo gruppo consistente di due colonne verdi che vanno dalla quinta terra all'entrata nell'atmosfera, un secondo gruppo consistente di due colonne blu che vanno dalla quarta terra fino il primo cielo, e un terzo gruppo, del quale si conserva solo parzialmente una colonna a destra, di colore rosso e che va dalla prima terra fino il decimo cielo. Queste colonne, che sembrano essere parte di diversi muri, hanno il vantaggio di essere legate alla struttura dei firmamenti, dove troviamo le dodici porte; inoltre, tutte queste presentano la figura di un'entità divina nella parte alta<sup>2060</sup>. Sono questi due i gruppi di colonne che, viste le scarse evidenze, più assomigliano alla descrizione di Simplicio, a mio avviso. Nonostante ciò, data la breve informazione fornita dal filosofo, e la complessità di trovare il riscontro esatto tra le fonti manichee di qualsiasi ambito o lingua, non è possibile identificare con sicurezza a quale gruppo riferisca il filosofo.

## IL SOLE E LA LUNA

L'informazione che Simplicio riporta adesso è forse la più eccezionale tra le molte informazioni che il suo *Commentarius* ci fornisce. Viene infatti trasmessa la spiegazione manichea che fornisce la causa delle eclissi di sole e luna:

---

<sup>2058</sup> *Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan*, 134a-d, trad. Tsui Chi, *Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan: "The Lower (Second?) Section of the Manichæan Hymns"*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London", 11/1 (1943), pp. 174-219 (p. 188); si veda Hadot, *Simplicius*, pp. 137-138.

<sup>2059</sup> *1Ke.* 38 (86,29-31), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 89: *The fourth are the [seven (?)] pillars that he has erected in the great sea, in [the] seven parts of the universe; 1Ke.* 121 (290,1-4), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 291: *the seven pillars that stan[d ... ] the sea that surrounds the universe [ ... f] our angels that are distributed to the [ ... the un]iverse...*

<sup>2060</sup> Su queste colonne, si veda Gulácsi, *Mani's Pictures*, pp. 444, 458, 469-471.



*Αί δὲ περὶ τῶν ἐκλείψεων αἰτιολογία θαυμαστὴν σοφίας ὑπερβολὴν ἐνδείκνυται. Λέγουσι γὰρ τῶν ἐν τῇ κοσμοποιῳῖα συνδεδεμένων κακῶν ταραχὴν καὶ θόρυβον ποιοῦντων ἐν ταῖς ἑαυτῶν συγκινήσεσι, παραπετάσματά τινα τοὺς φωστῆρας ἑαυτῶν προβάλλεσθαι διὰ τὸ μὴ μετέχειν τῆς ταραχῆς ἐκείνων, καὶ τοῦτο εἶναι τὰς ἐκλείψεις, τὰς ὑπὸ τοῖς παραπετάσμασιν ἀποκρύψεις αὐτῶν.*

*Le esposizioni delle cause riguardo alle eclissi mostrano un eccesso straordinario di sapienza. (I manichei) Dicono infatti che, poiché i mali legati insieme nella creazione del cosmo provocano confusione e turbamento con la sua eccitazione, i luminari pongono davanti sé dei veli poiché non sono partecipi della confusione di quelli (i mali), e (dicono) che questo sono le eclissi, i loro (dei luminari) occultamenti sotto i veli.<sup>2061</sup>*

Anche in questo caso l'informazione è unica, e quindi, difficilmente contrastabile; a ogni modo l'origine delle eclissi deve aver giocato un ruolo importante nell'immagine pubblica del manicheismo<sup>2062</sup>. Sappiamo infatti che Agostino vive un momento di forte disincanto verso il manicheismo quando compara l'accuratezza degli astronomi con le "favole assurde" di Mani sull'astronomia, citando come esempi a solstizi, equinozi ed eclissi (ma senza spiegare le "favole" manichee su di essi)<sup>2063</sup>. Purtroppo non è sopravvissuta nessuna spiegazione tecnica di questi fenomeni nelle fonti manichee. L'accuratezza (finora verificata) di Simplicio impone una certa credibilità anche per questo racconto. Inoltre, ci sono diversi dettagli che sembrano essere in fase con la mitologia manichea e che pertanto rafforzano la sua esposizione. Il primo di essi è l'incatenamento dei mali: essi non sono altro che gli arconti sconfitti dal Demiurgo / Spirito Vivente e i suoi Figli, e in seguito legati alla ruota celeste. Questo mito è ampiamente attestato, tanto nelle fonti manichee quanto nelle fonti antimanichee. Nelle fonti manichee, sembra che l'azione concreta di incatenare gli arconti sia in rapporto con il Re dell'Onore. Così viene almeno esposto nei *Kephalaia* copti, dove il Re, insieme ai suoi angeli, è l'incaricato della cattura degli arconti ribelli:

*Conversely, because of the treachery and the uprising that happened in the watch of the great King of Honour, which is the watchers who came down to earth from the heavens; four angels were called upon about them. They bound the watche[r]s with an eternal chain, in the prison of the blackened ones (?). They obliterated they children from upon the earth.<sup>2064</sup>*

---

<sup>2061</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,94-98.

<sup>2062</sup> Gardner, *Mani, Augustine*, p. 79. Sulle eclissi nel manicheismo, si veda anche Beck, *The Anabibazontes*.

<sup>2063</sup> Su questo tema, si veda Ferrari, *Astronomy*.

<sup>2064</sup> *IKe.* 38 (93,23-28), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 98.

Queste catene che legano agli arconti non sarebbero altro che la grande Ruota del Re, descritta in dettaglio nel *Kephalaion* 36:

*[Agai]n the [apost]e speaks about the wheel that exists in front [of the King of Honour who dwells in] the seventh firma[ment ... ] the root of the rulers above and below in a great and cruel fetter; as the entire will of the great King of Honour is placed in [it]. ... for should one of them wish to escape, he will be bound ... That wheel rese[m]bles, in this respect, a chain in front of the chief guard, for when [ ... ] in th[ose ... ] in the [ ... cha]in ...<sup>2065</sup>*

Tra le fonti greche, la stessa idea è esposta nei *Capita VII*, dove al Re dell'Onore (sotto il nome di Giusto Giudice) viene attribuito il controllo degli arconti legati nei cieli:

*... καὶ τὸν ἀποδείραντα τοὺς πονηροὺς θεοὺς, καθὼς αὐτὸς μυθολογεῖ, καὶ ἐκ τῶν βυρσῶν αὐτῶν καὶ τῶν νεύρων ποιήσαντα τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκ τῶν γονάτων αὐτῶν τὴν γῆν καὶ ἐκ τῶν ιδρώτων τὴν θάλασσαν, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῦ τοῦ Μάνεντος Δημιουργόν, καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προβληθέντα, τὸν κατέχοντα τὰ δεσμὰ τῶν δεδεμένων ἀρχόντων εἰς τοὺς δέκα οὐρανοῦς, ὃν Δίκαιον ὀνομάζει κριτὴν, ...*

*E (anatematizzo) colui che scuoiò gli dei malvagi, come egli favoleggia, e dalle loro pelli e tendini creò i cieli, dalle loro ginocchia la terra e dal loro sudore il mare, colui che è detto Demiurgo dallo stesso Mani. E (anatematizzo) il (Dio) emanato da lui, che tiene saldamente le catene degli arconti legati ai dieci cieli, che chiama Giusto Giudice, ...<sup>2066</sup>*

Il secondo punto di contatto tra il racconto di Simplicio e le fonti manichee è il concetto del velo (*παραπέτασμα*) utilizzato dal sole e la luna per proteggersi dal disturbo arrecato dagli arconti. Proveniente da una lunga tradizione precedente al manicheismo<sup>2067</sup>, il motto delle divinità o entità buone protette da un velo è riscontrabile in diverse fonti manichee: esso appare associato al Padre della Grandezza, il quale è descritto come coperto da un velo per non vedere una parte di sé (il Primo Uomo) inghiottita dalla materia. Evodio, riportando una citazione del *Tesoro*, usa la parola *velum* per descriverlo (*velum contra se habet*)<sup>2068</sup>, e la stessa idea si ritrova nel *Contra Faustum* di Agostino:

*quippe quem dicitis, ne sua membra illius impetu capta et vastata conspiciat, velum contra se posuisse.*

<sup>2065</sup> *IKe.* 36 (87,33-88,27), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 92.

<sup>2066</sup> *Anatema III dei Capita VII.*

<sup>2067</sup> Su questo tema, si veda N. A. Pedersen, *The Veil and Revelation of The Father of Greatness*, in van der Berg et al. (a. c.), *'In Search of Truth'*, pp. 229-234 (pp. 231-234).

<sup>2068</sup> Si veda il passo completo in Evodio, *De fide* 13 (ed. Zycha, p. 955,27-32).

*Dite che egli si è coperto con un velo per non vedere le sue membra prese e devastate dall'assalto del nemico.*<sup>2069</sup>

*... quandoquidem deus eorum cum membra sua mersit in tenebras, velum contra se posuit?*

*... dal momento che il loro dio, quando ebbe sommerso le sue membra nelle tenebre, si mise davanti un velo?*<sup>2070</sup>

In ambito copto, osserviamo anche l'uso della parola greca οὐήλον<sup>2071</sup> associato al Padre, ma anche ad altre divinità che non siano il Padre della Grandezza<sup>2072</sup>. Non solo, ma possiamo anche ritrovare l'uso della parola greca καταπέτασμα, nuovamente legato a divinità che non siano esclusivamente il Padre<sup>2073</sup>. Infine, Iain Gardner, a proposito di un passaggio ritrovato nell'appendice del secondo codice dei *Kephalaia*<sup>2074</sup>, propone una lettura che potrebbe essere correlata a quanto detto da Simplicio. In questo frammento, molto danneggiato, sembra offerta una spiegazione sulle eclissi di luna direttamente dalla bocca di Mani. Una delle frasi leggibili offre infatti un'informazione interessante, dove compaiono il prestito copto del verbo greco φορέω (portare, indossare) insieme alla parola copta *ebē*, termine generalmente associato al verbo *eire*, traducendosi come “rendere oscuro”. Per questo, Gardner offre come prima lettura “the enlightener of the night put on (φορεῖν) its veil (*ebē*)”<sup>2075</sup>.

Certamente, osservando l'occorrenza di concetti simili a quanto visto in Simplicio, pur con diversi termini, vengono dei dubbi sul carattere specifico di questi diversi veli del manicheismo, e se c'è qualche differenza concreta tra essi. Sebbene sia difficile capire se c'è qualche differenza effettiva, rimane il *leitmotiv* di “coprire” le entità luminose, che sembra essere un espediente utilizzato in diversi contesti nella mitologia manichea.

Infine, Simplicio conclude la sua esposizione sul sole e la luna fornendoci altre informazioni che, come al solito, sono molto accurate:

---

<sup>2069</sup> Agostino, *c. Faust.* XVIII, 7 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/1, pp. 342-345).

<sup>2070</sup> Agostino, *c. Faust.* XXII, 12 (ed. e trad. Pizzani, Alici, di Pilla, vol. XIV/2, pp. 480-481).

<sup>2071</sup> *Hom.* (41,14-15); *Salt. ad Dominum Jesum* (127,29).

<sup>2072</sup> Ad esempio *Salt. Jesus* 267 (84,30-32).

<sup>2073</sup> Ad esempio *IKe.* 42 (71,25-27).

<sup>2074</sup> In S. Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, vol. I: *Kephalaia*, Facsimile Edition (Cahiers d'Orientalisme 14), Genève, Patrick Cramer, 1986, pl. 310.

<sup>2075</sup> Gardner, *Mani, Augustine*, p. 78.

*Πόση δὲ καὶ ἡ περὶ τοῦτο ἀλλοκοτία, τὸ ἐκ πάντων τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ μόνους τοὺς δύο φωστῆρας τιμᾶν, τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας λέγοντας αὐτούς, τῶν δὲ ἄλλων καταφρονεῖν ὡς τῆς τοῦ κακοῦ μοίρας ὄντων; Καὶ τὸ φῶς τῆς σελήνης οὐκ ἀπὸ ἡλίου νομίζουσιν, ἀλλὰ ψυχὰς εἶναι, ἅς ἀπὸ νουμηνίας ἕως πανσελήνου ἀπὸ τῆς γῆς ἀνασπῶσα, ἀπὸ πανσελήνου πάλιν ἕως νουμηνίας εἰς τὸν ἥλιον μεταγίξει.*

*E anche quanto è grande l'assurdità riguardo a questo, ovvero che fra tutto quello che c'è nel cielo, essi onorano solamente i due luminari, dicendo che sono della parte del bene, disprezzando invece gli altri poiché sono della parte del male? E credono che la luce della luna non venga dal sole, ma che ci siano anime, che essa, strappando dalla terra dal novilunio fino al plenilunio, travasa nel sole dal plenilunio fino al novilunio (successivo).<sup>2076</sup>*

Innanzitutto, Simplicio è in grado di distinguere, correttamente, che sono il sole e la luna a essere considerati entità benevole, mentre i pianeti e lo zodiaco erano invece demonizzati:

*Again, I have revealed to you about the sun and the moon: They are strangers to them. Still, because of the constraint of the arrangement, in that the thing receives light, and as they belong and plunder them; because of this they were counted in with them in relation to the calculation of the number. For, the sun and the moon are from out of the greatness, not belonging to the stars and the signs of the zodiac.<sup>2077</sup>*

Questa informazione raccolta da Simplicio non è scontata, e su questo punto alcuni *antimanichaica* greci commettono vari errori. Ad esempio, una fonte contemporanea come i *Capita VII* racconta che i manichei divinizzavano tutti gli astri, e non solo sole e luna:

*... καὶ τῷ ἡλίῳ εὐχομένους ἢ τῇ σελήνῃ ἢ τοῖς ἄστροις καὶ θεοὺς φανοτάτους αὐτοὺς ἀποκαλοῦντας ...*

*... rivolgendo la loro preghiera al sole, alla luna o agli astri, e denominando loro i dei più brillanti ...<sup>2078</sup>*

Come esposto da Antonio Panaino, il ruolo degli astri esterni allo zodiaco e ai pianeti è, per quanto riguarda il manicheismo, confuso: ci sono contraddizioni interne alla demonizzazione dei corpi celesti che ad oggi non riusciamo a spiegare<sup>2079</sup>. In ogni caso,

<sup>2076</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,99-104.

<sup>2077</sup> *IKe.* 69 (169,17-22), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 179.

<sup>2078</sup> Anatema V dei *Capita VII*; altri esempi di questo errore in Epifanio, *Pan.* LXVI, 9, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 30,12-14); *Formula Breve* (ed. Parenti, Velkovska, § 148). In ambito siriano, l'errore si può ritrovare in Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 58 (ed. Scher, vol. II, p. 312,24-25).

<sup>2079</sup> Diverse stelle, appartenenti alla via lattea, non erano completamente demonizzate: la via lattea era considerata la strada dell'ascesa delle anime. Forse questo può spiegare l'ambigua informazione in *Salt.*

l'informazione fornita da Simplicio è, di nuovo, rafforzata dal confronto con le fonti manichee<sup>2080</sup>. Quello che segue è, probabilmente, la spiegazione del travaso delle anime più completa della tradizione antimanichea in greco. Sebbene il ruolo del sole e la luna come veicoli delle anime<sup>2081</sup> sia ampiamente conosciuto, comparando negli *Acta*<sup>2082</sup> (ed in Epifanio), in Tito di Bostra<sup>2083</sup>, in Teodoreto di Cirro<sup>2084</sup> o nei *Capita VII*<sup>2085</sup>, la testimonianza di Simplicio è la più completa di quante ci siano pervenute. L'eccezione riguarda il solo Alessandro di Licopoli che, come Simplicio, identifica correttamente le fasi della luna e il passaggio delle anime dalla luna al sole:

*ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἀυξήσεσιν τὴν σελήνην λαμβάνειν τὴν ἀποχωριζομένην δύναμιν ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ πλήρη γίνεσθαι ταύτης τὸν χρόνον τοῦτον, πληρωθεῖσαν δὲ ἐν ταῖς μειώσεσιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναπέμπειν· τὸν δὲ πρὸς τὸν θεὸν ἀφιέναι, ποιήσαντα δὲ τοῦτο ἐκδέχεσθαι πάλιν τὴν ἀπὸ τῆς ἐτέρας πανσελήνου πρὸς αὐτὸν τῆς ψυχῆς μετοίκησιν ...*

*Infatti, nella sua fase di crescita la luna raccoglie la potenza che viene separata dalla materia e ne diventa piena per tutto questo tempo: dopo essersi riempita, nella fase di decrescita, la fa risalire verso il sole che a sua volta la manda presso Dio. Una volta fatto ciò, riceve da un altro plenilunio una migrazione dell'anima presso di sé, ...*<sup>2086</sup>

Simplicio inserisce un dettaglio di gran lunga superiore alla gran parte degli *antimanichaica* greci precedenti. Inoltre, l'utilizzo del verbo μεταγγίζω per spiegare il travaso delle anime, ci consegna il termine tecnico più frequentemente attestato nelle fonti manichee copte<sup>2087</sup>, molto scarso invece nelle fonti polemiche: il lemma, solamente

---

*Bema* 236 (35,23-26), in cui si specifica che i manichei rendevano omaggio alle stelle, senza ulteriori approfondimenti e in contrasto con tante altre fonti della religione; su questo tema, si veda Panaino, *Visione della volta celeste*, pp. 268-273; id., *Sadwēs*, pp. 127-128.

<sup>2080</sup> Su questo tema, si rimanda all'anatema VI dei *Capita VII*, a proposito del sole e della luna.

<sup>2081</sup> Per le fonti manichee sul ruolo del sole e la luna, si vedano, per esempio, *IKe*. 46 (118,19-21); *Salt. Bema* 219 (2,21-23), *Heracleides* 280 (101,20-22).

<sup>2082</sup> [Egemonio], *Arch.* VIII, 5-6 (ed. Beeson, p. 13,1-8) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 26, 6-7 (ed. Holl, vol. III, pp. 59,11-60,7). Gli *Acta* hanno cambiato l'ordine di ascesa, dal sole alla luna, laddove tutte le altre fonti riportano l'ordine inverso (dalla luna al sole); su questa particolarità, si veda Riggi, *Epifanio*, p. 125, n. 2.

<sup>2083</sup> Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,40-44, 40,25-26; Tito parla soltanto del ruolo della luna, e non del sole.

<sup>2084</sup> Teodoreto di Cirro, *Haer.* I, 26 (PG 83,380A-B).

<sup>2085</sup> Anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>2086</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* IV (ed. Brinkmann, p. 6,25-7,4), trad. Piras in Gnoli (a. c.), *Il manicheismo*, vol. II, pp. 144-147.

<sup>2087</sup> Clackson, Hunter, Lieu, *Dictionary I*, p. 75.

attestato negli *Acta Archelai*<sup>2088</sup> e, in ambito contemporaneo, nei *Capita VII*<sup>2089</sup> (come sostantivo), dimostra ancora l'accuratezza di Simplicio.

## LE DIVINITÀ MANICHEE

Infine, Simplicio ha un'ultima informazione sul manicheismo da offrire nel corso del *Commentarius*. Questa volta la menzione compare staccata del resto dell'*excursus* sulla mitologia manichea:

*Τοιγαροῦν οὔτε τὸ πρῶτον ἀγαθὸν κακύνεσθαι λέγουσιν, ἐπειδὴ μηδὲ πέφυκεν ὅλως, οὔτε τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τὰ προσεχῶς αὐτῶ συνόντα, τὴν Μητέρα τῆς ζωῆς, ὡς λέγουσι, καὶ τὸν Δημιουργὸν καὶ τοὺς ἐκεῖ Αἰῶνας.*

*Perciò dicono che neppure il Primo bene venga corrotto, poiché non è così per natura, né (vengono corrotti) gli altri beni che sono direttamente a contatto con Lui, la Madre della Vita – come dicono – il Demiurgo e gli Eoni di quel luogo.*<sup>2090</sup>

Simplicio ha giustamente menzionato tre divinità tipicamente manichee: ciò ci permette di affermare con sicurezza che, in questo passaggio, avesse in mente la Religione della luce. In merito agli Eoni del Padre, essi sono attestati nelle fonti copte nel numero di dodici (come le ore del primo giorno)<sup>2091</sup>. Nelle fonti greche, troviamo gli Eoni del Padre (intesi come le divinità manichee) già negli *Acta Archelai*<sup>2092</sup>, e in ambito contemporaneo a Simplicio, i *Capita VII* riportano sia il loro numero (12) sia le figure dei Centoquarantaquattro Eoni degli Eoni<sup>2093</sup>.

Più interessante è la menzione congiunta della Madre della Vita e del Demiurgo / Spirito Vivente. Riguardo alla Madre della Vita (Μήτηρ τῆς Ζωῆς), essa compare, in lingua greca, nei racconti conservati negli *Acta* e in Epifanio<sup>2094</sup>. Il Demiurgo è invece

---

<sup>2088</sup> [Egemonio], *Arch.* X, 1 (ed. Beeson, p. 15,6) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 28, 1 (ed. Holl, vol. III, p. 62,14). Epifanio, nel suo capitolo contro i marcioniti, assegna questo termine, insieme a quello della μετενσωμάτωσις, agli gnostici e ai manichei, si veda *Pan.* XLII, 11, 7 (Holl, vol. II, p. 133,23-25).

<sup>2089</sup> Anatema VI dei *Capita VII*.

<sup>2090</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,485-489.

<sup>2091</sup> *IKe.* 4 (25,12-19); *Salt. Bema* 219 (1,13), 223 (9,13), *Σαρακωτῶν* (133,8-10).

<sup>2092</sup> Ad esempio [Egemonio], *Arch.* VIII, 7 (ed. Beeson, p. 13,10) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 26, 8 (ed. Holl, vol. III, p. 60,9).

<sup>2093</sup> Anatema III dei *Capita VII*; i *Capita* riportano anche il numero degli Eoni, e le figure degli Eoni degli Eoni, attestate nelle fonti copte, per esempio in *Salt. Bema* 223 (9,14), *ad Trinitatem/ Christum* (116,28), *Σαρακωτῶν* (136,34, 144,12, 168,27); quello che i *Capita* riportano e che non compare in nessuna altra fonte, manichea o antimanichea, è il loro numero: 144 (12x12).

<sup>2094</sup> [Egemonio], *Arch.* VII, 3 (ed. Beeson, p. 10,6) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 5, (ed. Holl, vol. III, p. 54,10). In siriano, si veda Efrem, *Mani* (ed. Mitchell, p. 208,56-57 = Reeves, fr. 103); su questa figura, si veda van Lindt, *The Names*, pp. 39-45; A. van Tongerloo, *Manichaean Female Divinities*, in Cirillo, van Tongerloo (a c.), *Atti del Terzo Congresso*, pp. 361-374 (pp. 362-364); Franzmann, *Mothers, Virgins and*

una figura molto più attestata, sia con il nome di Spirito Vivente (Ζῶν Πνεῦμα)<sup>2095</sup>, sia con il nome di Demiurgo (Δημιουργός)<sup>2096</sup>. Non è tanto interessante il fatto che entrambe le figure compaiano, quanto che lo facciano insieme. Tanto la Madre della Vita quanto lo Spirito Vivente sono divinità associate alla creazione del cosmo. Sebbene il ruolo dello Spirito Vivente sia rappresentato in un maggior numero di fonti, anche la Madre è talvolta associata alla creazione del cosmo, tanto in fonti occidentali quanto in fonti orientali:

*The second seas[o]n is from the time [when the F]irst [Ma]n ascen[d]ed. The Living Spirit came, an[d the] Mother of [Life]. They set in order the th[ings] o[f] the univer[se, they] set u[p ... the Father of] Life [an] d the Mother of the living set in order [ ... ] the u[n]iverse, up to the moment when they go out [ ... ] it was reckoned to the second season.*<sup>2097</sup>

*Thereupon at once the Lord of the Seven Climes and the Mother of the Righteous began to plan how to arrange this world. Then they began to fashion it. First they made Five \*Rugs; there they seated the Splenditenens. Thereunder they formed ten Firmaments, set up one magic twelve-faced \*Lens. There they seated a Son of God as watcher, so that in all the ten Firmaments the demons could do no harm. Furthermore he (sic) evoked (created) forty angels, who hold the ten Firmaments upraised. In each firmament they fashioned twelve Gates; another four Gates each they constructed in the four directions, there where those angels stand. ...*<sup>2098</sup>

È da considerare lo stretto rapporto che sembra stabilirsi tra le due figure: in alcuni casi, come nel passaggio copto visto prima, lo Spirito Vivente è chiamato “Padre della Vita”, mentre che in altri, la Madre della Vita è chiamata “Grande Spirito”:

*The second saving is that of the Liv[ing] Spirit, since whe[n] the Father of Life and [the] Mother of [Li]fe constructed [the ...] and [w]orlds [ ... wo]rlds ...*<sup>2099</sup>

*After the Man had ascended, the Father of Life and the Great Spirit set things in order, and the worlds above and below.*<sup>2100</sup>

---

*Demons: Reading Beyond the Female Stereotypes in Manichaean Cosmology and Story*, in “Humanities Australia”, 1 (2010), pp. 56-63 (pp. 57-58).

<sup>2095</sup> [Egemonio], *Arch.* VII, 4 (ed. Beeson, p. 10,13) = Epifanio, *Pan.* LXVI, 25, 7 (ed. Holl, vol. III, p. 56,3).

<sup>2096</sup> Alessandro di Licopoli, *Tract. Man.* III (ed. Brinkmann, p. 6,6-8); Tito di Bostra, *c. Man.* I, 17,28-29; anatema III dei *Capita VII*; su questa figura, si veda van Lindt, *The Names*, pp. 81-90.

<sup>2097</sup> *IKe.* 17 (56,7-13), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 60.

<sup>2098</sup> M 178, trad. Henning, *A Sogdian Fragment*, p. 312.

<sup>2099</sup> *IKe.* 19 (60,27-29), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 64; si veda anche il *IKe.* 9 (39,25-40,1), in cui compaiono come Padre della Vita e Madre dei Viventi.

<sup>2100</sup> *IKe.* 39 (102,26-28), trad. Gardner, *The Kephalaia*, p. 106; si veda anche il *IKe.* 24 (72,28-32), in cui compaiono come Spirito Vivente e Grande Spirito.

Sembra pertanto che tra i due esistesse un rapporto fortemente funzionale, legato alla creazione del cosmo. È stato ipotizzato che lo Spirito Vivente e la Madre della Vita siano infatti ipostasi del Padre della Grandezza<sup>2101</sup>. In ogni caso, il legame tra entrambe le divinità con la κοσμοποιία manichea menzionata da Simplicio è molto chiaro. Nonostante ciò, nelle fonti antimanichee, il ruolo cosmogonico della Madre della Vita è quasi inesistente: solamente Teodoro bar Konay racconta che lo Spirito Vivente e tre dei suoi Figli avrebbero ucciso e scorticato gli arconti, per poi portarli alla Madre dei Viventi, che avrebbe tessuto undici cieli (i cieli manichei sono dieci), mentre i corpi sarebbero stati buttati al cosmo delle tenebre, da cui sarebbero sorte otto terre<sup>2102</sup>.

Ci si domanda quante informazioni conoscesse davvero Simplicio sulla cosmologia manichea che non sono state inserite nella sua opera. Il suo racconto cosmologico è marcatamente polemico: sceglie un gruppo di informazioni stravaganti molto concrete, allo scopo di denigrare il manicheismo, in particolare sull'incapacità di sviluppare un pensiero allegorico, rimanendo attaccati a spiegazioni assurde dei fenomeni naturali. Nonostante ciò, il fatto che faccia menzione delle due divinità cosmologiche insieme dopo aver commentato una serie di dettagli molto concreti sulla visione manichea del mondo fa pensare che Simplicio dovesse aver accesso a un racconto cosmologico più articolato di quanto appaia nella sua opera.

---

<sup>2101</sup> Si veda Cumont, *Recherches*, vol. I, pp. 14-15; Pettipiece, *Many Faced*, pp. 247-249.

<sup>2102</sup> Teodoro bar Konay, *Schol.* XI, 59 (ed. Scher, vol. II, p. 315,7-13).



## CONCLUSIONI

L'analisi del documento viene a confermare quanto già detto negli studi precedenti, cioè l'eccezionalità del racconto di Simplicio. Il documento, in linea con altre refutazioni contemporanee del manicheismo<sup>2103</sup>, ha punti di chiaro interesse filosofico, come l'*excursus* sulla contrarietà sul quale apre il passaggio<sup>2104</sup>. Proseguendo, Simplicio accuserà i manichei, sulla base di quanto esposto, di distruggere il concetto di dipendenza da noi di qualcosa (τὸ ἐφ' ἡμῖν κατ' ἀλήθειαν ἀναιρῶν), vista l'introduzione di un Principio del male tanto forte da non essere stato ancora vinto da Dio (ὡς μηδὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατ' αὐτοῦς νικηθῆναι) e contro il quale la nostra anima non può fare nulla, giacché ciò che commettiamo involontariamente non può esserci imputato da Dio e dalle leggi (ὡς μὴ ὄντα ἀμαρτωλὰ καὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ ὑπὸ τῶν νόμων συγγινώσκειται)<sup>2105</sup>. Il resto del capitolo consiste in una lunga digressione sui diversi tipi di male e le loro cause, per concludere, in linea con altre confutazioni del manicheismo, che il male non ha una esistenza sostanziale, ed è invece sorto dal fallimento della nostra parte logica (l'anima)<sup>2106</sup>.

Nonostante ciò, il testo si discosta dei suoi omologhi più incentrati sulla filosofia per entrare in una polemica di lunga più dettagliata di quasi tutti gli altri *antimanichaica* greci dell'epoca (ad eccezione dei *Capita VII*). Il dettaglio fornito da Simplicio su alcuni punti è davvero notevole, e perfettamente logico: il pagano Simplicio si impunta sul letteralismo manicheo, incapace dell'allegoria, come esplicitamente notato (οὐχ ὡς μύθοις χρῶνται οὐδὲ ἐνδείκνυσθαί τι ἄλλο νομίζουσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθέσιν αὐτοῖς τοῖς λεγομένοις πιστεύουσι)<sup>2107</sup>. Di conseguenza, Simplicio ha un marcato interesse a rappresentare i dettagli più astrusi della mitologia manichea, fornendo dettagli eccezionali che esulano dal consueto "stile filosofico". Riportiamo le conoscenze di Simplicio e il loro rapporto con la tradizione antimanichea in lingua greca, ordinate in base alla cronologia del mito manicheo (e non nell'ordine del testo):

---

<sup>2103</sup> Si vedano le *Homiliae I-II* e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

<sup>2104</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,1-20.

<sup>2105</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,123-140.

<sup>2106</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,141-540; sull'influsso di Proclo negli argomenti di Simplicio, si veda Hadot, *Simplicius*, p. 116; Opsomer, Steel, *Proclus*, pp. 20-31; O'Meara, *Explaining Evil*, p. 283.

<sup>2107</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,106-107.

1. Il tempo prima della creazione e la divisione precosmica dello spazio. Questa tematica, sebbene molto precisamente rappresentata nell'esposizione di Simplicio, trova diverse attestazioni precedenti.
2. Il Regno del male e la sua rappresentazione. **Tematica non altrimenti attestata nella tradizione greca precedente.**
3. La figura pentamorfa del male. Sebbene la pluralità del male trovi attestazioni precedenti e contemporanee, la rappresentazione fornita da Simplicio **è unica rispetto alla tradizione precedente.**
4. Lo scontro primordiale tra i Principi del bene e del male. Tematica molto attestata nella tradizione precedente.
5. Le nostre anime come parti del Principio del bene. Tematica molto attestata nella tradizione precedente.
6. La cosmologia manichea. Le colonne scolpite in alto e le dodici porte nei cieli. **Tematica non altrimenti attestata nella tradizione precedente (non solo greca).**
7. La missione contro il male (Terzo Messaggero) e il piano del male (l'antropogonia). Tematica attestata nella tradizione precedente.
8. Ruolo soteriologico del sole e luna e adorazione di entrambi i luminari. Tematica attestata nella tradizione precedente.
9. La spiegazione delle eclissi: i veli. **Tematica non altrimenti attestata nella tradizione precedente (non solo greca).**
10. Escatologia: alcune anime non ritorneranno con Dio e rimarranno attaccate al male. Tematica attestata nella tradizione precedente.

Come possiamo osservare, la somma di tutti i riferimenti di Simplicio costituisce un racconto molto approfondito, riportando informazioni riguardo ai tre tempi e alle tre emanazioni manichee<sup>2108</sup>. È anche da notare che Simplicio conosce, direttamente o indirettamente, un buon numero di divinità manichee: Il Padre della Grandezza (sotto il nome di "Principio del bene" o "Fonte di bontà e luce") e i suoi Eoni, la Madre della Vita, Il Demiurgo / Spirito Vivente e il Terzo Messaggero (sotto il nome di "la missione che

---

<sup>2108</sup> Su questo tema, si veda l'introduzione del commento all'anatema III dei *Capita VII*.

sta per essere inviata”). A sua volta, conosce la forma pentamorfa del Principio del male, identificando correttamente tre delle sue cinque forme.

A quanto elencato sopra riguardo agli episodi del mito manicheo, vanno aggiunti dei termini tecnici e del vocabolario mitologico che Simplicio menziona in modo corretto:

1. Principio del bene come fonte (πηγή ἀγαθότητος καὶ φωτός). Lessico attestato nelle fonti manichee e negli *antimanichaica* greci.
2. Le cinque camere (ταμιεῖα) o grotte (ἄντρα) del male. Lessico attestato nelle fonti manichee, **ma nuovo rispetto agli *antimanichaica* greci.**
3. Le cinque forme del male (πεντάμορφος): il leone (λέων), il pesce (ἰχθύς) e l’aquila (ἀετός). Lessico attestato nelle fonti manichee, **ma nuovo rispetto agli *antimanichaica* greci.**
4. Le eclissi sono prodotte per i veli (παραπετάσματα) con i quali si ricoprono il sole e la luna per proteggersi dai disturbi degli agenti del male. Termini simili attestati nelle fonti manichee (non identici), **ma nuovo rispetto agli *antimanichaica* greci.**
5. Uso del verbo “travasare” (μεταγγίζω) nel percorso purificatorio delle anime. Lessico attestato nelle fonti manichee e negli *antimanichaica* greci.

Infine, un altro dei punti che possiamo sottolineare nel racconto è che Simplicio non incorre in nessun errore se compariamo il documento con le fonti manichee: tutte le informazioni esposte da Simplicio sembrano essere corrette (persino il velo del sole e la luna, il mitema più difficile da collegare con le fonti manichee tra i punti menzionati). Quanto detto basti a mostrare la qualità eccezionale del racconto di Simplicio, pur con una certa irregolarità dell’esposizione, che oscilla tra sezioni molto dettagliate e altre in cui sorprende la sua mancanza di profondità. Le sezioni in cui maggiormente decresce la qualità dell’esposizione simpliciana sono in merito ai seguenti aspetti:

1. Lo scontro primordiale. Sebbene ci siano alcuni punti ragguardevoli, come la conoscenza del carattere “strumentale” della luce inviata e la denominazione di membra (entrambi conosciuti dalla tradizione greca precedente), mancano una serie di dettagli, come la menzione del Primo Uomo per il suo nome. Il racconto è molto meno approfondito di quello ritrovato in altre fonti antimanichee precedenti e contemporanee.

2. La terza emanazione e la creazione dell'uomo. Manca la menzione del nome del Terzo Messaggero (menzionato semplicemente come "missione"). Inoltre, Simplicio menziona solamente l'ideazione di un piano da parte del male contro questa missione, senza spiegare che il piano in questione è un soggetto mitologico cruciale come l'antropogonia. La menzione è semplicemente *en passant*, sprovvista di qualsiasi lessico mitologico. Tra le fonti precedenti e contemporanee, possiamo ritrovare racconti molto più approfonditi.
3. L'escatologia. Sebbene Simplicio indichi correttamente che alcune anime non si salveranno e che rimarranno incollate al male, sorprende che non faccia menzione di alcuni termini tecnici come il *Bolos* (termine conosciuto dagli *antimanichaica* greci precedenti) e di altri dettagli più concreti del mito. Nuovamente, possiamo ritrovare racconti più approfonditi nella tradizione precedente.

Tutto sommato, questa differenza di qualità sembra indicare che l'informazione di Simplicio potrebbe provenire da molteplici fonti, e non da una sola. Quest'ipotesi sarebbe in grado di spiegare 1) l'ampiezza tematica del racconto di Simplicio, e allo stesso tempo 2) il perché della conoscenza approfondita di alcuni dei miti, mentre riguardo ad altri il suo discorso è sprovvisto di terminologia mitologica, sorvolando o non menzionando credenze manichee che, di fatto, sono molto "polemizzabili" (per esempio, l'antropogonia). Ritornando sulla teoria dell'incontro di Simplicio a Harran, l'ambito orientale resta una possibilità valida, ma, a mio avviso, non l'unica. Come detto nell'introduzione, credo che la precauzione di Lieu e Sheldon nel loro ultimo lavoro<sup>2109</sup> sia corretta: dobbiamo tenere in conto che, sebbene i dettagli forniti sulle colonne e le piccole porte non trovino riscontro nelle fonti manichee occidentali, non sono gli unici dettagli eccezionali del racconto di Simplicio, come per esempio la rappresentazione del male e il suo Regno o la spiegazione delle eclissi. Per le eclissi e il Regno del male, i riscontri più chiari si trovano nelle fonti manichee occidentali piuttosto che in quelle orientali. Inoltre, bisogna ricordare che Simplicio non è l'unica fonte greca del VI secolo che dimostra di conoscere informazioni non attestate in precedenza: servano da esempio i *Capita VII*, che forniscono un'enorme quantità di dettagli nuovi della mitologia manichea (es. la menzione ai centoquarantaquattro Eoni degli Eoni, al Custode dello

---

<sup>2109</sup> Lieu, Sheldon, *Simplicius*.

Splendore, al *Rex Honoris*, pur essendo confuso con il Giudice, o alle storie di giganti e aborti) che sembrano essere ricavati da fonti greche<sup>2110</sup>.

---

<sup>2110</sup> Su questo tema, si veda l'anatema III dei *Capita VII*.



# EPILOGO

Sebbene siano già state tratte conclusioni più approfondite alla fine di ogni capitolo, voglio dedicare quest'ultimo punto del lavoro alla riflessione sulle principali caratteristiche che emergono dagli *antimanichaica* del VI secolo preservati in lingua greca. Questa sezione non può sostituire in nessun modo le sezioni del lavoro sopra citate, alle quali si rimanda per l'analisi esaustiva delle questioni che in seguito saranno prese in considerazione.

Come è stato menzionato nell'introduzione, gli *antimanichaica* del VI secolo conservati in greco presentano una grande varietà di formati, contenuti, procedure e obiettivi; ma allo stesso tempo una serie di tratti distintivi comuni, che li rende un *corpus* proprio e riconoscibile all'interno della tradizione antimanichea. Seguendo il titolo di questo studio, la sezione sarà divisa nei punti seguenti: tradizione, interpretazione e innovazione degli *antimanichaica* in greco del VI secolo. Inoltre, vorrei dedicare un piccolo spazio alle conclusioni dello studio riguardo ad alcune polemiche storiografiche suscitate da questi testi. Infine, dedicherò una sezione finale alle ipotesi di ricerca per il futuro (a cui il lavoro svolto potrà – spero – essere utile), che credo siano necessarie per rispondere ad alcune incognite ancora presenti nella tradizione antimanichea greca.

## TRADIZIONE

Com'è logico, gli *antimanichaica* del VI secolo sono debitori della ricchissima tradizione eresiologicala dalla quale hanno attinto: infatti, uno dei tratti di questi documenti è il loro carattere compilatorio. Essi sono stati composti dopo un considerevole lavoro di raccolta di informazione dalla tradizione precedente. Questo si osserva non solo nella formula d'abiura dei *Capita VII* (che in virtù del suo formato è logico che sia un testo *pastiche*), ma nella totalità delle fonti analizzate.

La tradizione principale è quella di Tito di Bostra, soprattutto per il mito primordiale manicheo. Le esposizioni di questo mito fatte nei *Capita*, nelle *Homiliae* e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso mostrano molte somiglianze con quanto scritto da Tito, ricorrendo in esse alcuni o tutti i (sei) concetti chiave che strutturano il racconto nell'opera del vescovo: disordine, osservazione, innamoramento, inghiottimento,

mescolanza e metafore di caccia e pesca. In alcuni casi, soprattutto nelle *Homiliae I-II*, ci sono delle proposizioni manichee riprese in maniera letterale dall'opera di Tito, e sembra che Tito di Bostra sia stato ripreso non solo come fonte sulle dottrine manichee, ma anche come fonte delle argomentazioni contro di esse. Questo fatto è evidente per quanto riguarda le *Homiliae* e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, in cui compaiono argomenti che tra le fonti precedenti sono presenti solo nell'opera del vescovo.

Sebbene l'influsso di Tito sia evidente, gli *antimanichaica* del VI secolo riportano credenze manichee che non possono essere estratte dai suoi scritti: nei *Capita* (fonte che rappresenta meglio il carattere compilatorio) gli esempi sono molti: la menzione a Sciziano e Buddha (Terebinto) come i predecessori di Mani (anatema II) proviene dalla tradizione degli *Acta*, e lo stesso vale per la confusione commessa sulla figura dell'Ambasciatore (πρεσβευτής), denominata "anziano" (πρεσβύτης; anatema III); i nomi di Sacla e Nebrod e il suo ruolo nell'antropogonia (anatema III) trova precedenti solo in Teodoreto di Cirro e nella *Formula Breve*; l'errore sull'adorazione manichea di tutti gli astri (anatema V) si trova in Epifanio e nella *Formula Breve*, etc. Negli altri documenti forse l'esempio più chiaro dell'uso di altre fonti antimanichee è la divisione primordiale dello spazio (bene-nord, est, ovest e male-sud), ritrovata nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso e nell'*excursus* antimanicheo di Simplicio di Cilicia (e anche Severo di Antiochia), che ha il solo precedente solo nell'opera di Teodoreto di Cirro.

## INTERPRETAZIONE

Uno dei punti rilevanti dell'analisi è che il manicheismo, per queste opere, non è solo una religione che di per sé merita di essere confutata, ma è anche un soggetto utile per altri fini: digressioni ontologiche, difesa della *Genesi*, esegesi paolina, riflessioni antropologiche, etc. A differenza delle grandi opere eresiologiche precedenti (gli *Acta*, il *Panarion* di Epifanio, il *Contra Manichaeos* di Tito, il capitolo del *Haereticarum* di Teodoreto, etc.), il manicheismo perde (ironicamente) importanza all'interno della sua propria polemica: per alcuni testi come le *Homiliae I-II* e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, la religione è, in alcuni punti, un semplice pretesto che permette lo sviluppo di altri discorsi.



Tutto questo è in rapporto a un altro dei punti menzionati nell'introduzione: le assimilazioni del manicheismo ad altre religioni e sistemi di pensiero. Tutti i testi mostrano forti connessioni con l'esegesi filosofica, e in molti di essi il manicheismo funziona come un elemento retorico al quale vengono assegnate posizioni contrarie al pensiero neoplatonico del VI secolo, permettendo così lo sviluppo di una difesa ragionata di questo. Così, "il manicheo" difende posizioni come l'eternità del cosmo (*Disputatio* di Paolo il Persiano, *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico), il rifiuto del libero arbitrio (*Disputatio* di Paolo il Persiano, *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, *excursus* di Simplicio) o il rifiuto alla creazione *ex nihilo* (*Disputatio* di Paolo il Persiano, *Homiliae I-II*); inoltre, "il manicheo" dei testi presenta errori logici nelle sue esposizioni, come l'incomprensione della contrarietà aristotelica (*Homiliae I-II*, *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, *excursus* di Simplicio), errori nella sua concezione di principio e sostanza (*Disputatio* di Paolo il Persiano, *Homiliae I-II*, *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso) o incongruenze riguardo alle origini del male (*Disputatio* di Paolo il Persiano, *Homiliae I-II*, *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, *excursus* di Simplicio), tra gli altri. Le fonti dedicano lunghe digressioni a tutti questi soggetti, allo scopo di sviluppare una difesa ragionata della loro "vera" spiegazione, concordante con le nozioni filosofiche tradizionali. Persino una formula d'abiura come i *Capita VII* presenta digressioni filosofiche (tutte eliminate, posteriormente, dal testo della *Formula Lunga*) sull'impossibilità della sintesi tra contrari (anatema I) o sulla consustanzialità delle anime a Dio e sull'origine del peccato nelle anime (anatema VI). È questo, precisamente, il vero interesse di molti di questi testi, e conseguenza di questo interesse è che gli *antimanichaica* analizzati attestano un'ampia conoscenza delle tradizioni filosofiche precedenti, e un elevato numero di citazioni e riprese di opere del genere (soprattutto della filosofia aristotelica) onnipresenti in alcuni testi (*Disputatio* di Paolo il Persiano, *Homiliae I-II*, *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso).

In altri casi, all'esegesi filosofica, le fonti aggiungono l'esegesi biblica. È chiaro in particolare il caso delle *Homiliae I-II* e della *Disputatio* di Paolo il Persiano. In esse, possiamo vedere la ripresa di fonti di commento biblico allo scopo di rafforzare le loro posizioni filosofiche e di farle concordare con le Scritture. Nelle *Homiliae* vediamo come la spiegazione della creazione del cosmo viene accostata con l'esegesi di Gen. 1:2, 3, 20, 24, 31 e 2:7, e la spiegazione del suo fine con i versetti di 2 Pt. 2:13 e 1 Cor. 15:53, tra gli altri. Nella *Disputatio* di Paolo, l'origine del male e il rapporto tra l'anima e il corpo è

confrontato, dopo la pertinente analisi filosofica, con i versetti paolini di 1 Cor. 15:50, Rm. 4:15, 5:20, 7:23-24, 8:9 e Gal. 5:17, tra gli altri. Questa intenzionalità fa sì che gli *antimanichaica* del VI secolo abbiano attinto alla tradizione esegetica, riformulando la loro esposizione del manicheismo per adattarla alle necessità dell'esegesi biblica, unendo due tradizioni testuali (antimanichea e commento biblico), in maniera simile a quanto visto con il commento filosofico; così, vediamo che le *Homiliae* hanno ripreso diversi argomenti delle *Homiliae in Hexaemeron* di Basilio di Cesarea, mentre la *Disputatio* di Paolo il Persiano propone esegesi dei versetti paolini contenenti molti paralleli con le esegesi trovate in alcuni degli autori più importanti del commento neotestamentario, come Giovanni Crisostomo o Teodoreto di Cirro.

### INNOVAZIONE

Infine, l'analisi svolta rileva come gli *antimanichaica* del VI secolo non siano una semplice ripresa di citazioni precedenti sprovvista di "vitalità" letteraria; invece, i documenti mostrano un gran numero di novità rispetto ai loro precedenti: in essi sono stati raccolti dogmi manichei ignoti o che erano noti soltanto in maniera parziale. Le novità emergono in molte tematiche del dogma manicheo, come ad esempio il concetto del male: oltre alla conoscenza estesa dei concetti chiave del mito primordiale manicheo (presenti in molti *antimanichaica* dell'epoca), diverse fonti dimostrano un'accurata conoscenza sulla divisione primordiale del cosmo, come la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso e l'*excursus* antimanicheo di Simplicio (e l'*Homilia* di Severo di Antiochia). Altre fonti hanno raccolto una nuova ermeneutica del male: l'approccio fisiologico (che giustifica l'esistenza del male come slegata dal libero arbitrio, attraverso le secrezioni del corpo: odore, ferite, sangue, escrementi, urina, etc.). Questo discorso, presente in un gran numero di fonti manichee, trova riscontro, nelle fonti antimanichee, solamente in entrambe le *Disputationes* del VI secolo. A questo dobbiamo aggiungere le conoscenze di Simplicio sul Regno del male (composto da cinque camere o antri) e la forma pentamorfa del male stesso, composta da varie figure zoomorfiche: queste informazioni compaiono, tra gli *antimanichaica* in altre lingue, in al-Nadīm, quattro secoli dopo.

Un altro punto che mostra chiaramente le innovazioni delle fonti dell'epoca è la loro conoscenza sulla mitologia manichea. Nell'anatema III dei *Capita VII* è conservato un elenco che fornisce i nomi di tredici divinità manichee, i nomi di due arconti e la menzione ad altri due miti del manicheismo (il mito antropogonico e il mito dei giganti);

si tratta del sommario di nomi mitologici manichei più grande di tutta l'eresiologia greca. Inoltre, alcuni di questi nomi non sono attestati nella tradizione precedente: sembra che la loro conoscenza sia derivata, *in ultimis*, da un racconto mitologico manicheo che legava i miti cosmogonico e antropogonico, e che aveva integrato le figure degli aborti e dei giganti al suo interno. Insomma, i *Capita* sono una delle fonti cristiane più interessanti sul soggetto, presentando una profondità che si ritrova solo nei racconti mitologici di Agostino in latino e di Teodoro bar Konay in siriano. A questo dobbiamo aggiungere le conoscenze di Simplicio sulla cosmologia manichea: sia le menzioni alle colonne scolpite in alto e alle dodici piccole porte nei cieli, sia la spiegazione delle eclissi, sono miti manichei preservati esclusivamente nella sua opera. A tutto questo, Simplicio aggiunge alcune informazioni che, sebbene conosciute dalla tradizione precedente, sono rappresentate più accuratamente nel suo *excursus* (il ruolo sotterrianeo del sole e la luna), e fa menzione esplicita ad almeno tre divinità manichee (Demiurgo, Madre della Vita, Eoni).

Il trattamento fatto alla cristologia manichea dalle fonti del VI secolo merita di venire menzionato. Questo punto è uno dei più interessanti, poiché i *Capita*, invece di raccogliere una visione doceta "classica", onnipresente nella tradizione precedente, conservano forse il più accurato racconto eresologico sulla concezione manichea di Cristo. Il racconto contiene nozioni veramente manichee non attestate nella polemica precedente, come il riferimento a "diversi Gesù" (Gesù Splendore, "l'altro"), la spiegazione di diversi avvenimenti fondamentali del racconto neotestamentario (il battesimo, la passione e la crocifissione) ed ermeneutiche di questi avvenimenti (il "cambiamento di Gesù" negli episodi biblici sopra citati). In questo modo, i *Capita* si configurano come la fonte cristiana più accurata sulla cristologia manichea in qualsiasi lingua (con l'eccezione di Agostino).

Legata alla cristologia, si deve anche segnalare la menzione dei *Capita* alla figura di Adda, che nella formula è associata tanto alla cristologia (raccogliendo il suo rifiuto dell'incarnazione di Gesù nell'anatema IV) quanto al rifiuto dell'AT (menzionando una sua opera "contro la legge e il santo Mosè e gli altri profeti" nell'anatema II). Le informazioni dei *Capita*, non attestate nella tradizione greca precedente, trovano conferma sia nelle fonti cristiane di altre tradizioni, come i testi agostiniani che confermano l'influsso di Adda sull'esegesi biblica manichea, sia nelle informazioni su altre fonti greche dell'epoca, come l'informazione di Fozio a proposito di Eracliano di

Calcedonia (fine V – VI secolo), che sembra dimostrare che ai tempi dei *Capita* ci fossero delle conoscenze più approfondite sulla figura del missionario manicheo.

E infine, i *Capita* attestano un'altra conoscenza sulla quale sembra che la letteratura antimanichea greca del VI sia più consapevole della precedente: l'organizzazione ecclesiastica e la storia del manicheismo. La formula ha raccolto preziose informazioni sull'*entourage* di Mani, sui libri manichei e sulla gerarchia della loro chiesa. Così, per esempio, i *Capita* sono la prima fonte antimanichea che menziona i genitori di Mani (Pattikios e Karosa); inoltre, la formula fa anche menzione di tre allievi di Mani non attestati in precedenza (Baraies, Salmaios, e Innaios), tutti ben presenti nelle fonti manichee. Inoltre, la formula menziona opere manichee non attestate in nessun'altra fonte antimanichea, come l'opera di tematica veterotestamentaria di Adda / Adimanto o il *Libro delle Memorie*, che sembra rifarsi alle opere compilatorie della tradizione manichea. Infine, il testo raccoglie la prima enumerazione completa dei ranghi ecclesiastici manichei in lingua greca.

### ALCUNE POLEMICHE STORIOGRAFICHE

I testi analizzati in questo lavoro presentano alcune incognite oggetto di diverse discussioni storiografiche. Il lavoro svolto ha rilevato diverse considerazioni su questi punti, che in seguito vengono sintetizzate. Lasciando da parte le polemiche minori, ci sono tre questioni che meritano una menzione: l'autenticità della *Disputatio* di Paolo il Persiano, l'identità dell'autore della *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, e l'origine delle informazioni di Simplicio sul manicheismo.

La problematica presentata dalla *Disputatio* di Paolo è la più importante di tutti gli *antimanichaica* del VI secolo, giacché la quasi totalità della storiografia ha considerato questo testo la trascrizione di un vero dibattito (commissionato per ordine imperiale), sulla base di quanto proposto da Mercati più di un secolo fa; Mercati si è basato su tre elementi: 1) il realismo delle circostanze descritte nel dialogo, 2) il realismo delle opinioni manichee espresse senza esagerazioni polemiche e 3) il realismo nello svolgimento del dibattito e nello scambio di opinioni tra i due interlocutori. Sulla base di elementi tratti dall'analisi qui svolta e da altri studi recenti sull'opera, nessuno dei tre punti di Mercati risulta sostenibile: la *Disputatio* sembra piuttosto essere una composizione fittizia scritta durante il regno di Giustiniano. Rispetto al realismo delle circostanze, le recenti analisi di

Bennett confermano che esso non è sostenibile: né abbiamo prove che Teodoro Teganistes fosse prefetto nel 527, né della *Disputatio* (in teoria “ufficiale” e richiesta dagli imperatori) abbiamo testimonianza in nessun’altra fonte. A questo si aggiunge il lavoro di Bennett sulla *Propositio* del manicheo Fotino, uno dei documenti conservati insieme alla *Disputatio*: essa sembra essere un documento fittizio volto a riflettere su una serie di nozioni filosofiche, più che una vera polemica, cosa che non fa altro che aumentare i dubbi sulla *Disputatio*.

Invece, gli altri due punti di Mercati si rivelano problematici alla luce dello studio svolto in questo progetto. Riguardo al realismo delle opinioni di Fotino, ci sono molti punti del dibattito dove la sua esposizione presenta contraddizioni con la dottrina manichea. Si deve menzionare la sua visione del libero arbitrio: a differenza della religione manichea, che crede nella responsabilità individuale del peccato, Fotino esprime un determinismo assoluto e, di conseguenza, mostra l’anima come un soggetto totalmente passivo nel suo rapporto con il male. Così, le opinioni di Fotino sono lontane dai dogmi della “sua” religione, e sono più simili a quelle che i cristiani proiettano sui manichei: Fotino si comporta e ragiona come “il manicheo” della letteratura cristiana.

Riguardo al realismo nello svolgimento del dibattito, si deve menzionare che ci sono interventi di Fotino perfettamente adatti perché Paolo possa sviluppare un discorso unitario. Ci sono dei punti in cui il dibattito segue un procedere molto più simile alle esegesi di un singolo autore piuttosto che a una vera disputa intellettuale: questo è evidente nel terzo giorno del dibattito, in cui gli interventi del cristiano e del manicheo compongono un’esegesi unitaria su una catena di citazioni bibliche, che trova diversi riscontri tra le fonti di commento biblico. Tutto questo, sommato ad altri punti minori, indica che la *Disputatio* sia un documento fittizio.

Un altro dei dubbi sulla letteratura manichea del VI secolo è l’identità di Giovanni l’Ortodosso, il cristiano protagonista della *Disputatio cum Manichaeo*. L’ipotesi di Richard, che identifica Giovanni l’Ortodosso con Giovanni il Grammatico (accettata da gran parte della storiografia), trova supporto dall’analisi della disputa e dal paragone con l’altra opera antimanichea di Giovanni il Grammatico: *le Homiliae I-II*. Entrambi i documenti sono databili nella stessa epoca (che concorda cronologicamente con l’attività del teologo), entrambi presentano un uso estensivo di Tito di Bostra, e soprattutto, entrambi presentano la stessa metodologia: se c’è un tratto evidente dei due testi è il loro carattere pedagogico. Il loro obiettivo è lo stesso: spiegare una serie di nozioni

aristoteliche attraverso il confronto fittizio con il dualismo manicheo, presentando, in tutte le loro digressioni, lo stesso *modus operandi*: 1) riportano la concezione manichea, 2) articolano il suo rifiuto a partire delle incoerenze che propone l'ontologia dualistica, 3) riportano il concetto filosofico opposto 4) iniziano una parte propositiva, fornendo la spiegazione del perché necessariamente esiste un unico Principio, identificato con il Bene.

Infine, il dibattito sulle origini delle informazioni di Simplicio sul manicheismo. Contrariamente alla teoria di Tardieu e Hadot, che considera Harran l'unico luogo possibile in cui Simplicio può avere ottenuto le sue informazioni, il lavoro concorda con la precauzione espressa da Samuel Lieu, e non esclude che l'informazione di Simplicio sia stata appresa da fonti documentarie disponibili nell'Impero romano. L'ipotesi di Tardieu e Hadot, basata sulla "colorazione" orientale dei dogmi descritti da Simplicio, non è convincente: l'ambito orientale resta una possibilità valida ma, a mio avviso, non l'unica. Sebbene alcuni dettagli forniti dal filosofo non trovino riscontro tra le fonti manichee occidentali, essi non sono gli unici dettagli eccezionali del suo racconto: per la rappresentazione del male e il suo Regno o la spiegazione delle eclissi, i riscontri più chiari si trovano nelle fonti manichee occidentali. Inoltre, bisogna ricordare che Simplicio non è l'unica fonte greca del VI secolo che dimostra di conoscere informazioni non attestate in precedenza: servano da esempio i *Capita VII*, che forniscono una enorme quantità di dettagli nuovi della mitologia manichea.

## **SUGGERIMENTI PER ULTERIORI RICERCHE**

Infine, desidero riservare un ultimo spazio per riflettere su alcune ricerche necessarie per capire meglio la letteratura antimanichea del VI secolo, e per le quali si spera che questo lavoro possa servire di base e supporto. Lasciando da parte alcune questioni ovvie, come la necessità di edizioni e di traduzioni in lingua moderna per la totalità degli *antimanichaica* preservati in greco del VI secolo, ci sono alcuni indizi tra le fonti analizzate che potranno trovare risposta solo mediante ulteriori studi. Il primo che voglio menzionare è che una parte importante delle innovazioni che contengono questi testi sembra essere estratta non da fonti manichee, ma da intermediari cristiani. Ci sono alcuni casi dove le fonti contengono errori tra le loro nuove informazioni, errori che una fonte manichea non potrebbe mai commettere. Tra l'informazione mitologica dei *Capita VII*, si menziona la figura del Giusto Giudice, ma a lui vengono associate caratteristiche

che spettano al Re dell'Onore (figura che sembra essere quella a cui la formula voleva riferirsi). Inoltre, parte dell'elenco mitologico della formula è estratto da fonti cristiane (la tradizione degli *Acta*), e mescolato poi alle nuove divinità attestate. L'informazione biblica della formula (rifiuto dell'AT e interpretazione della vita di Gesù) è sempre messa in rapporto con la figura di Adda, *chiamato anche* Adimanto. Il problema è che la formula menziona entrambi i nomi della stessa persona come se fossero due persone diverse (*i discepoli* Adda e Adimanto). Inoltre, ci sono informazioni su fonti del VI secolo oggi perdute che sembrano provare che all'epoca ci fosse una migliore conoscenza sulle stesse tematiche: per esempio, Fozio riporta, a proposito di Eracliano di Calcedonia, che il vescovo fosse in grado di distinguere tra diversi scritti di Adda.

In altri casi, il sospetto che l'informazione possa essere stata estratta da una fonte cristiana nasce dalle similarità con la quale essa è rappresentata in due fonti diverse. Questo è il caso del discorso fisiologico manicheo, presente in entrambe le *Disputationes* con lo stesso contro argomento dalla parte cristiana. Il fatto che un nuovo mitema manicheo compaia con la stessa risposta specifica in due testi che, al di fuori da questo punto, mostrano pochi parallelismi tra di loro, fa pensare alla possibilità di precedenti cristiani da cui sono stati tratti sia l'argomento sia la risposta.

Per questi motivi, è probabile che nell'arco temporale che va dagli ultimi grandi *antimanichaica* greci del V secolo fino a quelli del VI secolo ci fossero stati ritrovamenti di nuove dottrine manichee da parte degli eresiologi (plasmate in lavori per noi persi fino ad oggi). In ogni caso, sarebbe interessante lo sviluppo di ulteriori ricerche su dottrine e attestazioni simili tra i testi contemporanei non incentrati sul manicheismo (testi su altre eresie, fonti cronistiche, etc.), allo scopo di trovare eventuali paralleli con gli *antimanichaica* e sviluppare una migliore comprensione della trasmissione di queste informazioni tra le fine V e l'inizio del VI secolo.

Un altro dei punti che merita approfondimento con un lavoro specifico su di esso è l'esegesi paolina nel manicheismo. Sebbene la tematica sia stata propriamente studiata negli *antimanichaica* (data l'importanza della figura di Paolo per Mani), sembra che l'esegesi manichea abbia avuto un eco ben più grande dell'eresiologia; durante l'analisi delle citazioni bibliche negli *antimanichaica* del VI secolo (in particolare nella *Disputatio* di Paolo il Persiano), si sono rilevati molti paralleli (sia nell'uso manicheo dei versetti, sia nei contro argomenti cristiani) con i commentatori paolini, come Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Cirro o Teodoro di Mopsuestia, tra gli altri. Sembra che gli

esegeti cristiani fossero, in generale, consapevoli dell'uso manicheo di certi versetti. Così, questi autori raccolgono le stesse interpretazioni che si ritrovano tra le fonti manichee e gli *antimanichaica* greci, a volte citando esplicitamente i manichei, a volte senza menzionarli direttamente. Per questi motivi, la ricerca dell'esegesi manichea di Paolo deve essere approfondita anche al di là degli *antimanichaica*, giacché l'uso manicheo di questi versetti ha ripercussioni nelle stesse interpretazioni cristiane (nelle quali sembra che ci siano un buon numero di informazioni al riguardo trascurate dalla storiografia).

Vorrei notare un'altra tematica, legata ai due suggerimenti di ricerca menzionati sopra: la figura di Adda / Adimanto. Sebbene il suo influsso nella espansione manichea verso l'occidente è stato notato da tempo, è difficile sopravvalutare l'importanza di questa figura nel manicheismo di ambito mediterraneo; come rilevano gli studi più recenti, sembra che gli scritti di Adda abbiano avuto un forte influsso sulle particolarità dogmatiche che il manicheismo adotta in questa regione (ed è probabile che a questi scritti siano rivolte le confutazioni di molte opere polemiche cristiane). Nonostante questa importanza, le informazioni sulla sua figura sono perlopiù frammentarie nella tradizione antimanichea in greco. È in questo punto dove s'inseriscono le fonti del VI secolo: esse riportano informazioni su Adda non attestate prima. I *Capita VII* raccolgono due notizie, entrambe di carattere esegetico: la composizione di un'opera di tematica veterotestamentaria, “contro la legge e il santo Mosè e gli altri profeti” (κατὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ ἁγίου Μωϋσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν), e il suo rifiuto dell'incarnazione di Gesù (in cui espone il racconto cristologico più accurato di tutta la polemica antimanichea). Inoltre, sembra che i *Capita* abbiano estratto le informazioni su Adda e l'esegesi biblica da una sola fonte, e che essa fosse una fonte cristiana: la formula, molto precisa nel riportare le dottrine legate alla figura di Adda, sbaglia sulla figura dello stesso Adda, considerandolo una persona diversa da Adimanto, e ripetendo questo errore sia a proposito dell'opera contro l'AT sia a proposito del rifiuto dell'incarnazione. In ragione di questo errore, è questa la spiegazione più ragionevole. Questo apre la possibilità che le conoscenze su Adda e le sue posizioni fossero più estese nella letteratura antimanichea di fine V – inizio VI secolo di quanto appaia a un primo sguardo. A questo punto, occorre menzionare un altro documento molto interessante dell'epoca: l'informazione di Fozio a proposito di Eracliano di Calcedonia. Secondo quanto detto da Fozio, Eracliano sarebbe stato in grado di distinguere i contenuti di diverse opere di Adda, e di riconoscerli negli *antimanichaica* precedenti: così, secondo Eracliano, Diodoro di Tarso avrebbe scritto



contro un'opera di Adda intitolata Μόδιος, mentre Tito di Bostra avrebbe scritto contro diverse opere di Adda (κατὰ τῶν Ἄδδου συγγραμμάτων).

Per i motivi appena esposti, la letteratura antimanichea del VI secolo si situa come una preziosa risorsa sulla figura di Adda, presentando una serie di informazioni non presenti nella letteratura eresiologicala precedente. La piena integrazione di queste fonti nella ricerca su Adda può pertanto offrire nuove prospettive non solo sulla figura del missionario manicheo, ma anche sulla storia del dogma manicheo in occidente durante la tarda antichità.

Infine, c'è un ultimo punto che si deve menzionare. Come detto, gli *antimanichaica* del VI secolo presentano una sorprendente uniformità sia nell'esposizione delle dottrine manichee, sia negli argomenti proposti contro di esse. Un buon esempio è l'esposizione del mito primordiale manicheo, giacché sembra che molte delle fonti del VI secolo hanno ripreso Tito per le loro esposizioni, e che lo hanno ripreso seguendo lo stesso *modus operandi*: invece di attingere a tutta l'esposizione del vescovo, hanno prediletto i passaggi che contengono una serie di termini chiave, sui quali le fonti di quest'epoca sono più interessate che nell'esposizione del mito in sé. Sembra che, per questi *antimanichaica*, i termini abbiano acquisito una categoria "tecnica": essi sono i perni sui quali sviluppano gli stessi contro argomenti filosofici. È questo (il carattere filosofico) il secondo punto che unisce tutte le fonti dell'epoca: la considerazione del mito manicheo come utile per spiegare il mondo in accordo alla filosofia tradizionale, attraverso il confronto sistematico con esso.

Pertanto, le fonti di quest'epoca sono legate a un'impostazione generale comune (filosofico-aristotelica) e a uno stesso *modus operandi*, il che fa sì che argomenti simili compaiano in maniera identica nelle fonti. Queste somiglianze sono sorprendenti se teniamo conto che i testi sono prodotti da autori le cui posizioni religiose sono molto lontane tra di loro: tra gli scrittori antimanichei del VI secolo abbiamo monofisiti (Severo di Antiochia, Giovanni Filopono), monofisiti poi convertiti all'ortodossia (Zaccaria di Mitilene), neocalcedoniani (Giovanni il Grammatico) e persino pagani (Simplicio di Cilicia). Perché tutti riproducono la stessa procedura contro i manichei in opere molto diverse tra di loro, si tratti di un commento filosofico, di un dibattito fittizio o una di formula d'abiura? Si potrebbe pensare che le somiglianze tra questi autori siano spiegabili in base al ruolo che il manicheismo acquisisce come esempio di ontologia dualistica da confutare. È possibile forse approfondire questo tema. Molti degli scrittori antimanichei

del VI secolo hanno un punto comune nelle loro biografie: hanno studiato ad Alessandria in gioventù (Severo, Zaccaria, Filopono, Simplicio), e alcuni di loro (Zaccaria, Filopono, Simplicio) hanno studiato filosofia sotto la tutela dello stesso maestro, Ammonio di Ermia. Il pensiero alessandrino sembra essere fondamentale in questa generazione di polemisti antimanichei, e in base a questi indizi, credo che il ruolo che il manicheismo può aver svolto nell'ambiente (e nell'accademia) di Alessandria – non solo come elemento retorico, ma anche pedagogico – meriti uno studio più approfondito.

# BIBLIOGRAFIA

## FONTI PRIMARIE

### Fonti manichee

- 1 *Kephalaia*. Testo e traduzione in tedesco: Polotsky, H. J., Böhlig, A., *Kephalaia I, Erster Hälfte (Lieferung 1–10)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1940; Böhlig, A., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 11/12)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1966; Funk, W.-F., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 13/14)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1999; Funk, W.-F., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 15/16)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 2000. Traduzione in inglese: Gardner, I., *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37), Leiden – New York – Köln, Brill, 1995.
- 2 *Kephalaia*. Testo e traduzione in inglese: Gardner, I., BeDuhn, J., Dilley, P., *The Chapters of the Wisdom of My Lord Mani, Part III: Pages 343–442 (Chapters 321–347)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 92), Leiden – Boston, Brill, 2018.
- Acta Apostolorum Manichaeorum* (P15997). Testo e traduzione in inglese: Pedersen, N. A., *A Manichaean Historical Text*, in “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 119 (1997), pp. 193-201.
- Codex Manichaicus Coloniensis*. Testo e traduzione in tedesco: Koenen, L., Römer, C., *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition, herausgegeben übersetzt von L. Koenen and C. Römer* (Papyrologica Coloniensia 14), Opladen, Westdeutscher, 1988. Testo e traduzione in italiano: Cirillo, L., in G. Gnoli (a cura di), *Il manicheismo*, vol. I: *Mani e il manicheismo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2003, pp. 5-139.
- Epistula ad Menoch*. Testo e traduzione in inglese: Harrison, G., BeDuhn, J., *The Authenticity and Doctrine of (Ps.?) Mani's Letter to Menoch*, in P. A. Mirecki, J. BeDuhn (a cura di), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 128-172.
- Omelia Manichee*. Testo e traduzione in tedesco: Polotsky, H. J., *Manichäische Homilien* (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Bd. I), Stuttgart, Kohlhammer, 1934. Testo e traduzione in inglese: Pedersen, N. A., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Manichaean Homilies: With a number of Hitherto Unpublished Fragments* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 2), Turnhout, Brepols, 2006.
- Salterio Manicheo*. Testo e traduzione in inglese: Allberry, C. R. C., *A Manichaean Psalm-Book, part II* (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, 2), Stuttgart, Kohlhammer, 1938. Testo e traduzione in tedesco: Wurst, G., *The*

*Manichaeae Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part II, 1: Die Bema Psalmen* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 1.1), Turnhout, Brepols, 1996; Richter, S., *The Manichaeae Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part II, 2: Die Herakleides-Psalmen* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 1.2), Turnhout, Brepols, 1998. Traduzione in francese: Villey, A., *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm* (Sources gnostiques et manichéennes 4), Paris, Éditions du Cerf, 1994.

*Preghiera delle Emanazioni* (T. Kellis 22 = P. Kellis VI Gr. 98). Testo e traduzione in spagnolo: Bermejo, F., *Εὐχὴ τῶν προβολῶν (P. Kell. Gr. 98): Un texto maniqueo del s. IV*, in "Helmantica", 181 (2009), pp. 73-102. Testo e traduzione in inglese: Jenkins, G., *The Prayer of the Emanations in Greek from Kellis (T. Kellis 22)*, in "Le Muséon", 108/3-4 (1995), pp. 243-263.

Secondino manicheo, *Epistula ad Augustinum*. Testo e traduzione in italiano: Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secondino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di Giulia Sfameni Gasparro; indici di Franco Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 532-551.

#### **Fonti non manichee:**

Agazia Scolastico, *Historiae*. Testo: Keydell, R., *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, Berlin, De Gruyter, 1967.

Agostino d'Ipbona, *Contra Adimantum*. Testo e traduzione in italiano: Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secondino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di G. Sfameni Gasparro; indici di F. Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 3-227.

Agostino d'Ipbona, *Contra adversarium legis et prophetarum*. Testo e traduzione in italiano: Falcioni, M., *Opere di Sant'Agostino, Opere antieretiche*, vol. XII/1: *Sulle eresie, A Orosio contro i Priscillianisti e gli Origenisti, Replica a un avversario della Legge e dei Profeti, Trattato contro i Giudei*, introduzioni particolari, traduzione e note di M. Falcioni; revisione di V. Tarulli; indici di F. Monteverde, Roma, Città Nuova, 2003, pp. 221-387.

Agostino d'Ipbona, *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*. Testo e traduzione in italiano: Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secondino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di G. Sfameni Gasparro; indici di F. Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 231-387.

Agostino d'Ipbona, *Contra Faustum Manichaeum*. Testo e traduzione in italiano: Pizzani, U., Alici, L., di Pilla, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIV/1: *Contro Fausto manicheo: libri 1-19*; vol. XIV/2: *Contro Fausto manicheo: libri 20-33*, introduzione di L. Alici; note di U. Pizzani, A. di Pilla; indici di F. Monteverde, Roma, Città Nuova, 2004.

- Agostino d'Ipbona, *Contra Felicem*. Testo e traduzione in italiano: Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secundino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di G. Sfameni Gasparro; indici di F. Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 391-499.
- Agostino d'Ipbona, *Contra Fortunatum disputatio*. Testo e traduzione in italiano: Alici, L., Pieretti, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/1: *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei, Le due anime, Disputa con Fortunato, Natura del Bene*, introduzione generale di F. Decret, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 263-319.
- Agostino d'Ipbona, *Contra Secundinum*. Testo e traduzione in italiano: Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secundino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di G. Sfameni Gasparro; indici di F. Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 503-609.
- Agostino d'Ipbona, *De duabus animabus*. Testo e traduzione in italiano: Alici, L., Pieretti, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/1: *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei, Le due anime, Disputa con Fortunato, Natura del Bene*, introduzione generale di F. Decret, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 203-259.
- Agostino d'Ipbona, *De haeresibus*. Testo e traduzione in italiano: Falcioni, M., *Opere di Sant'Agostino, Opere antieretiche*, vol. XII/1: *Sulle eresie, A Orosio contro i Priscillianisti e gli Origenisti, Replica a un avversario della Legge e dei Profeti, Trattato contro i Giudei*, introduzioni particolari, traduzione e note di M. Falcioni; revisione di V. Tarulli; indici di F. Monteverde, Roma, Città Nuova, 2003, pp. 7-234.
- Agostino d'Ipbona, *De Genesi contra Manichaeos*. Testo e traduzione in italiano: Carrozzì, L., *Opere di Sant'Agostino, La Genesi*, vol. IX/1: *La Genesi difesa contro i Manichei, Libro incompiuto sulla Genesi*, introduzioni generali di A. Di Giovanni, A. Penna; introduzioni particolari, traduzioni, note e indici di L. Carrozzì, Roma, Città Nuova, 1988, pp. 3-181.
- Agostino d'Ipbona, *De moribus Manichaeorum*. Testo e traduzione in italiano: Alici, L., Pieretti, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/1: *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei, Le due anime, Disputa con Fortunato, Natura del Bene*, introduzione generale di F. Decret, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 114-199.
- Agostino d'Ipbona, *De natura boni contra Manichaeos*. Testo e traduzione in italiano: Alici, L., Pieretti, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/1: *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei, Le due anime, Disputa con Fortunato, Natura del Bene*, introduzione generale di F. Decret, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 323-409.
- Agostino d'Ipbona, *In Iohannis Evangelium tractatus*. Testo e traduzione in italiano: Gandolfo, E., *Opere di Sant'Agostino, Discorsi*, vol. XXIV: *Commento al Vangelo di san Giovanni, Commento all'Epistola ai Parti di san Giovanni*, introduzione e

indici a cura di A. Vita; revisione di V. Tarulli, Roma, Città Nuova, 1968, pp. 1-1625.

- Albino, *Epitome doctrinae Platonicae*. Testo e traduzione in francese: Louis, P., *Albinos. Épitomé*, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
- Alessandro di Afrodisia, *De anima*. Testo: Bruns, I., *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.1), Berlin, Reimer, 1887, pp. 1-100.
- Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentarium*. Testo: Hayduck, M., *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 1), Berlin, Reimer, 1887.
- Alessandro di Licopoli, *Tractatus de placitis Manichaeorum*. Testo: Brinkmann, A., *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opinionis disputatio*, Lepizig, Teubner, 1895. Traduzione in italiano (parziale): Piras, A., in G. Gnoli (a cura di), *Il manicheismo*, vol. II: *Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2006, pp. 137-147. Traduzione in inglese: van der Horst, P. W., Mansfeld, J., *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus': Translated with an Introduction and Notes*. Leiden, Brill, 1974. Traduzione in francese: Villey, A., *Alexandre de Lycopolis: Contre la doctrine de Mani*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.
- Ammonio di Ermia, *In Aristotelis Categorias commentarium*. Testo: Busse, A., *Ammonius in Aristotelis categorias commentarius* (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.4), Berlin, Reimer, 1895, pp. 1-106.
- Anastasio Sinaita, *Viae dux*. Testo: Uthermann, K.-H., *Anastasius Sinaitae viae dux* (Corpus Christianorum. Series Graeca 8), Turnhout, Brepols, 1981.
- Asclepio di Tralle, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z*. Testo: Hayduck, M., *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 6.2) Berlin, Reimer, 1888.
- Atanasio di Alessandria, *Oratio I contra Arianos*. Testo: Metzler, K., Savvidis, K., *Athanasius, Werke, Band I. Die dogmatischen Schriften, Teil I, Lieferung 2*, Berlin - New York, De Gruyter, 1998, pp. 109-175.
- Barhadbesabba Arbaia, *Storia*. Testo e traduzione in francese: Nau, F., *La première partie de l'histoire de Barhadbešabba 'Arbaia*, in PO 23, Paris, Firmin-Didot, 1932, pp. 177-343.
- Basilio di Cesarea, *Adversus Eunomium*. Testo: PG 29, coll. 497-669, 672-768.
- Basilio di Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron*. Testo e traduzione in italiano: Naldini, M., *Basilio di Cesarea sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Roma – Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 1990.
- Basilio di Cesarea, *Quod deus non est auctor malorum*. Testo: PG 31, coll. 329-353.
- Chronicon Paschale*. Testo: Dindorf, L., *Chronicon Paschale*, vol. I (Corpus scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn, Weber, 1832. Traduzione in inglese: Whitby, Mich., Whitby, Ma. (a cura di), *Chronicon Paschale 284-628 AD* (Translated Texts for Historians 7), Liverpool, Liverpool University Press, 1989.

- Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses ad illuminandos*. Testo: Reischl, W., K., Rupp, J., *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II voll., Munich, Lentner, 1848-1860 (rist. Hildesheim, Olms, 1967), pp. (I) 28-320, (II) 2-342.
- Codex Justinianus*. Testo e traduzione in inglese: Frier, W. B. (a cura di), *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text*, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Codex Theodosianus*. Testo: Mommsen, T., Meyer, P. (a cura di), *Theodosiani libri XVI: cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlin, Weidmann, 1905.
- Commonitorium Sancti Augustini*. Testo: Zycha, J., CSEL 25/2, Wien, Tempsky, 1892, pp. 977-82.
- Concilium universale Ephesenum anno 431*. Testo: Schwartz, E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. I, 1, 1: *Concilium universale Ephesenum anno 431*, Berlin, De Gruyter, 1927 (rist. 1965).
- Cronaca di Khuzestan*. Testo: Guidi, I., *Chronica Minora I* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1-2), Paris, E. Typographeo Reipublicae, 1903, pp. 15-39.
- De mathematicis, maleficis et Manichaeis / Editto di Diocleziano*. Testo: Baviera, G., Contardo, F., Furlani, G. (a cura di), *Fontes iuris Romani antejustiniani*, vol. II, Firenze, Barbèra, 1940.
- Dessippo, *In Aristotelis Categorias commentarium*. Testo: Busse, A., *Dexippi in Aristotelis categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2), Berlin, Reimer, 1888, pp. 1-71.
- Didimo il Cieco, *Contra Manichaeos*. Testo: PG 39, coll. 1085-1109.
- Didimo il cieco, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* (in catenis). Testo: Staab, K., *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster, Aschendorff, 1933, pp. 1-6.
- Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano*. Testo: Mai, A., *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847, pp. 80-91 = PG 88, coll. 529-552.
- Efrem il Siro, *Ad Hypatium adversus haereses / Refutazioni in Prosa*. Testo: Overbeck, J., *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni Balaei Aliorumque Opera Selecta*, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1865. Testo e traduzione in inglese: Mitchell, C. W., *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, vol. I: *The Discourses Addressed to Hypatius*, London, Williams & Norgate, 1912. Testo e traduzione inglese (parziale): Reeves, J. C., *Manichaean Citations from the Prose Refutations of Ephrem*, in J. BeDuhn, P. A. Mirecki (a cura di), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, pp. 217-288.
- Efrem il Siro, *Contro Mani*. Testo e traduzione in inglese: Mitchell, C. W., *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, vol. II: *The Discourse Called "of Domnus" and Six Other Writings*, London, Williams & Norgate, 1921, pp. (testo) 190-229, (trad.) xci-cviii. Testo e traduzione in inglese (parziale): Reeves, J. C., *Manichaean Citations from the Prose Refutations of Ephrem*, in J. BeDuhn, P.

- A. Mirecki (a cura di), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, pp. 217-288.
- Efrem il Siro, *Hymni contra haereses*. Testo e traduzione in tedesco: Beck, E. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, 2 voll. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 169, 170), Louvain, Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1957.
- [Egemonio], *Acta Archelai*. Testo: Beeson C., *Hegemonius. Acta Archelai* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 16), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906. Traduzione in inglese: Vermes, M., Lieu, S. N. C., *Hegemonius. Acta Archelai (The Acts of Archelaus)*, Translated by Mark Vermes with introduction and commentary by Samuel N.C. Lieu. (Manichaean Studies 4), Turnhout, Brepols, 2001.
- Epifanio di Salamina, *Panarion (De haeresibus)*. Testo: Holl, K., *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, III voll. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 25, 31 37), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915-1933. Testo e traduzione in italiano (parziale): Riggi, C., *Epifanio contro Mani: revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio, haer. 66*, Roma, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, 1967.
- Epistula Anonyma* (P. Rylands Greek 469). Testo e traduzione in inglese: Roberts, C. H., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, vol. 3: *Theological and Literary Texts (Nos. 457-551)*, Manchester, Manchester University Press, pp. 38-46; Fox, G., Sheldon, J., S. N. C. Lieu (a cura di), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 39, 161.
- Eusebio di Cesarea, *Epistula ad Constantiam Augustam*. Testo: PG 20, coll. 1545-1549.
- Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*. Testo e traduzione in francese: Bardy, G., *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, 3 voll. (Sources chrétiennes 31, 41, 55), Paris, Éditions du Cerf, 1952-1958.
- Evodio di Uzala, *De fide contra Manichaeos*. Testo: Zycha, J., CSEL 25/2, Wien, Tempsky, 1892, pp. 949-975.
- Formula Breve antimanichea*. Testo e traduzione in italiano: Parenti, S., Velkovska, E., *L'Euclologio Barberini gr. 336*, 2<sup>a</sup> ed. riv., Roma, Edizioni Liturgiche, 2000, sezione 148, pp. (ed.) 153-155, (trad.) 325-326.
- Formula Lunga antimanichea*. Testo: PG 1, coll. 1461-1472.
- Filostorgio, *Historia ecclesiastica*. Testo e traduzione in francese: Bleckmann, B., Meyer, D., Prieur, J.-M., *Philostorge: Histoire Ecclésiastique* (Sources chrétiennes 564), Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- Fozio di Costantinopoli, *Bibliotheca*. Testo e traduzione in francese: Henry, R., *Photius. Bibliothèque*, VIII voll., Paris, Les Belles Lettres, 1959-1977.
- Fozio di Costantinopoli, *Contra Manichaeos*. Testo e traduzione in francese: Wolska-Conus, W., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, vol. 3: *Photius. Récit de la réapparition des Manichéens*, in “Travaux et mémoires”, 4 (1970), pp. 121-173.
- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam I ad Corinthios*. Testo: PG 61, coll. 9-382.



- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Ephesios*. Testo: PG 62, coll. 9-177.
- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Galatas*. Testo: PG 61, coll. 611-682.
- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Romanos*. Testo: PG 60, coll. 385-682.
- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Genesim*. Testo: PG 53, coll. 21-285; PG 54, coll. 385-580.
- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Joannem*. Testo: PG 59, coll. 23-482.
- Giovanni Damasceno, *Contra Manichaeos*. Testo: Kotter, P.B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: *Liber de haeresibus, opera polemica* (Patristische Texte und Studien 22), Berlin, De Gruyter, 1981, pp. 351-398.
- Giovanni di Efeso, *Historia ecclesiastica*. Testo a traduzione in francese: Nau, F., *Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclésiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople (d. 585)*, in "Revue de l'Orient Chrétien", 2 (1897), pp. 455-493.
- Giovanni Filopono, *De aeternitate mundi contra Proclum*. Testo: Rabe, H., *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, Teubner, 1899.
- Giovanni Filopono, *De opificio mundi*. Testo: Reichardt, W., *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII*, Leipzig, Teubner, 1897.
- Giovanni Filopono, *In Aristotelis Categorias commentarium*. Testo: Busse, A., *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1), Berlin, Reimer, 1898, pp. 1-205.
- Giovanni Filopono, *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*. Testo: Vitelli, G., *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 14.2), Berlin, Reimer, 1897, pp. 1-314.
- Giovanni il Grammatico, *Adversus Manichaeos homiliae I-II*. Testo: Richard, M., (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 83-105.
- [Giovanni il Grammatico], *Disputatio cum Manichaeo*. Testo: Aubineau, M., in Richard, M. (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 107-128.
- Giovanni Malalas, *Chronographia*. Testo: Thurn, I., *Ioannis Malalae chronographia* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 35), Berlin - New York, De Gruyter, 2000.
- Girolamo di Stridone, *Dialogus adversus Pelagianos*. Testo: PL 23, coll. 495-590.
- Giustiniano I, *Contra Monophysitas*. Testo: Albertella, R., Amelotti, M., Migliardi L. (post E. Schwartz), *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, 2<sup>a</sup> ed. (Legum Iustiniani imperatoris vocabularium, subsidia 2), Milan, Giuffrè, 1973, pp. 6-78.
- Gregorio bar Hebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*. Testo: Abbeloos, J.-B., Lamy, T. J., *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, III voll., Paris – Louvain, Maisonneuve – Peeters, 1872-1877.
- Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*. Testo: Jaeger W., *Gregorii Nysseni opera*, 2 voll., Leiden, Brill, 1960, pp. (1) 3-409, (2) 3-311.

- Ippolito di Roma, *Refutatio omnium haeresium*. Testo: Marcovich, M., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin, De Gruyter, 1986.
- Ireneo di Lione, *Adversus haereses*. Testo e traduzione in francese: Rousseau, A., Doutreleau, L., *Irénée de Lyon: Contre les Hérésies*, V voll. (Sources chrétiennes 100, 152, 153, 263, 264, 293, 294, 210, 211), Paris, Éditions du Cerf, 2002-2013.
- Michele il Siro, *Chronicon*. Testo e traduzione in francese: Chabot, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, IV voll., Paris, Ernest Leroux, 1899-1963.
- Nag Hammadi Codex II*, 5. Testo e traduzione in inglese: Layton, B., *Tractate 5. Treatise Without Title on the Origin of the World*, in B. Layton (a cura di), *Nag Hammadi Codex II, 2-7, Together with XIII,2\**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. I, 654, 655* (Nag Hammadi Studies 20, 21), Leiden, Brill, 1989, rist. in J. M. Robinson, (a cura di), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. II, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, pp. 12-134.
- Nag Hammadi Codex VII*, 1. Testo e traduzione in inglese: Wisse, F., *Tractate 1: The Paraphrase of Shem*, in B. A. Pearson (a cura di), *Nag Hammadi Codex VII*, (Nag Hammadi Studies 30), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1996, rist. in J. M. Robinson, (a cura di), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. IV, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, pp. 15-128.
- Nag Hammadi Codex VII*, 2. Testo e traduzione in inglese: Riley, G., *Tractate 2: Second Treatise of the Great Seth*, in B. A. Pearson (a cura di), *Nag Hammadi Codex VII*, (Nag Hammadi Studies 30), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1996, rist. in J. M. Robinson, (a cura di), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. IV, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, pp. 129-200.
- Nag Hammadi Codex VII*, 3. Testo e traduzione in inglese: Brashler, J., introduzione di Desjardins, M., *Tractate 3: The Apocalypse of Peter*, in B. A. Pearson (a cura di), *Nag Hammadi Codex VII*, (Nag Hammadi Studies 30), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1996, rist. in J. M. Robinson, (a cura di), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, vol. IV, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2000, pp. 201-247.
- Pietro Siculo, *Historia utilis et refutatio Manichaeorum vel Paulicianorum*. Testo e traduzione in francese: Papachryssanthou, D., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, vol. 1: *Pierre de Sicile. Histoire des Pauliciens*, in "Travaux et mémoires", 4 (1970), pp. 7-67.
- Plotino, *Enneades*. Testo: Henry, P., Schwyzer H.-R., *Plotini opera*, 3 voll. (Museum Lessianum. Series philosophica 33-35), Leiden, Brill, 1951-1973.
- Porfirio, *Isagoge sive quinque voces*. Testo e traduzione in francese: de Libera, A., Segonds, A.-P., *Porphyre : Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*. Paris, J. Vrin, 1998.
- Procopio di Cesarea, *Historia arcana*. Testo: Wirth, G. (post. Jaury, H.), *Procopii Caesariensis opera omnia*, vol. 3, Leipzig, Teubner, 1963.
- Procopio di Gaza, *Commentarii in Genesim*. Testo: Metzler, K., *Prokop von Gaza: Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*, Teil 1: *Der Genesiskommentar* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge 22), Berlin – Munich – Boston, De Gruyter, 2015.

- Ps. Giustino Martire, *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum*. Testo: von Otto, J. K. T., *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 3 voll., Jena, Fischer, 1880.
- Prosperi anathematismi*. Testo: PL 65, coll. 23-26.
- Serapione di Thmuis, *Contra Manichaeos*. Testo: Casey, R. P., *Saint Serapion of Thmuis. Against the Manichees* (Harvard Theological Studies 15), Cambridge, Harvard University Press, 1931.
- Severiano di Gabala, *In centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas*. Testo e traduzione in francese: Aubineau, M., *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala : In Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas. Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le Synode du Latran (649)* (Cahiers d'Orientalisme 5), Genève, Patrick Cramer, 1983, pp. 108-140.
- Severo di Antiochia, *Homilia Cathedralis CXVII*. Testo e traduzione in francese: Brière, M., *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche : Homélie CXIII à CXIX*, in PO 26, Paris, Firmin-Didot, 1948, pp. 393-410.
- Severo di Antiochia, *Homilia Cathedralis CXXIII*. Testo e traduzione in francese: Brière, M., *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche : Homélie CXX à CXXV*, in PO 29, Paris, Firmin-Didot, 1960, pp. 124-189.
- Simplicio di Cilicia, *Commentarius in Epicteti Enchiridion*. Testo: Hadot, I., *Simplicius : Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996.
- Simplicio di Cilicia, *In Aristotelis Categorias commentaria*. Testo: Kalbfleisch, K., *Simplicii in Aristotelis categorias commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 8), Berlin, Reimer, 1907.
- Simplicio di Cilicia, *In Aristotelis De caelo commentaria*. Testo: Heiberg, J. L., *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 7), Berlin, Reimer, 1894.
- Simplicio di Cilicia, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*. Testo: Diels H., *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, vol. I: *Libris quattuor priores* (Commentaria in Aristotelem Graeca 9), Berlin, Reimer, 1882; vol. II, *Libris quattuor posteriores*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 10), Berlin, Reimer, 1895.
- Siriano, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Testo: Kroll, W., *Syriani in metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 6.1), Berlin, Reimer, 1902.
- Socrate di Costantinopoli, *Historia ecclesiastica*. Testo e traduzione in francese: Maraval, P., Périchon P., *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I-VII)* (Texte grec par G.C. Hansen), 2 voll., (Sources Chrétiennes 505, 506), Paris, Éditions du Cerf, 2004-2007.
- Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536*. Testo: Schwartz, E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. III: *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536*, Berolini, De Gruyter, 1940 (rist. 1965).
- Teodoreto di Cirro, *Haereticarum fabularum compendium*. Testo: PG 83, coll. 336-556.

- Teodoreto di Cirro, *Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli*. Testo: PG 82, coll. 36-877. Traduzione in italiano: Perretti, P., *Teodoreto di Cirro: Commento alle Lettere di Paolo*, Milano, Paoline Editoriale, 2017.
- Teodoro Anagnostes, *Historia ecclesiastica*, Testo: Hansen, G. C., *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 3), 2<sup>a</sup> ed., Berlin, Akademie, 1995, pp. 96-151.
- Teodoro di Mopsuestia, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* (in catenis). Testo: Staab, K., *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster, Aschendorff, 1933, pp. 113-172.
- Teodoro Bar Konay, *Liber Scholiorum*. Testo: Scher, A., *Liber Scholiorum*, II voll., (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 55, 69), Paris, E. Typographeo Reipublicae, 1910-1912. Traduzione in italiano (parziale): Contini, R., in G. Gnoli (a cura di), *Il manicheismo*. vol. II: *Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2006, pp. 222-228.
- Teofane il Confessore, *Chronographia*. Testo: de Boor, *Theophanis chronographia*, Leipzig, Teubner, 1883.
- Tito di Bostra, *Contra Manichaeos*. Testo: Roman, A., Schmidt, T., Poirier, P.-H., Chrégheur, É., Declerck, J., *Titi Bostrensis Contra Manichaeos Libri IV, Graece et Syriace* (Corpus Christianorum Series Graeca 82), Turnhout, Brepols, 2013. Traduzione in francese: Roman, A., Schmidt, T., Poirier P.-H., *Titus de Bostra. Contre les manichéens* (Corpus Christianorum in Translation 21), Turnhout, Brepols, 2015.
- Timoteo Presbitero, *De receptione haereticorum*. Testo: PG 86/1, coll. 11-74.
- [Zaccaria di Mitilene], *Capita VII contra Manichaeos*. Testo: Richard, M. (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. xxxiii-xxxix. Testo e traduzione in inglese: Lieu, S. N. C., *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary*, in “Jahrbuch für Antike und Christentum”, 26 (1983), pp. 152-218; id., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions of the Graeco Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994; G. Fox, Sheldon, J., Lieu, S. N. C. (a cura di), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 116-125, 194. Traduzione in spagnolo: Bermejo, F., in F. Bermejo, J. Montserrat (a cura di), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 493-502.

## **FONTI SECONDARIE**

- Ackrill, J. L., *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis*, in R. Bambrough, (a cura di), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge, 1965, pp. 121-141.
- Adam, A., *Texte zum Manichäismus*, Berlin, De Gruyter, 1954.
- Allen, P., *Zachariah Scholasticus and the Historia Ecclesiastica of Evagrius Scholasticus*, in “The Journal of Theological Studies”, 31/2 (1980) pp. 471-488.

- Alfaric, P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin I : Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Nourry, 1918.
- Alfaric, P., *Les Écritures manichéennes*, II voll., Paris, E. Nourry, 1918.
- Alpi, F., *Les manichéens et le manichéisme dans les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche (512-518): Observations sur l'HC 123 et sur quelques passages négligés*, in "ARAM Periodical", 16 (2004), pp. 233-243
- Andrae, T., *Mohammed: The Man and His Faith*, Translated by Teophil Menzel, New York – Evanston, Harper & Row, 1960 (*Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, Norstedt, 1918).
- Asmussen, J. P., *Alchasai*, in *Encyclopædia Iranica*, vol. I/8, pp. 824-825, edizione in linea: <https://iranicaonline.org/articles/alchasai-a-sectarian-in-the-early-christian-church-1st-2nd-centuries-a> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).
- Baker-Brian, N. J., *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*, London – New York, T&T Clark, 2011.
- Baker-Brian, N. J., *Putrid Boils and Sores, and Burning Wounds in the Body: The Valorization of Health and Illness in Late Antique Manichaeism*, in "Harvard Theological Review", 109/3 (2016), pp. 422-446.
- Balthussen, H., *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*, London, Duckworth, 2008.
- Bammel, C. P., *Pauline exegesis, Manicheism and philosophy in the early Augustine*, in L. R. Wickham, C. P. Bammel (a cura di), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to Christopher George Stead in Celebration of his Eightieth Birthday 9th April 1993* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 19), Leiden – New York – Köln, Brill, 1993, pp. 1-25.
- Barclay, J., *1 Corinthians*, in J. Muddiman, J. Barton (a cura di), *The Pauline Epistles* (The Oxford Bible commentary), Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 91-125.
- Beatrice, P. F., *Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy*, in "Journal of Early Christian Studies", 3/4 (1995), pp. 403-418.
- Beatrice, P. F., *Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 56), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001.
- Beck, R., *The Anabibazontes in the Manichaean Kephalaia*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 69 (1987), pp. 193-196.
- Becker, A., *The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin*, in J. F. Scott (a cura di), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 29-47.
- BeDuhn, J., *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore – London, The John Hopkins University Press, 2000.
- BeDuhn, J., *The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts in Human Physiology*, in P. A. Mirecki, J. BeDuhn (a cura di), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 5-37.

- BeDuhn, J., *The Leap of the Soul in Manichaeism*, in A. van Tongerloo, L. Cirillo (a cura di), *Il Manicheismo. Nuove Prospettive della Ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Atti: Dipartimento di studi asiatici, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale', Napoli, 2-8 Settembre 2001* (Manichaean Studies 5), Turnhout, Brepols, 2005, pp. 9-26.
- BeDuhn, J., *Biblical Antitheses, Adda, and the Acts of Archelaus*, in J. BeDuhn, P. A. Mirecki (a cura di), *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 61), Leiden – Boston, Brill, 2007, pp. 131-147.
- BeDuhn, J., *Augustine's Manichaean Dilemma, 1: Conversion and Apostasy, 373–388 C.E.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.
- BeDuhn, J., *Augustine's Manichaean Dilemma 2: Making a Catholic "Self", 388-401 C.E.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.
- BeDuhn, J., *Iranian Epic in the Chester Beatty Kephalaia*, in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (a cura di), *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 136-158.
- BeDuhn, J., *Manichaean Biblical Interpretation*, in P. M. Blowers, P. W. Martens (a cura di), *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 399-414.
- BeDuhn, J., *Scripture in Augustine's Early Anti-Manichaean Treatises*, in J. Yates, A. Dupont (a cura di), *The Bible in Christian North Africa, Part I: Commencement to the Confessiones of Augustine (ca. 180 to 400 CE)*, 2020, Berlin – Boston, De Gruyter, 2020, pp. 266-288.
- BeDuhn, J., Mirecki, P. A., *Placing the Acts of Archelaus*, in J. BeDuhn, P. A. Mirecki (a cura di), *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 61), Leiden – Boston, Brill, 2007, pp. 1-23.
- Benko, S., *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, in "Vigiliae Christianae", 21 (1967), pp. 103–119.
- Bennett, B., *The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis* [tesi di dottorato], Dept. of Theology. St. Michael's College / Toronto School of Theology, Univ. of Toronto, 1997.
- Bennett, B., *Didymus the Blind's Knowledge of Manichaeism*, in P. A. Mirecki, J. BeDuhn (a cura di), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 38-67.
- Bennett, B., *Iuxta Unum Latus Erat Terra Tenebrarum: The Division of Primordial Space in Anti-Manichaean Writers' Descriptions of the Manichaean Cosmogony*, in P. A. Mirecki, J. BeDuhn (a cura di), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 68-78.
- Bennett B., *Paul the Persian*, in *The online supplement to the Encyclopaedia Iranica*, 2003: <http://www.iranicaonline.org/articles/paul-the-persian> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).

- Bennett, B., *The Conversation of John the Orthodox with a Manichaean: An Analysis of Its Sources and Its Significance for Manichaean Studies*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 29-44.
- Bennett, B., *Globus Horribilis: The Role of the Bolos in Manichaean Eschatology and Its Polemical Transformation in Augustine Anti-Manichaean Writings*, in J. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 427-440.
- Bennett, B., *The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's First Homily against the Manichaeans: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 19-33.
- Bennett, B., *The Afterlife of Manichaeism in Neoplatonic Education*, in J. van Oort (a cura di), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99), Leiden – Boston, Brill, 2021, pp. 401-431.
- Bennett, B., *The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue*, in B. Roggema, Y. Papadogiannakis (a cura di), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antiquity and Early Islam*, Routledge, in press.
- Bermejo, F., *La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos*, in "Estudios bíblicos", 65/1-2 (2007), pp. 177-202.
- Bermejo, F., *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Madrid, Trotta, 2008.
- Bermejo, F., *El sacrificio del Hijo de Dios en el maniqueísmo (Christiano Manichaica II)*, in "Bandue", 3 (2009), pp. 49-79.
- Bermejo, F., *"I Worship and Glorify": Manichaean Liturgy and Piety in Kellis' Prayer of the Emanations*, in A. DeConick, G. Shaw, J. D. Turner (a cura di), *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature: Essays in Honor of Birger A. Pearson* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 85), Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 249-270.
- Bermejo, F., Montserrat, J. (a cura di), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008.
- Bidez, J., Cumont, F., *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*, II voll., Paris, Les Belles Lettres, 1938 (rist. 2007).
- Blumenthal, H. J., *529 and Its Sequel: What Happened to The Academy?*, in "Byzantion", 48/2 (1978), pp. 369-385.
- Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Bockmuehl, M., *The Son of David and his Mother*, in "The Journal of Theological Studies", 62/2 (2011), pp. 476-493.

- Boter, G., *From Discourses to Handbook: The Encheiridion of Epictetus as a Practical Guide to Life*, in M. Formisano, P. van der Eijk (a cura di), *Knowledge, Text and Practice in Ancient Technical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 163-185.
- Boyce, M., *Sadwēs and Pēsūs*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, 13/4 (1951), pp. 908-915.
- Boys-Stones, G., *Human Autonomy and Divine Revelation in Origen*, in S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (a cura di), *Severan Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 488-499.
- Brinkmann, A., *Die Theosophie des Aristokritos*, in “Rheinisches Museum für Philologie”, 51 (1896), pp. 273-280.
- Buresch, K., *Apollōn Klarios: Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, Teubner, 1889.
- Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* (Publications de l'Université de Paris-X Nanterre. Lettres et Sciences humaines. Série A: Thèses et travaux 23), Paris, Klincksieck, 1974.
- Brittain, C., Brennan, T., *Simplicius: On Epictetus Handbook 1-26*, London, Duckworth, 2002.
- Brock, S., Fitzgerald, B., *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch* (Translated Texts for Historians 59), Liverpool, Liverpool University Press, 2013.
- Burns, D. M., *Gnosis Undomesticated: Archon-Seduction, Demon Sex, and Sodomites in the Paraphrase of Shem (NHC VII,1)*, in “Gnosis: Journal of Gnostic Studies”, 1 (2016), pp. 132-156.
- Burns, J. P., *Romans: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012.
- Bury, J. B., *The Nika Riot*, in “The Journal of Hellenic Studies”, 17 (1897), pp. 92-119.
- Cameron, Al., *The Last Days of the Academy at Athens*, in “Proceedings of the Cambridge Philological Society”, 15 (1969), pp. 7-29.
- Cameron, Al., *La fin de l'Académie*, in P.-M., Schul, P. Hadot (a cura di), *Le néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé dans le cadre des Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1971, pp. 281-290.
- Cameron, Al., *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Cameron, Av., *Agathias on the Sassanians*, in “Dumbarton Oaks Papers”, 23/24 (1969-1970), pp. 67-183.
- Cameron, Av., *Dialoguing in Late Antiquity* (Hellenic Studies 65), Washington DC – Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press, 2014.
- Cameron, Av., *Flights of Fancy: Some Imaginary Debates in Late Antiquity*, in G. Dunn, W. Mayer (a cura di), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 132), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 385-406.



- Carcione, F., *Il "De iis qui ad ecclesiam accedunt" del presbitero constantinopolitano Timoteo. Una nuova proposta di datazione*, in "Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano", 14 (1991), pp. 309-320.
- Cardullo, L. R., *Evil as alogon in the Post-Plotinian Neoplatonism: Again on the Uniqueness of the Principle, between Alexandria and Athens*, in L. R. Cardullo, F. Coniglione (a cura di), *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives*, Sank Augustin, Academia, 2017, pp. 47-63.
- Cardullo, L. R., *Il male come „privazione”. Simplicio e Filopono in difesa della materia*, in "Peitho / Examina Antiqua", 8 (2017), pp. 391-408.
- Cassadio, G., *The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots*, in G. Wiessner, H.-J. Klimkeit (a cura di), *Studia Manichaica II: Internationaler Kongress zum Manichäismus* (Studies in Oriental Religions 23), Wiesbaden, Harrasowitz, 1992, pp. 105-30.
- Caston, V., *Alexander of Aphrodisias on the Soul Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, London, Bristol Classical Press, 2012.
- Cerami, C., *Alexander of Aphrodisias*, in A. Falcon (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston, Brill, 2016, pp. 160-179.
- Chase, M., *Simplicius' on Aristotle Categories 1-4*, Ithaca, Cornell University press, 2003.
- Chiaradonna, R., *L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio*, in "Elenchos", 17 (1996), pp. 55-94.
- Chiaradonna, R., *What is Porphyry's Isagoge?*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", 19 (2008), pp. 1-30.
- Chiaradonna, R., *Porphyry and the Aristotelian Tradition*, in A. Falcon (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston, Brill, 2016, pp. 321-340.
- Chilton, B., *Jesus ben David: reflections on the Davidsohnfrage*, in "Journal for the Study of the New Testament", 4/14 (1982), pp. 88-112.
- Christensen, A., *Le règne du roi Kawadh et le communisme Mazdakite*, Copenhagen, Host & Son, 1925.
- Church, F. F., Stroumsa, G., *Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas*, in "Vigiliae Christianae", 34 (1980), pp. 47-55.
- Cirillo, L., *From Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light*, in A. van Tongerloo, L. Cirillo (a cura di), *Il Manicheismo. Nuove Prospettive della Ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Atti: Dipartimento di studi asiatici, Università degli studi di Napoli 'L'Orientale', Napoli, 2-8 Settembre 2001* (Manichaean Studies 5), Turnhout, Brepols, 2005, pp. 47-53.
- Cirillo, L., *The Mani Logion: "The Purification that Was Spoken About Is that Which Comes Through Gnosis"* (CMC 84, 9-12), in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaean Studies* (Nag Hammadi and Manichaean studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 45-59.

- Clackson, S., Hunter, E., Lieu, S. N. C. (a cura di), *Dictionary of Manichaean Texts I: Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 2), Turnhout, Brepols, 1998.
- Corrigan, K., *Neoplatonism*, in T. Angier (a cura di), *The History of Evil in Antiquity: 200BCE-450CE*, Abingdon, Routledge, 2019.
- Coyle, J. K., *A Clash of Portraits: Contrasts Between Archelaus and Mani in the Acta Archelai*, in J. K. Coyle (a cura di), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 37-47.
- Coyle, J. K., *Biblical Pseudepigrapha among North African Manichaeans*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 71-100.
- Coyle, J. K., *Good Tree, Bad Tree: The Matthean/Lukan Paradigm in Manichaeism and Its Opponents*, in J. K. Coyle (a cura di), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 297-306.
- Coyle, J. K., *Revisiting the Adversary in Augustine's Contra adversarium legis et prophetarum*, in J. K. Coyle (a cura di), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 297-306.
- Crone, P., *Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt*, in "Iran", 29 (1991), pp. 21-42.
- Crone, P., *Zoroastrian Communism*, in "Comparative Studies in Society and History", 36/3 (1994), pp. 447-462.
- Crowley, T. J., *Aristotle's 'So-Called Elements'*, in "Phronesis", 53 (2008), pp. 223-242.
- Crowley, T. J., *"De Generatione et Corruptione" 2.3: Does Aristotle Identify the Contraries as Elements?*, in "The Classical Quarterly", 63/1 (2013), pp. 161-182.
- Cumont, F., *Recherches sur le manichéisme*, vol. I: *La cosmogonie manichéenne, d'après Théodore bar Khôni*, Bruxelles, Lamertin, 1908.
- De Beausobre, I., *Histoire critique de manichée et du manichéisme*, II voll., Amsterdam, J. Frederic Bernard, 1734-1739.
- De Blois, F., Review of *Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934)* by Werner Sundermann, in "Journal of the Royal Asiatic Society", 8/3 (1998), pp. 481-485.
- De Blois, F., *The Manichaean Daily Prayers*, in R. E. Emmerich, W. Sundermann, P. Zieme (a cura di), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 49-54.
- De Blois, F., Sims-Williams, N. (a cura di), *Dictionary of Manichaean Texts II: Texts from Iraq and Iran (Texts in Syriac, Arabic, Persian and Zoroastrian Middle Persian)* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 4), Turnhout, Brepols, 2006.
- De Jonge, M., *Jesus, Son of David and Son of God*, in M. de Jonge (a cura di), *Jewish eschatology, early Christian Christology and the Testaments of the twelve Patriarchs* (Novum Testamentum Supplements 63), Leiden – New York, Brill, 1991, pp. 135-144.

- De Wet, C. L., *John Chrysostom's Exegesis on the Resurrection in 1 Corinthians 15*, in "Neotestamentica", 45/1 (2011), pp. 92-114.
- Decret, F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine : Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Collection des Études augustiniennes Série Antiquité 41), Turnhout, Brepols, 1970.
- Decret, F., *L'Utilisation des Epîtres de Paul chez les Manichéens d'Afrique*, in J. Ries (a cura di), *Le Epistole Paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, pp. 29-83.
- Demetrakopoulos, A., *Ἐκκλησιαστική Βιβλιοθήκη*, vol. 1, Leipzig, Otto Wiegand, 1866.
- Dilley, P., *Also Schrieb Zarathustra? Mani As Interpreter of the 'Law of Zarades'*, in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (a cura di), *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 101-135.
- Dilley, P., *Mani's Wisdom at the Court of the Persian Kings: The Genre and Context of the Chester Beatty Kephalaia*, in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (a cura di), *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 16-51.
- Dillon, J. M., Gerson, L. P., *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2004.
- Drijvers, J. W., *Odes of Solomon and Psalms of Mani: Christians and Manichaeans in Third-Century Syria*, in R. van den Broek, M. J. Vermaseren (a cura di), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, Leiden, Brill, 1981, pp. 117-130.
- Durkin-Meisterernst, D., Morano, E. (a cura di), *Mani's Psalms. Middle Persian, Parthian and Sogdian text in the Turfan Collection* (Berliner Turfantexte 27), Turnhout, Brepols, 2010.
- Durkin-Meisterernst, D., *Ezriq on Manichaeism*, in "Iran and the Caucasus", 16/1 (2012), pp. 1-11.
- Edwards, M., *Providence, Free Will and Predestination in Origen*, in R. Brouwer, E. Vimercati (a cura di), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age* (Ancient Philosophy & Religion 4), Leiden – Boston, Brill, 2020, pp. 293-308.
- Eleuteri, P., Rigo, A., *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia, Il Cardo, 1993.
- Esmailpour, A., *The Role of the Beloved of Lights in the Process of Manichaean Cosmology*, in "Central Asiatic Journal", 50/2 (2006), pp. 233-245.
- Falkenberg, R., *The Old and New Human Being: A Pauline Concept in Manichaean Texts*, in E.-M. Becker, J. Dietrich, B. K. Holm (a cura di), *"What is Human?" Theological Encounters with Anthropology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, pp. 155-168.
- Falkenberg, R., *A Manichaean Reading of the Gospel of Thomas*, in J. van Oort (a cura di), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria*

- Congress and Consultation* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99), Leiden - Boston, 2021, Brill pp. 98-127.
- Ferrari, L. C., *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*, in "Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques", 19/3-4 (1973), pp. 263-276.
- Festugière, A.-J., *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, in "Museum Helveticum", 26/4 (1969), pp. 281-296.
- Fiaccadori, G., *Māsīdis (Giovanni di Nikiou, Chron. XC 54-60)*, in G. Fiaccadori (a cura di), *In partibus Clivus: Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, Napoli, Vivarium, 2006, pp. 113-135.
- Flügel, G., *Mani: Seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, Brockhouse, 1862 (rist. Osnabrück, Biblio Verlag, 1969).
- Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, Cambridge university press, 1972.
- Fox, G., Sheldon, J., e Lieu, S. N. C. (a cura di), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010.
- Franzmann, M., *Jesus in the Manichaean Writings*, London – New York, T & T Clark, 2003.
- Franzmann, M., *Mothers, Virgins and Demons: Reading Beyond the Female Stereotypes in Manichaean Cosmology and Story*, in "Humanities Australia", 1 (2010), pp. 56-63.
- Fröhlich, I., *Giants and Demons*, in M. Goff, L. T. Stuckenbruck, E. Morano (a cura di), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 360), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, pp. 97-114.
- Frede, M., *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2011.
- Fronterotta, F., *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2001.
- Furley, D., *Aristotle the philosopher of nature*, in D. Furley (a cura di), *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London – New York, Routledge, 1999, pp. 9-39.
- Funk, W.-P., *Mani's Account of Other Religions according to the Coptic Synaxeis Codex*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaean Studies* (Nag Hammadi and Manichaean studies 64), Leiden - Boston, Brill, 2009, pp. 115-127.
- Gardner, I., *Manichaean Ritual Practice at Ancient Kellis: A New Understanding of The Meaning and Function of The So-Called Prayer of The Emanations*, in J. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 245-262.

- Gardner, I., “*With a Pure Heart and a Truthful Tongue*”: *The Recovery of the Text of the Manichaean Daily Prayers*, in *Journal of Late Antiquity*, 4/1 (2011), pp. 79–99.
- Gardner, I., *Mani, Augustine and The Vision of God*, in J. van Oort (a cura di), *Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83), Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 73-86.
- Gardner, I., *Once More on Mani’s Epistles and Manichaean Letter-Writing*, in “*Zeitschrift für Antikes Christentum*” 17/2 (2013), pp. 291-314.
- Gardner, I., *Mani’s Last Days*, in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (a cura di), *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 159-208.
- Gardner, I., *The Ten Final Chapters*, in I. Gardner, J. BeDuhn, P. Dilley (a cura di), *Mani at the Court of the Persian Kings: Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 75-97.
- Gardner, I., *The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Gardner, I., Lieu, S. N. C. (a cura di), *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Gardner, I., Rasouli-Narimani, L., *Paṭīg and Pattikios in the Manichaean Sources*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 82-100.
- Gariboldi, A., *La dottrina di Mazdak tra influssi “occidentali” e religioni orientali*, in A. Panaino, A. Piras, P. Ognibene (a cura di), *Studi Iranici Ravennati II* (Indoiranica et Orientalia 14), Milano, Mimesi, 2018, pp. 328-338.
- Gathercole, S., *Named Testimonia to the Gospel of Thomas: An Expanded Inventory and Analysis*, in “*The Harvard Theological Review*”, 105/1 (2011), pp. 53-89.
- Gero, S., *With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity*, in C. W. Hedrick, R. Hodgson (a cura di), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Massachusetts, Hendrickson, 1986, pp. 287-307.
- Gero, S., *Ophite Gnosticism according to Theodore Bar Koni’s Liber Scholiorum*, in J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, G. J. Reinink (a cura di), *Symposium Syriacum IV: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10-12 September, 1984)* (Orientalia Christiana Analecta 229), Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987, pp. 265-274.
- Gerson, L. P., *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2005.
- Gertz, S., Dillon, J., Russell, D., *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius* (Ancient Commentators of Aristotle 99), London, Bristol Classical Press, 2012.

- Giversen, S., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, vol. I: *Kephalaia*, Facsimile Edition (Cahiers d'Orientalisme 14), Genève, Patrick Cramer, 1986.
- Glassé, C., *How We Know the Exact Year the Archegos Left Baghdad*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 129-144.
- Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy* (Hyponmenata 56), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Gnoli, G. (a cura di), *Il manicheismo*, vol. I: *Mani e il manicheismo*, vol. II: *Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, vol. III: *Il mito e la dottrina. I testi manichei dell'Asia centrale e della Cina*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2003-2008.
- Gnoli, G., *Nuovi studi sul Mazdakismo*, in *La Persia e Bisanzio: atti del convegno sul tema, in collaborazione con l'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (Roma, 14-18 ottobre 2002)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, pp. 439-456.
- Golitsis, P., *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin, De Gruyter, 2008.
- Golitsis, P., *On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot*, in “Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science”, 12 (2015), pp. 56-82.
- González, F., *Being as Activity: A Defense of the Importance of Metaphysics 1048B18–35 for Aristotle's Ontology*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 56 (2019), pp. 123-191.
- Gordon Wasson, R., *The Soma of the Rig Veda: What Was It?*, in “Journal of the American Oriental Society”, 91/2 (1971), pp. 169-187.
- Gouillard, J., *Les formules d'abjuration*, in “Travaux et mémoires”, 4 (1970), pp. 185-207.
- Greatrex, G. (a cura di), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Translated by R. R. Phenix and C. B. Horn (with introductory material by S. P. Brock, and W. Witakowski) (Translated Texts for Historians 55), Liverpool, Liverpool University Press, 2011.
- Greatrex, G., *Zacharias, bishop of Mytilene, c. 465–c. 536 CE*, in *Oxford Classical Dictionary*: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.01.0001/acrefore-9780199381135-e-8568> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).
- Griffin, M., *Ammonius and the Alexandrian School*, in A. Falcon (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston, Brill, 2016, pp. 393-406.
- Grypeou, E., „*Das vollkommene Pascha*“. *Gnostische Bibelexegese und Ethik* (Orientalia und Biblica 15), Wiesbaden, Harrassowitz, 2005.
- Grypeou, E., *Dualistic Heresies and Cults in Syriac Sources and the Construction of the Image of the Heretic*, in “The Harp”, 23 (2008), pp. 255-267.
- Guillaumont, A., *Justinien et l'église perse*, in “Dumbarton Oaks Papers”, 23-24 (1969-1970), pp. 39-66.

- Gulácsi, Z., *Mani's Pictures: The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 90), Leiden – Boston, Brill, 2015.
- Gulácsi, Z., *Matching the Three Fragments of the Chinese Manichaean Diagram of the Universe*, in “Studies on the Inner Asian Languages”, 30 (2015), pp. 79-93.
- Gutas, D., *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad*, in “Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East”, 60/2 (1983), pp. 231-267.
- Hadot, I., *Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 51/1 (1969), pp. 31-57.
- Hadot, I., *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996.
- Hadot, I., *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Translated by Michael Chase (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 18), Leiden – Boston, Brill, 2015.
- Hadot, I., *Simplicius the Neoplatonist in Light of Contemporary Research*, With Two Contributions of Philippe Vallat. Translated from the French by Ian Drummond (Academia Philosophical Studies 67), Baden-Baden, Academia, 2020 (*Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines : un bilan critique*, avec deux contributions de Ph. Vallat, Sankt Augustin, Academia, 2014).
- Hagen, C., *The Energeia-Kinesis Distinction and Aristotle's Conception of Praxis*, in “Journal of the History of Philosophy”, 22 (1984), pp. 263-280.
- Halleux, A., *Le "synode néochalcédonien" d'Alexandrette (ca 515) et l'Apologie pour Chalcédoine" de Jean le Grammaire: à propos d'une édition récente*, in “Revue d'histoire ecclésiastique”, 72/3-4 (1977), pp. 593-600.
- Haloun, G., Henning, W. B., *The Compendium of The Doctrines and Styles of The Teaching of Mani, The Buddha of Light*, in “Asia Major”, 3 (1952), pp. 184-212.
- Harrak, A., *Anti-Manichaean propaganda in Syriac literature*, in “Journal of Eastern Christian Studies”, 56 (2004), pp. 49-67.
- Harrington, D. J., “*Jesus, the Son of David, the Son of Abraham ...*”; *Christology and Second Temple Judaism*, in “Irish Theological Quarterly”, 57/3 (1991), pp. 185-195.
- Harrison, G., BeDuhn, J., *The Authenticity and Doctrine of (Ps.?) Mani's Letter to Menoch*, in P. A. Mirecki, J. BeDuhn (a cura di), *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 50), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 128-172.
- Henning, W. B., *The Book of the Giants*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, 11/1 (1943), pp. 52–74.
- Henning, W. B., *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, 12/2 (1948), pp. 306-318.
- Henrichs, A., Koenen, L., *Ein Griechischer Mani-Codex (P. Colon. Inv. Nr. 4780)*, in “Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik”, 5 (1970), pp. 97-216.

- Henrichs, A., *Thou Shalt not Kill a Tree. Greek: Manichaeism and Indian Tales*, in “The Bulletin of the American Society of Papyrologists”, 16/1-2 (1979), pp. 85-108.
- Henrichs, A., *Literary Criticism of the Cologne Mani Codex*, in B. Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 2: *Sethian Gnosticism* (Studies in The History of Religions 41), Leiden, Brill, 1981, pp. 723-733.
- Hill, C. G. *Romans*, in J. Muddiman, J. Barton (a cura di), *The Pauline Epistles* (The Oxford Bible commentary), Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 57-90.
- Horn, C., *The Unity of the World-order According to Metaphysics A 10*, in C. Horn (a cura di), *Aristotle's "Metaphysics" Lambda: New Essays*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2016, pp. 269-294.
- Hunter, E., *Syriac Sources and Manichaeism: A Four Hundred Year Trajectory*, in J. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 291-300.
- Jackson, A. V. Williams, *A Sketch of the Manichaean Doctrine concerning the Future Life*, in “Journal of the American Oriental Society”, 50/3 (1930), pp. 177-198.
- Jarry, J., *Hérésies et factions à Constantinople du Ve au VIIe siècle*, in “Syria” 37/3-4 (1960), pp. 348-371.
- Jarry, J., *Hérésies et factions dans l'empire byzantin du IVe au VIIe Siècle*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1968.
- Johnston, S., *Une nouvelle traduction de la Paraphrase de Sem*, in “Laval théologique et philosophique”, 68/3 (2012), pp. 701-706.
- Judson, L. (a cura di), *Metaphysics Book A* (Clarendon Aristotle Series), Oxford, Clarendon Press, 2019.
- Kaestli, J.-D., *L'utilisation des actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme*, in M. Krause (a cura di), *Gnosis and Gnosticism: Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 8th-13th 1975* (Nag Hammadi Studies 3), Leiden, Brill, 1977, pp. 107-116.
- Karamanolis, G., *Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle*, in “Bulletin of the Institute of Classical Studies”, 47, issue Supplement 83 (2004), pp. 97-120.
- Karamanolis, G., *Early Christian Philosophers on Free Will*, in R. Brouwer, E. Vimercati (a cura di), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age* (Ancient Philosophy & Religion 4), Leiden – Boston, Brill, 2020, pp. 210-230.
- Karlin-Hayter, P., *Les Akta dia Kalapodion. Le contexte religieux et politique*, in “Byzantion”, 43 (1973), pp. 84-107.
- Karlin-Hayter, P., *Factions, Riots and Acclamations*, in P. Karlin-Hayter (a cura di), *Studies in Byzantine Political History*, London, Variorum Reprints, 1981, n° III.
- Kazhdan, A. P., *John of Caesarea*, in A. P. Kazhdan (a cura di), *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1063.



- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London, Adam & Charles Black, 1968.
- Kessler, K., *Mani: Forschungen über die Manichäische Religion: ein Beitrag zur vergleichenden religionsgeschichte des Orients. I. Bd., Voruntersuchungen und Quellen*, Berlin, Reimer – de Gruyter, 1889.
- Kiefer, R., *John*, in J. Muddiman, J. Barton (a cura di), *The Gospels* (The Oxford Bible Commentary), Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 186-242.
- Klein, W., *Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo*, in “Oriens Christianus”, 74 (1990), pp. 234-244.
- Klein, W., *Die Argumentation in den griechischchristlichen Antimanichaica* (Studies in Oriental Religions 19), Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
- Klein, W., *The Epic Buddhacarita by Āśvaghosa and Its Significance for the ‘Life of Mani’*, in A. van Tongerloo, L. Cirillo (a cura di), *Il Manicheismo. Nuove Prospettive della Ricerca. Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo, Atti: Dipartimento di studi asiatici, Università degli studi di Napoli ‘L’Orientale’, Napoli, 2-8 Settembre 2001* (Manichaean Studies 5), Turnhout, Brepols, 2005, pp. 223-232.
- Klíma, O., *Manis Zeit und Leben*, Prague, Wissenschaften, 1962.
- Klimkeit, H.-J., *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*, Opladen, Westdeutscher, 1989.
- Klimkeit, H.-J., *Gnosis on the Silk Road. Gnostic texts from Central Asia*, San Francisco, Harper, 1993.
- Koenen, L., *Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex*, in “Illinois Classical Studies”, 3 (1978), pp. 154-195.
- Koenen, L., *From Baptism to Gnosis of Manichaeism*, in B. Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference of Gnosticism at Yale University, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 2: *Sethian Gnosticism* (Studies in The History of Religions 41), Leiden, Brill, 1981, pp. 734-756.
- Koenen, L., *How Dualistic is Mani's Dualism?*, in L. Cirillo (a cura di), *Codex Manichaicus Coloniensis II: Atti del Secondo Simposio Internazionale, Cosenza 27-28 maggio 1988*, Cosenza, Marra Editore, 1990, pp. 1-34.
- Kósa, G., *The Sun, the Moon and Paradise: An Interpretation of the Upper Section of the Chinese Manichaean Cosmology Painting*, in “Journal of Inner Asian Art and Archaeology”, 6 (2011), pp. 179-203.
- Kósa, G., *Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting*, in M. Knüppel, L. Cirillo (a cura di), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, pp. 39-64.
- Kósa, G., *Translating the Eikōn: Some Considerations on the Relation of the Chinese Cosmology Painting to the Eikōn*, in J. P. Laut, K. Röhrborn (a cura di), *Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten. Vorträge des Gottinger Symposiums vom 29./30. September 2011*, Berlin, De Gruyter, 2014, pp. 49-84.

- Kósa, G., *Two Manichaean Judgment Scenes—MIK III 4959 V and the Yamato Bunkakan Sandōzu Painting*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 196-227.
- Kósa, G., *Adamas of Light in The Cosmology Painting*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 118-129.
- Kósa, G., *Who is the King of Honour and What Does He Do? Gleanings from the New Chinese Manichaean Sources*, in Team „Turfanforschung“ (a cura di), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 259-272.
- Kovacs, J. L., *I Corinthians: Interpreted by Early Christian Medieval Commentators*, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (UK), Eerdmans Publishing Co., 2005.
- Krausmüller, D., *Theology and Philosophy in the Late Patristic Discourse: Pure Existence, Qualified Existence, and the Arbor Porphyriana*, in E. Anagnostou-Laoutides, K. Parry (a cura di), *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy* (Texts and Studies in Eastern Christianity 18), Leiden – Boston, Brill, 2020, pp. 150-173.
- Kugener, M.-A., Cumont, F., *Recherches sur le Manichéisme*, vol. II: *Extract de la CXXIIIe Homélie de Sévère d'Antioche*, Bruxelles, Lamertin, 1912, pp. 83-172.
- Labourt, J., *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide, 224-632*, Paris, V. Lecoffre, 1904.
- Lane Fox, R., *Harran, the Sabians and the Late Platonist “Movers”*, in A. B. Smith (a cura di), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 231-244.
- Lang, H. S., *Aristotle on Sensible Objects: Sensible Thing and Body*, in C. Baracchi (a cura di), *The Bloomsbury Companion of Aristotle*, London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury, 2014, pp. 59-74.
- Le Boulluec, A., *Mani déguisé en monophysite*, in A. van den Kerchove, L. G. Soares Santoprete (a cura di), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses 176), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 333-348.
- Leurini, C., *Per una storia degli studi sull'ecclesiologia manichea*, in C. G. Cereti, B. Melasecchi, F. Vajfdar (a cura di), *Orientalia romana 7: Varia iranica*, Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2004, pp. 137-181.
- Leurini, C., *The Manichaean Church between Earth and Paradise*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaean Studies* (Nag Hammadi and Manichaean studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 169-177.
- Leurini, C., *The Manichaean Church. An Essay Mainly Based on the Texts from Central Asia* (Orientale Roma 1), Roma, Scienze e Lettere ISMEO, 2013.

- Lieu, S. N. C., *Precept and Practice in Manichaean Monasticism*, in “The Journal of Theological Studies”, 32/1 (1981), pp. 153-173.
- Lieu, S. N. C., *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary*, in “Jahrbuch für Antike und Christentum”, 26 (1983), pp. 152-218.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2<sup>a</sup> ed. riv., Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Central Asia and China* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 45), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1998.
- Lieu, S. N. C., Sheldon, J., *Simplicius on Manichaean Cosmogony*, in J. van der Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *‘In Search of Truth’: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 217-228.
- Lim, R., *Unity and Diversity Among Western Manichaeans: A Reconsideration of Mani’s Sancta Ecclesia*, in “Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques”, 35/2 (1989), pp. 231-250.
- Lim, R., *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1995.
- Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Lloyd, G. E. R., *The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy*, in “The Journal of Hellenic Studies”, 84 (1964), pp. 92-106.
- Luna, C., Review of *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* by R. Thiel, in “Mnemosyne”, 54/4 (2001), pp. 482-504.
- Lynch, J. P., *Aristotle’s School: A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1972.
- Maas, M., *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis* (Studies und Texte zu Antike und Christentum 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Maas, M., *Barbarians: Problems and Approaches*, in S. Fitzgerald Johnson (a cura di), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 60-90.
- Maas, P., *Metrische Akklamationen der Byzantiner*, in “Byzantinische Zeitschrift”, 21/1 (1912), pp. 28-51.
- MacKenzie, D. N., *Mani’s Šābuhragān*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, 42/3 (1979), pp. 500-534.
- Mai, A., *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847, pp. 80-91.
- Magris, A., *Free Will According to the Gnostics*, in R. Brouwer, E. Vimercati (a cura di), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early*

- Imperial Age* (Ancient Philosophy & Religion 4), Leiden – Boston, Brill, 2020, pp. 174-195.
- Mainoldi, E. S., *Dietro 'Dionigi l'Aeropagita. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiaca' (Institutiones 6)*, Roma, Città Nuova, 2018.
- Makin, S., *Aristotle. Metaphysics Book Θ: Translated with an Introduction and Commentary* (Clarendon Aristotle Series), Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Mango, C., Scott, R. (a cura di), *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Matsangou, R., *Real and Imagined Manichaeans in Greek Patristic Anti-manichaica (4<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> Centuries)*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 159-170.
- Matsangou, R., *Strategius' Assignment: an inquiry into Manichaeism and the Manichaean churches of the Roman East, during the 4th century*, in Team „Turfanforschung“ (a cura di), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 395-408.
- May, G., *Creatio ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, Translated by A. S. Worrall, London – New York, T & T Clark International, 1994.
- Mercati, G., *Per la vita e gli scritti di 'Paolo il Persiano.' Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano*, in G. Mercati (a cura di), *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e Testi 5), Roma, Tipografica Vaticana, 1901, pp. 180-206.
- Merkelbach, R., *Manichaica 1-3*, in “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 56 (1984), pp. 45-53.
- Merkelbach, R., *Manichaica 5-6*, in “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 58 (1985), pp. 55-58.
- Mgaloblishvili, T., Rapp, S., *Manichaeism in Late Antique Georgia?*, in J. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 269-290.
- Milik, J. T., *Turfan et Qumran: Livre des Géants juif et manichéen*, in J. Gert, H.-W. Kuhn, H. Stegeman (a cura di), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in Seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, pp. 111-127.
- Milik, J. T. (a cura di), *The books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, With the Collaboration of Matthew Black, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Mimouni, S. C., *Les baptistes du Codex manichéen de Cologne sont-ils des elkasaites ?* (Judaïsme ancien et origines du christianisme 20), Turnhout, Brepols, 2020.
- Minale, V. M., *Alcune riflessioni sulla ricezione della legislazione antimanichea in epoca bizantina e sulla sua applicazione, con un accenno a un'ipotesi di ricerca*, in “Revue Internationale des droits de l'Antiquité” 57 (2010), pp. 523-561.

- Minale, V. M., *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino: genesi di un'eresia*, Napoli, Jovene, 2013.
- Minale, V. M., *Costantino, Strategio Musoniano e i Manichei: ancora su Amm. Marc. Res Gestae 15.13.2*, in S. Randazzo (a cura di), *Religione e diritto romano: la coerenza del rito*, Lecce, Libellula, 2014, pp. 333-356.
- Minale, V. M., *Diritto bizantino ed eresia manichea: alcune riflessioni su sch. 3 ad Bas. 21.1.45*, in "IVRIS ANTIQVI HISTORIA", 7 (2015), pp. 129-152.
- Mirecki, P. A., *The Coptic Manichaean Synaxeis Codex: Codicology and Intertextuality*, in H. Preissler, H. Seiwert (a cura di), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, Diagonal, 1994, pp. 199-207.
- Moiseeva, E., *Genesis as a Hidden Source of Manichaeism*, in "Scrinium", 3 (2017), pp. 199-212.
- Moiseeva, E., *The Old Testament in Fourth-Century Christian-Manichaean Polemic*, in "Journal of Late Antiquity", 11/2 (2018), pp. 274-297.
- Morano, E., *New Research on Mani's Book of Giants*, in Z. Özertural, J. Wilkens (a cura di), *Der östliche Manichäismus: Gattungs und Werksgeschichte, Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4/5, März 2010*, Berlin, De Gruyter, 2011, pp. 101-112.
- Morano, E., *Manichaean Sogdian Cosmogonical Texts in Manichaean Script*, in C. Hao (a cura di), *Competing Narratives between Nomadic People and their Sedentary Neighbours: Papers of the 7th International Conference on the Medieval History of the Eurasian Steppe Nov. 9–12, 2018 Shanghai University, China*, Szeged, University of Szeged, 2019, pp. 195-214.
- Mussies, G., *Parallels to Matthew's Version of the Pedigree of Jesus*, in "Novum Testamentum", 28/1 (1986), pp. 32-47.
- Nagel, P., Richter, S., *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien von Alexander Böhlig†* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 80), Leiden – Boston, Brill, 2012.
- Nöldeke, T., *Bibliographische Anzeigen: Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients von Konrad Kessler. 1. Band. Voruntersuchungen und Quellen. Berlin 1889 (XXVIII und 407 S. 8°)*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 43 (1889), pp. 535-549.
- O'Brien, D., *Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil*, in "The Downside Review", 87 (1969), pp. 68-110.
- O'Meara, D., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- O'Meara, D. J., *The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions*, in M. Disxaut, J. Dillon (a cura di), *Agonistes. Essays on Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 179-185.
- O'Meara, D. J., *Explaining Evil in Justinian's Reign: Simplicius and Procopius*, in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (a cura di), *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg, Winter, 2016, pp. 279-290.

- Ogden, C. J., *The 1468 Years of the World-Conflagration in Manichaeism*, in *Dr. Modi Memorial Volume. Papers on Indo-Iranian and Other Subjects written by Several Scholars in Honour of Jivanji Jamshedij Modi*, Bombay, The Fort Printing Press, 1930, pp. 102-105.
- Oltean, D., *East Syrian Networks in Constantinople Mar Aba, Paul the Persian, and the sleepless monks*, in “Journal of early Christian studies: Journal of the North American Patristic Society”, 29/2 (2021), pp. 237-260.
- Opsomer, J., *Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7)*, in “Phronesis”, 46/2 (2001), pp. 154-188.
- Opsomer, J., *Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An Ancient Debate continued*, in “Quaestio”, 7 (2007), pp. 165-189.
- Opsomer, J., Steel, C., *Proclus: On the Existence of Evils*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- Panaino, A., *Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo*, in L. Cirillo, A. van Tongerlo (a cura di), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico". Arcavacata di Rende, Amantea 31 Agosto–5 Settembre 1993* (Manichaean Studies 3), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 249-295.
- Panaino, A., *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandeismo* (Serie Orientale Roma LXXIX), Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Roma, 1998.
- Panaino, A., *Sadwēs, Anāhīd and the Manichaean Maiden of Light*, in Z. Özertural, J. Wilkens (a cura di), *Der östliche Manichäismus: Gattungs und Werksgeschichte, Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*, Berlin - Boston, De Gruyter, 2011, pp. 121-132.
- Panaino, A., *The World's Conflagration and the Manichaean "Great Fire" of 1468 Years*, in É. Pirart, (a cura di), *Etudes de linguistique iranienne in memoriam Xavier Tremblay* (Acta Iranica 57), Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2015, pp. 221-240.
- Panaino, A., *The End of Time and the 'Laws of Zoroaster': A Zoroastrian Doctrine in the Manichaean Reception*, in F. Calzolaio, E. Petrocchi, M. Valisano, A. Zuban (a cura di), *In limine: esplorazioni attorno all'idea di confine* (Studi e ricerche 9), Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2017, pp. 61-68.
- Panaino, A., *Origenism and Manichaeism through the Lens of a Mazdakite Distortion*, in C. Barbati, V. Berti (a cura di), *Iranianate and Syriac Christianity in Late Antiquity and the Early Islamic Period*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2021, pp. 367-384.
- Pedersen, N. A., *Early Manichaean Christology, Primarily in Western Sources*, in P. Bryder (a cura di), *Manichaean studies: Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9 1987* (Lund studies in African and Asian Religions 1), Lund, Plus Ultra, 1988, pp. 157-190.
- Pedersen, N. A., *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos: The Work's Sources, Aims, and Relation to its Contemporary Theology* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 56), Leiden – Boston, Brill, 2004.

- Pedersen, N. A., *The Veil and Revelation of The Father of Greatness*, in J. van der Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 229-234.
- Pedersen, N. A., *The Term μυστήριον in Coptic-Manichaean Texts*, in C. H. Bull, L. Lied, J. D. Turner (a cura di), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices: Studies for Einar Thomassen at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 79), Leiden – Boston, Brill, 2012, pp. 133-143.
- Pedersen, N. A., *Observations on The Book of Giants from Coptic and Syriac Sources*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 185-202.
- Pedersen, N. A., *Pelagius against the Manichaeans: Real Opponents or Clichéd Heresiology?*, in J. van Oort (a cura di), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*, Leiden – Boston, Brill, 2021, pp. 324-350.
- Pedersen, N. A., Falkenberg, R., Larsen, J. M., Leurini, C., *The Old Testament in Manichaean Tradition* (Corpus Fontium Manichaeorum, Biblia Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017.
- Pedersen, N. A., Falkenberg, R., Larsen, J. M., Leurini, C., *The New Testament Gospels in Manichaean Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, Bactrian, New Persian, and Arabic* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Biblia Manichaica 2), Turnhout, Brepols, 2020.
- Pedersen, N. A., Larsen, J. M. (a cura di), *Manichaean Texts in Syriac: First Editions, New Editions and Studies* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Syriaca 1), Turnhout, Brepols, 2013.
- Pettipiece, T., *The Faces of the Father: "Pentadization" in the Manichaean "Kephalaia" (Chapter 21)*, in "Vigiliae Christianae", 61/4 (2007), pp. 470-477.
- Pettipiece, T., *Pentadic Redaction in the Manichaean Kephalaia* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 66), Leiden – Boston, Brill, 2009.
- Pettipiece, T., *The Buddha in Early Christian Literature* in "Millenium", 6 (2009), pp. 133-143.
- Pettipiece, T., *Towards a Manichaean Reading of the Nag Hammadi Codices*, in "Journal of the Canadian Society for Coptic Studies", 3/1 (2012), pp. 43-54.
- Pettipiece, T., *Many Faced Gods: Triadic (Proto-)Structure and Divine Androgyny in Early Manichaean Cosmogony*, in "Open Theology", 1 (2015), pp. 245-254.
- Piras, A., *Persiano, mago e guerriero. Note sulla caratterizzazione di Mani e dei manichei nelle fonti greco-latine del IV secolo*, in "Electrum", 24 (2017), pp. 223-235.
- Piras, A., *"Signore della casa" e "Capocarovana". Spazi abitativi e spazi itineranti nel manicheismo*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 85/1 (2019), pp. 189-201.

- Pitra, J.-B., *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, vol. V, Paris, Roger and Chernowitz, 1888.
- Poirier, P.-H., *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire* (Homo Religiosus 21), 2<sup>a</sup> ed. riv., Brepols, Turnhout, 2021.
- Poirier, P.-H., Pettipiece, T., *Biblical and Manichaean Citations in Titus of Bostra's Against the Manichaeans: An Annotated Inventory* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 78), Turnhout, Brepols, 2017.
- Poupon, G. H., *L'origine africaine des Actus Vercellenses*, in J. N. Bremmer (a cura di), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism* (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 3), Leuven, Peeters, 1998, pp. 192-199.
- Perczel, I., *A Philosophical Myth in the Service of Christian Apologetics? Manichees and Origenists in the Sixth Century*, in Y. Schwartz, K. Volkhard (a cura di), *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 205-236.
- Puech, H.-C., *Le Manichéisme, Son fondateur, Sa doctrine*, Paris, Civilisation du sud, 1949.
- Rault, L., *L'Hymnaire manichéen chinois Xiabuzan à l'usage des Auditeurs. Un manuscrit trouvé à Dunhuang, traduit, commenté et annoté* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 94), Leiden – Boston, Brill, 2018.
- Reck, C., *A Sogdian Version of Mani's Letter of the Seal*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism, Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism Organized by the International Association of Manichaean Studies* (Nag Hammadi and Manichaean studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 225-239.
- Rabello, M., *Giustiniano, Ebrei e Samaritani, alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, vol. 1, Milano, Giuffrè, 1987.
- Reeves, J. C., *Jewish Lore in Manichean Cosmogony: Studies in the "Book of Giants" Traditions* (Monographs of the Hebrew Union College 14), Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1992.
- Reeves, J. C., *Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library*, in J. C. Reeves (a cura di), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta, Scholars Press, 1994, pp. 173-203.
- Reeves, J. C., *Heralds of that Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996.
- Reeves, J. C., *Manichaean Citations from the Prose Refutations of Ephrem*, in J. BeDuhn, P. A. Mirecki (a cura di), *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 43), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997, pp. 217-288.
- Reeves, J. C., *Manichaeans as Ahl al-Kitab: A Study in Manichaean Scripturalism*, in B. H. Reynolds, A. Lange, E. M. Meyers, R. Styners (a cura di), *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 249-265.



- Reeves, J. C., *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Sheffield – Oakville, Equinox, 2011.
- Reeves, J. C., *Further Textual Evidence Pertaining to the Enigmatic 'Mani-Citations' of Severus of Antioch*, in “Open Theology”, 1 (2015), pp. 436–444.
- Richard, M. (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977.
- Richter, S., *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des Koptische-manichäischen Psalmenbuches* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 5), Altenberge, Oros, 1994.
- Richter, S., *Christology in the Coptic Manichaean Sources*, in “Bulletin de la Société d'Archéologie Copte”, 35 (1996), pp. 117-128.
- Ries, J., *La fête de Bêma dans l'Église de Mani*, in “Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques”, 22 (1976), pp. 218-233.
- Ries, J., *Baraiès le Didascale dans le Codex Mani. Nature, structure et valeur de son témoignage sur Mani et sa doctrine*, in L. Cirillo, A. van Tongerloo (a cura di), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico". Arcavacata di Rende, Amantea 31 Agosto–5 Settembre 1993* (Manichaean Studies 3), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 305-311.
- Riggi, C., *Epifanio contro Mani: revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio, haer. 66*, Roma, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, 1967.
- Rigoglio, A., *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2019.
- Robinson, J. M., *The Manichaean Codices of Medinet Madi*, Eugene (OR), Cascade Books, 2013.
- Roman, A., Schmidt, T., Poirier, P.-H., Chrégheur, É., Declerck, J., *Titi Bostrensis Contra Manichaeos Libri IV, Graece et Syriace* (Corpus Christianorum Series Graeca 82), Turnhout, Brepols, 2013.
- Römer, C., *Die manichäische Kirchenorganisation nach dem Kölner Mani-Kodex*, in G. Wiessner, H.-J. Klimkeit (a cura di), *Studia Manichaica II: Internationaler Kongress zum Manichäismus 6.- 10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, pp. 181-188.
- Rose, E., *Die Manichäische Christologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979.
- Ruani, F., *Le manichéisme vu par Ephraïm le Syrien: analyse d'une réfutation doctrinale* [tesi di dottorato], Paris – Roma, École Pratique des Hautes Études – Università degli studi La Sapienza, 2012.
- Ruani, F., *Mystery Cults and Syriac Heresiology: A Fruitful Polemical Association?*, in “Religion in the Roman Empire”, 4/3 (2018), pp. 331-352.
- Russell, J. R., *'The Mother of All Heresies': A Late Medieval Text on the Yuškaparik*, in “Revue des Études Armeniennes”, 24 (1993), pp. 273-293.
- Russell, J. R., *A Manichaean Apostolic Mission to Armenia?*, in N. Sims-Williams (a cura di), *Proceedings of the third European Conference of Iranian Studies 1, held in Cambridge, 11<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup>, 1995*, Wiesbaden, Reichert, 1998, pp. 21-26.

- Russell, J. M., *The Epic of The Pearl*, in “Revue des Études Arméniennes”, 28 (2001-2002), pp. 29-100.
- Salles, R., *Epictetus on What Is in Our Power: Modal versus Epistemic Conceptions*, in R. Brouwer, E. Vimercati (a cura di), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age* (Ancient Philosophy & Religion 4), Leiden – Boston, Brill, 2020, pp. 49-63.
- Säve-Soderbergh, T., *Studies in the Manichaean Psalm-Book: Prosody and Mandaean Parallels*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1949.
- Schmidt, C., Polotsky, H. J., Ibscher, H., *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Berlin, Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter, 1933.
- Schwartz, M., *Qumran, Turfan, Arabic Magic, and Noah's Name*, in R. Gyselen (a cura di), *Charmes et sortilèges, magie et magiciens* (Res Orientales XIV), Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 2002, pp. 231-238.
- Schwartz, M., *From Healer to Hylē: Levantine Iconography as Manichean Mythology*, in “Journal of Inner Asian Art and Archaeology”, 1 (2006), pp. 145-147.
- Shapira, D., *Manichaios, Jywndg Gryw and Other Manichaean Terms and Titles*, in S. Shaked, A. Netzer (a cura di), *Irano-Judaica IV: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1999, pp. 122-150.
- Scopello, M., *Simon le Mage prototype de Mani selon les Acta Archelai*, in “Revue de la Société Ernest Renan”, 37 (1989), pp. 67-79.
- Scopello, M., *Hégémonius, les Acta Archelai et l'histoire de la controverse antimanichéenne en Occident*, in R. E. Emmerich, W. Sundermann, P. Zieme (a cura di), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 528-545.
- Scopello, M., *Persica adversaria nobis gens : controverse et propagande anti-manichéennes d'après les Acta Archelai*, in “Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, 152/2 (2008), pp. 929-950.
- Scopello, M., *Pièges et filets dans les écrits gnostiques de Nag Hammadi et la littérature manichéenne du Fayoum*, in “Travaux et Mémoires”, 18 (2014), pp. 589-610.
- Scopello, M., *Autour des Carrhes : quelques témoignages chrétiens entre souvenirs bibliques et realia*, in “Semitica et Classica”, 12 (2019), pp. 129-143.
- Scopello, M., *Trois témoignages polémiques sur l'engagement des femmes dans la diffusion de la religion de Mani. Analyse historique et lexicale*, in M. Scopello (a cura di), in collaborazione con M. Franzmann, *Women in Western and Eastern Manichaeism*, Leiden – Boston, Brill, 2022, pp. 21-52, *in press*.
- Seston, W., *L'Égypte manichéenne*, in “Chronique d'Égypte”, 14 (1939), pp. 362-372.
- Sfameni Gasparro, G., *Addas-Adimantus unus ex discipuli Manichaei: For the History of Manichaeism in the West*, in R. E. Emmerich, W. Sundermann, P. Zieme (a cura di), *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 546-559.
- Shokri-Foumeshi, M., *Mani's Living Gospel and The Ewangeljōnīg Hymns: Edition, Reconstruction and Commentary with a Codicological and Textological Approach Based on Manichaean Turfan Fragments in the Berlin Collection*, Qom, University of Religions and Denominations Press, 2015.
- Shokri-Foumeshi, M., *New Light on the Coptic Manichaean Synaxeis: A Codicological and Textological Survey (With Two Appendices)*, in “Iranian Heritage”, 1 (2016), pp. 120-144.

- Skaerjvø, P. O., *The Manichean Polemical Hymns in M 28 I: A Review Article*, in “Bulletin of the Asia Institute”, 9 (1995), pp. 239-255.
- Smagina, E., *The Manichaeon Cosmogonical Myth as a “Re-Written Bible”*, in J. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *In Search of Truth’: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaeon Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 201-216.
- Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook*, vol. 1: *Psychology (with Ethics and Religion)*; vol. 2: *Physics*, London, Duckworth, 2004-2006.
- Speyer, W., Opelt, I., ‘Barbar’ (*Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum [RAC]*), in “Jahrbuch für Antike und Christentum”, 10 (1967), pp. 251-291.
- Staab, K., *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Münster, Aschendorff, 1933.
- Stanton, G. N., *Galatians*, in J. Muddiman, J. Barton (a cura di), *The Pauline Epistles* (The Oxford Bible commentary), Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 151-169.
- Stein E., *Histoire du Bas-Empire*, vol. II: *De la disparition de l’ Empire d’Occident à la mort de Justinien (476-565)*, publié par Jean-Remy Palanque, Paris – Bruxelles – Amsterdam, Desclée de Brouwer, 1949.
- Stein, M., *Manichaica Latina*, Bd 1: *Epistula ad Menoch* (Papyrologica Coloniensia, 27,1), Opladen, Verlag für Sozialwissenschaften, 1988.
- Stroumsa, G., *Monachisme et Marranisme chez les Manichéens d’Egypte*, in “Numen”, 29/2 (1982), pp. 184-201.
- Stroumsa, G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies 24), Leiden, Brill, 1984.
- Stroumsa, G., *Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine*, in *Studia Patristica XVII.1. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, Kalamazoo, Cistercian, 1985, pp. 273-278.
- Stroumsa, G., *Purification and its Discontents: Mani’s Rejection of Baptism*, in J. Assmann, G. Stroumsa (a cura di), *Transformations of The Inner Self in Ancient Religions* (Studies in The History of Religions 83), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999, p. 405-420.
- Stroumsa, G., *Christ’s Laughter: Docetic Origins Reconsidered*, in “Journal of Early Christian Studies”, 12/3 (2004), pp. 267-288.
- Stroumsa, S., Stroumsa, G., *Aspects of Anti-Manichaeon Polemics in Late Antiquity and under Early Islam*, in “The Harvard Theological Review”, 81/1 (1988), pp. 37-58.
- Stuckenbruck, L. T., *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation and Commentary* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 63) Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- Sundermann, W. *Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur*, Berlin, Akademie, 1968.
- Sundermann, W., *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II*, in “Altorientalische Forschungen”, 13/1-2 (1986), pp. 239-317.

- Sundermann, W., *Bēma*, in *Encyclopædia Iranica*, vol. IV/2, pp. 136-137, edizione in linea: <https://iranicaonline.org/articles/bema-festival-manicheans> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).
- Sundermann, W., *Manichæan Traditions on the Date of the Historical Buddha*, in H. Bechert (a cura di), *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha I*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 426-438.
- Sundermann, W., *Christianity v. Christ in Manichæism*, in *Encyclopædia Iranica*, vol. V/5, pp. 335-339, edizione in linea: <https://www.iranicaonline.org/articles/christianity-v> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).
- Sundermann, W., *A Manichæan View on the Resurrection of the Body*, in "Bulletin of the Asia Institute", 10 (1996), pp. 187-194.
- Sundermann, W., *Manichæism v. Missionary Activity and Technique*, in *Encyclopædia Iranica, online edition*, 2009: <https://iranicaonline.org/articles/manicheism-iv-missionary-activity-and-technique-> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).
- Tannery, P., *Sur la période finale de la philosophie grecque*, in "Revue philosophique", 42 (1896), pp. 266-287.
- Tardieu, M., *prātā et ād'ur chez les Manichéens*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 130/2 (1980), pp. 340-341.
- Tardieu, M., *Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān*, in "Journal Asiatique", 274/1-2 (1986), pp. 1-44.
- Tardieu, M., *Les paysages reliques : routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 94), Louvain – Paris, Peeters, 1990.
- Tardieu, M., *Manichæism*, Translated from the French by M. B. DeBevoise, Introduction by Paul Mirecki, Chicago, University of Illinois Press, 2008 (*Le Manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981).
- Teixidor, J., *L'introduction au De interpretatione chez Proba et Paul le Perse*, in R. Lavenant (a cura di), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1998, pp. 293-301.
- Theodorou, C., *The Concept of Body and the Body of Christ in the Manichæan Coptic Psalm-Book*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichæan Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichæan Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 338-358.
- Theodorou, C., *Heavenly Garment and Christology in Western Manichæan Sources*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichæism East and West* (Corpus Fontium Manichæorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 232-241.
- Thomas, D., Roggema, B. (a cura di), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 1 (History of Christian-Muslim Relations 11), Leiden – Boston, Brill, 2009.

- Tigchelaar, E., *Baraies on Mani's Rapture, Paul and the Antediluvian Apostles*, in A. Hilhorst, G. H. van Kooten (a cura di), *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* (Ancient Judaism and Early Christianity 59), Leiden – Boston, Brill, 2005, pp. 429-441.
- Toda, S., *Some Observations on Greek Words in Coptic Manichaean Texts*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 242-248.
- Torchia, N. J., *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond* (Theology and Religion 205), New York – Washington D. C. – Boston – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Vienna – Paris, Peter Lang, 1999.
- Tröger, K. W., *Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten*, in “Kairos”, 19 (1977), pp. 45-52.
- Tsui Chi, *Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan: "The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns"*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, 11/1 (1943), pp. 174-219.
- Tubach, J., *Nochmals Addas-Adeimantos*, in “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 106 (1995), pp. 170-174.
- Tubach, J., Zakeri, M., *Mani's Name*, in J. van Oort, O. Wemelinger, G. Wurst (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 272-286.
- Turner, J. D., *The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition*, in M. Scopello (a cura di), *The Gospel of Judas in Context: Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 62), Leiden – Boston, Brill, 2008, pp. 187-239.
- Van den Berg, J., *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 70), Leiden – Boston, Brill, 2010.
- Van den Berg-Onstwedder, G., *The Descent into Hell in one of the Herakleides Psalms*, in L. Cirillo, A. van Tongerloo (a cura di), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico". Arcavacata di Rende, Amantea 31 Agosto–5 Settembre 1993* (Manichaean Studies 3), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 1-9.
- Van den Broek, R., *Borborites*, in W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden – Boston, Brill, 2006, pp. 194-196.
- Van den Broek, R., *Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice (Second–Fourth Centuries)*, in W. J. Hanegraaff, J. J. Kripal (a cura di), *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* (Aries Book Series 7), Leiden – Boston, Brill, 2008, pp. 1-22.
- Van den Kerchove, A., *Mysteries, teletai and Mithras: Manichaeism in the Heresiological Discourse*, in “Religion in the Roman Empire”, 4/3 (2018), pp. 303-330.

- Van Gaans, G. J., *The Manichaean Bishop Faustus: The State of Research After a Century of Scholarship*, in J. van Oort (a cura di), *Augustine and Manichaean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83), Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 199-227.
- Van der Horst, P. W., Mansfeld, J., *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus': Translated with an Introduction and Notes*, Leiden, Brill, 1974.
- Van Lindt, P., *The Names of Manichaean mythological figures: A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources* (Studies in Oriental Religions 26), Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.
- Van Oort, J., *Secundini Manichaei Epistula: Roman Manichaean 'Biblical' Argument in The Age of Augustine*, in J. van Oort, O. Wermellinger (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg- Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, pp. 161-173.
- Van Oort, J., *The Paraclete Mani as the Apostle of Jesus Christ and the Origins of a New Church*, in A. Hilhorst (a cura di), *The Apostolic Age in Patristic Thought* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 70), Leiden – Boston, Brill, 2004, pp. 139-157.
- Van Oort, J., *Manichaean Christians in Augustine's Life and Work*, in "Church History and Religious Culture", 90/4 (2010), pp. 505-546.
- Van Oort, J., *The Platonist Philosopher Alexander of Lycopolis on Manichaeism*, in "Journal of Early Christian History", 2/1 (2012), pp. 86-94.
- Van Oort, J., *God, memory and beauty: A Manichaean analysis of Augustine's Confessions, Book 10, 1-38*, in J. van Oort (a cura di), *Augustine and Manichaean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24–26 April 2012* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83), Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 155-175.
- Van Oort, J., *Another Case of 'Human Semen Eucharist' among the Manichaeans? Notes on the 'Ceremony of the Fig' in Cyril of Jerusalem's Catechesis VI*, in "Vigiliae Christianae", 70/4 (2016), pp. 430-440.
- Van Oort, J., *'Human Semen Eucharist' Among the Manichaeans? The Testimony of Augustine Reconsidered in Context*, in "Vigiliae Christianae", 70/2 (2016), pp. 193-216.
- Van Oort, J., *Was Julian Right? A Re-Evaluation of Augustine's and Mani's Doctrines of Sexual Concupiscence and the Transmission of Sin: Part 1*, in "Journal of Early Christian History", 6/3 (2016), pp. 111-125.
- Van Oort, J., *Manichaean Eschatology: Gnostic-Christian Thinking about Last Things*, in V. Wieser, V. Eltschinger, J. Heiss (a cura di), *Cultures of Eschatology*, vol. 1: *Empires and Scriptural Authorities in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2020, pp. 181-193.
- Van Tongerloo, A., *The Father of Greatness*, in H. Preissler, H. Seiwert (a cura di), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, Diagonal, 1994, pp. 329-342.

- Van Tongerloo, A., *Manichaeae Female Divinities*, in L. Cirillo, A. van Tongerloo (a cura di), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico"*. Arcavacata di Rende, Amantea 31 Agosto–5 Settembre 1993 (Manichaeae Studies 3), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 361-374.
- Von Matthäi, C. F., *Accurata codicum graecorum mss. bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio*, vol. I, Leipzig, Joachim, 1805.
- Vermes, M., Lieu, S. N. C., *Hegemonius. Acta Archelai (The Acts of Archelaus)*, Translated by Mark Vermes with introduction and commentary by Samuel N.C. Lieu. (Manichaeae Studies 4), Turnhout, Brepols, 2001.
- Villey, A., *Alexandre de Lycopolis: Contre la doctrine de Mani*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.
- Villey, A., *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm* (Sources gnostiques et manichéennes 4), Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- Vööbus, A., *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I: the Origin of Ascetism in Early Monasticism in Persia* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184), Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1958.
- Vööbus, A., *History of the School of Nisibis* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266), Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1965.
- Walker, J., *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2006.
- Watts, E., *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 45 (2005), pp. 285-315.
- Whitby, Mich., Whitby, Ma. (a cura di), *Chronicon Paschale 284-628 AD* (Translated Texts for Historians 7), Liverpool, Liverpool University Press.
- Wiesehöfer, J., *Kawād, Khusrō I and the Mazdakites: A New Proposal*, in P. Gignoux, C. Jullien, F. Jullien (a cura di), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen* (Studia Iranica 42), Paris, Association pour les Études Iraniennes, 2009, pp. 391-409.
- Wildberg, C., *The Will and its Freedom: Epictetus and Simplicius on what is up to us*, in P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (a cura di), *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustine, Academia Verlag, 2014, pp. 329-350.
- Williams, M. A., *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Williams, N. P., *The Ideas of the Fall and of Original Sin: A historical and critical study being eight lectures delivered before the University of Oxford, in the year 1924, on the foundation of the Rev. John Bampton, canon of Salisbury*, London, Longsman – Green & Co., 1927.
- Wilson, K. M., *Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will": A Comprehensive Methodology* (Studien und Texte zu Antike und Christendom 111), Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.

Windisch, H., *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1929.

Yoshida, Y., *Southern Chinese Version of Mani's Picture Book Discovered?*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaeic Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaeic Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 389-398.





**LA POLEMICA ANTIMANICHEA NEL VI  
SECOLO ALLA LUCE DELLE PRINCIPALI  
FONTI DI LINGUA GRECA:  
TRADIZIONE, INTERPRETAZIONE,  
INNOVAZIONE  
RIASSUNTO**

**INTRODUZIONE GENERALE**

Nonostante i numerosi studi sulla religione manichea nel Mediterraneo orientale, è necessario rilevare come non esista ancora uno studio sistematico dei principali *antimanichaica* greci del VI secolo, risalenti al periodo dell'ultima grande persecuzione antimanichea ad opera di Giustiniano I. Questo vuoto storiografico è ancora di più sorprendente tenendo conto del vasto *corpus* di studi relativo al manicheismo in altre epoche, o su altre religioni ed eresie cristiane nel VI secolo; a ciò si aggiunge che sulla situazione del manicheismo in quest'epoca un nutrito gruppo di fonti è a disposizione degli studiosi. Gli *antimanichaica* greci del VI secolo non solo forniscono un grande numero di informazioni, ma presentano anche una grande varietà di modelli letterari. Tra questi, possiamo annoverare la *disputatio*, modello che era stato relativamente poco utilizzato nella polemistica antimanichea<sup>1</sup>; del VI secolo conserviamo invece due

---

<sup>1</sup> Sebbene alcune fonti quali gli *Acta Archelai* includano *disputationes* con estese esposizioni dottrinali di manichei e cristiani, esse possiedono alcune caratteristiche che li allontanano dal formato classico del genere. Su questo tema, si veda J. K. Coyle, *A Clash of Portraits: Contrasts Between Archelaus and Mani in the Acta Archelai*, in J. K. Coyle (a cura di), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), Leiden – Boston, Brill, pp. 37-47 (p. 45); Scopello, M., *Hégémonius, les Acta Archelai et l'histoire de la controverse anti-manichéenne en Occident*, in R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (sous la direction de), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 528-545. Sulle *disputationes* in epoca tardoantica, si veda Av. Cameron, *Dialoguing in Late Antiquity* (Hellenic Studies 65), Washington DC – Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press, 2014. Sul rapporto tra la *disputatio* e il manicheismo, si veda R. Lim, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London,

*disputationes* antimanichee. Il formato dell'*homilia* trova diversi riscontri nelle fonti dell'epoca, così come la formula d'abiura. Al contempo ci sono pervenute lunghe digressioni antimanichee all'interno di opere non incentrate sul manicheismo.

Nonostante la varietà, la qualità e la novità delle fonti antimanichee del VI secolo, esse sono state, in linea generale, ignorate dalla storiografia<sup>2</sup>. Gli studi su questi *antimanichaica* sono scarsi, sporadici, e in nessun modo riescono ad articolare un'analisi sistematica sulle fonti; prova di quanto detto è la situazione attuale dei testi: di alcuni di essi non vi sono edizioni critiche aggiornate, mentre altri ancora non sono stati tradotti in lingua moderna. Altri non sono stati mai analizzati in profondità, mentre altri sono stati studiati decenni fa per poi venire dimenticati, e pertanto, non hanno ricevuto un'analisi aggiornata in riferimento alle nuove scoperte sul manicheismo.

La ragione principale, dunque, che ha spinto questo progetto, è quella di offrire un'analisi delle principali opere antimanichee del VI secolo in lingua greca (selezionate per la quantità e la qualità delle informazioni, e in particolare per le innovazioni che esse presentano): la formula d'abiura dei *Capita VII contra Manichaeos*, la *Disputatio* di Paolo il Persiano contro il manicheo Fotino, la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso contro un manicheo, le *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico, e la descrizione della mitologia manichea conservata nel *Commentarius in Epicteti Enchiridion* di Simplicio di Cilicia.

L'analisi si concentrerà principalmente sui concetti e sui dogmi manichei presenti nelle fonti, con l'obiettivo di evidenziare i nuovi apporti della letteratura greca sul manicheismo. Si analizzerà anche l'influsso esercitato dalla tradizione antimanichea

---

University of California Press, 1995, pp. 70-108 (in speciale pp. 103-108), in riferimento ai secoli V e VI; B. Bennett, *The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue*, in B. Roggema, Y. Papadogiannakis Yannis (a cura di), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antiquity and Early Islam*, Routledge, in press.

<sup>2</sup> Ci sono alcune eccezioni, però; tra di esse, possiamo annoverare gli studi di S. N. C. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum", 26 (1983), pp. 152-218; id., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994, pp. 203-296, sulla formula d'abiura dei *Capita VII*; B. Bennett ha anche studiato diversi *antimanichaica* dell'epoca, come la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso in *The Conversation of John the Orthodox with a Manichaean: An Analysis of Its Sources and Its Significance for Manichaean Studies*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 29-44; o anche sulla *Homilia I* di Giovanni il Grammatico contro i manichei, in *The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's First Homily against the Manichaeans: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 19-33.

precedente, cercando di comprendere quali informazioni interessarono di più agli autori del VI secolo, e come queste stesse informazioni vennero da essi riformulate. Infine, si spera che il lavoro svolto abbia anche un valore compilatorio, nell'intento di colmare il "vuoto" negli studi sulla letteratura antimanichea del VI secolo conservata in greco, e di presentare una prospettiva generale delle particolarità e delle caratteristiche comuni delle fonti dell'epoca, offrendo una monografia utile per successive ricerche sul manicheismo nell'Impero romano orientale e nell'epoca tardoantica.

## CAPITA VII CONTRA MANICHAEOS

### Introduzione

I *Capita VII* costituiscono il documento antimanicheo del VI secolo più interessante di quelli preservati in greco. Composto nella forma di una formula d'abiura<sup>3</sup>, il testo presenta alcune particolarità proprie dei testi polemici e non particolarmente comuni all'interno del genere della formula (come sono le digressioni filosofiche e le riduzioni all'assurdo delle credenze manichee contenute in alcuni anatemi), cosa che rende i *Capita* un testo ancora più complesso rispetto ad altre raccolte antimanichee di anatemi.

I *Capita VII*, conservati in un unico manoscritto, l'Athos, *Vatopedinus* 236 (XII secolo), 127v-129v, sono stati pubblicati in forma postuma da Marcel Richard in 1977<sup>4</sup>. Nonostante la sua importanza, la formula è stata studiata in dettaglio solamente una volta, in un articolo di Samuel Lieu del 1983<sup>5</sup>. Sebbene l'articolo sia stato ripubblicato nel 1994<sup>6</sup> (e vi siano stati aggiunti dei piccoli dettagli in un altro contributo del 2010<sup>7</sup>), negli ultimi 40 anni non sono stati fatti progressi per quanto riguarda l'analisi del testo. A questi lavori dobbiamo aggiungere poi la traduzione in lingua spagnola fatta da Fernando Bermejo, e inserita nell'antologia di testi manichei curata insieme a José Montserrat<sup>8</sup>: la traduzione, tuttavia, sebbene presenti alcuni interessanti commenti in nota, non sviluppa un'analisi sistematica del testo e non aggiunge nulla di sostanziale all'analisi di Lieu del 1983.

---

<sup>3</sup> Ci sono altre due formule d'abiura antimanichee conservate in greco, chiamate *Formula Breve* (V secolo) e *Formula Lunga* (fine IX); su queste due formule, si veda P. Eleuteri, A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo*, Venezia, Il Cardo, 1993, pp. 39-42; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 210-219.

<sup>4</sup> M. Richard (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. xxxiii-xxxix.

<sup>5</sup> Lieu, *An early Byzantine formula*.

<sup>6</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 203-296.

<sup>7</sup> G. Fox, J. Sheldon, S. N. C. Lieu (a cura di), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 116-124, con piccolo commento alla p. 194.

<sup>8</sup> F. Bermejo in F. Bermejo, J. Montserrat (a cura di), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 493-502.

Per quanto riguarda la questione dell'autore dei *Capita*, vi sono degli indizi che collegano la formula a Zaccaria Retore, vescovo di Mitilene e importante figura nel panorama intellettuale della prima metà del VI secolo<sup>9</sup>. Zaccaria ha composto una grande varietà di opere, tra le quali è possibile annoverare ad esempio una *Historia ecclesiastica*, una biografia di Severo di Antiochia, una *Disputatio* fittizia (*De mundi opificio*), e una piccola confutazione del manicheismo dal punto di vista filosofico (*Antirresis*). È proprio quest'ultima opera a fornire la prova che Zaccaria sia l'autore dei *Capita*: nel manoscritto di Mosca, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, *Sinod. gr.* 394 (X secolo), vengono infatti esposti in una nota, a modo d'introduzione all'*Antirresis*, i motivi che hanno spinto Zaccaria a scrivere tale confutazione. Tutto sarebbe iniziato con un piccolo *pamphlet* manicheo lasciato davanti alla biblioteca del palazzo di Costantinopoli, al tempo della promulgazione del decreto di Giustiniano contro il manicheismo<sup>10</sup>. Secondo questa introduzione, il venditore di libri (ὁ βιβλιοπράτης) della biblioteca avrebbe chiesto a Zaccaria di scrivere un'opera contro i manichei, dato che l'autore aveva già scritto sette capitoli contro di loro<sup>11</sup>. Sebbene questa storia sia un *leitmotiv* letterario<sup>12</sup>, rimane il fatto della menzione esplicita a un'opera di sette κεφάλαια<sup>13</sup> o ἀναθεματισμοί contro i manichei composta dallo stesso Zaccaria: in base a questa informazione, Richard, nella sua edizione<sup>14</sup>, assegna la paternità dell'opera al vescovo di Mitilene. Anche Lieu, sebbene non confermi tassativamente la paternità del testo, espone una serie di argomenti a favore dell'identificazione dell'autore con Zaccaria, notando anche che “Since Zacharias is known to have composed an anti-Manichaean work in the form of seven chapters of Anathemas in the early part of the sixth century, the coincidence in dating cannot easily be ignored”<sup>15</sup>. L'identificazione è stata accettata da diversi studiosi dell'opera di Zaccaria, come Sebastian Gertz, nella sua traduzione del *De mundo*

<sup>9</sup> Per un riassunto generale della sua biografia, si veda P. Allen, *Zachariah Scholasticus and the Historia Ecclesiastica of Evagrius Scholasticus*, in “The Journal of Theological Studies”, 31/2 (1980), pp. 471-478; ma soprattutto G. Greatrex (a cura di), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*. Translated by R. R. Phenix and C. B. Horn (with introductory material by S. P. Brock, and W. Witakowski (Translated Texts for Historians 55), Liverpool, Liverpool University Press, 2011, pp. 3-12.

<sup>10</sup> Riferimento a CJ I, 5, 12, databile ai primi mesi dell'anno 527.

<sup>11</sup> Su la nota introduttiva, si veda B. Bennett, *The Afterlife of Manichaeism in Neoplatonic Education*, in J. van Oort (a cura di), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99), Leiden – Boston, Brill, 2021, pp. 401-431 (p. 414); S. Brock, B. Fitzgerald, *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch* (Translated Texts for Historians 59), Liverpool, Liverpool University Press, 2013, p. 16 attribuiscono la nota a Areta di Cesarea.

<sup>12</sup> Il *topos* del bibliotecario del *pamphlet* si ritrova anche nella sua *Vita Severis*. Su questo tema, si veda Bennett, *The Afterlife*, pp. 416-417.

<sup>13</sup> Così infatti sono intitolati i *Capita* nella sua introduzione.

<sup>14</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. xxxii.

<sup>15</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 222-223 (si vedano anche pp. 62, 118, 124).

*opificio*<sup>16</sup>, Sebastian Brock e Witold Witakowski nella loro introduzione alla traduzione e analisi alla *Cronaca* di Ps. Zaccaria (dove i *Capita* sono ricordati tra le opere del vescovo<sup>17</sup>) o Geoffrey Greatrex<sup>18</sup>. Attualmente nel *Clavis Patrum Graecorum*, il testo è contato tra le opere di Zaccaria (CPG 6997).

Come già menzionato, i *Capita VII* sono il testo antimanicheo più ricco del VI secolo. Nonostante la loro piccola estensione, la densità e qualità dei dettagli forniti è impressionante. Nonostante ciò, all'interno di tutta questa ricchezza di informazioni, si osserva un'organizzazione dei dati che struttura visibilmente la formula, consistente nei punti seguenti: il mito primordiale manicheo (anatema I), l'organizzazione ecclesiastica, il canone delle opere, l'*entourage* di Mani (anatema II), la cosmologia, l'antropogonia (anatema III), l'esegesi delle scritture, la cristologia, (anatemati IV-V), il rapporto anima-corpo e i regimi disciplinari e rituali (anatemati VI-VII).

Molte di queste informazioni non sono paragonabili con le testimonianze antimanichee precedenti, com'è il caso della gerarchia manichea dei ranghi ecclesiastici, o delle diverse persone dell'*entourage* di Mani. Inoltre, le informazioni sulla mitologia non hanno precedenti in lingua greca, e la ricchezza del contenuto mitologico del testo è paragonabile solo alle testimonianze agostiniane e al racconto in siriano di Teodoro bar Konay. I racconti cristologici del battesimo e della crocifissione non sono rintracciabili nella polemica precedente o posteriore, e persino nelle fonti manichee ci sono delle difficoltà a identificare tutti i dettagli raccolti dalla formula.

## Conclusioni

Come nozione generale, l'analisi che abbiamo condotto conferma che i *Capita VII* sono il prodotto più interessante dell'eresiologia in lingua greca del VI secolo, come testimoniato dalla varietà di tematiche affrontate, dai dettagli forniti su diverse questioni e dalla varietà di fonti utilizzate. La formula contrasta fortemente con l'insieme dei documenti antimanichei contemporanei di cui disponiamo (salvo alcune eccezioni, come

---

<sup>16</sup> S. Gertz, J. Dillon, D. Russell, *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius* (Ancient Commentators of Aristotle 99), London, Bristol Classical Press, 2012, p. 94.

<sup>17</sup> Greatrex (a c.), *The Chronicle*, p. 18.

<sup>18</sup> Greatrex, *Zacharias, bishop of Mytilene, c. 465–c. 536 CE*, in *Oxford Classical Dictionary*, edizione in linea:

<https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8568> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).

Simplicio): infatti, essa si distacca dal carattere filosofico dei testi coevi e, con notevole qualità, commenta diverse questioni biografiche, storiche, rituali e mitologiche a proposito di Mani e del manicheismo. Inoltre, la formula compie un salto qualitativo rispetto agli *antimanichaica* immediatamente precedenti, come il racconto di Teodoreto o la *Formula Breve*: sebbene queste fonti preconizzino parte dell'informazione raccolta poi nei *Capita*, i *Capita* apportano ulteriori dettagli a praticamente tutte le questioni contenute nei documenti precedenti. Inoltre, la nostra formula riporta per la prima volta una serie di informazioni che sono sconosciute alle altre fonti.

L'unica parte della formula a fare eccezione è l'anatema I, che è in perfetta armonia con le altre fonti. Il suo ruolo è infatti chiaramente introduttivo: vi si fa una piccola esposizione del racconto cosmogonico manicheo, seppur in maniera demitologizzata, e impiega un vocabolario rintracciabile in opere eresiologiche tanto precedenti quanto contemporanee. L'anatema finisce con una contro argomentazione filosofica sull'impossibilità dell'unione di due contrari, anch'essa in sintonia con altre confutazioni antimanichee dell'epoca.

L'anatema II è invece uno dei punti di novità più chiari dei *Capita*. L'anatema fornisce un elenco dei predecessori e dell'*entourage* di Mani, per passare poi alle opere composte dai manichei e ai loro ranghi ecclesiastici. In alcuni casi, l'anatema II introduce novità significative rispetto agli elenchi eresiologici precedenti, come i nomi dei genitori di Mani, dei discepoli Baraies, Salmaios e Innaios, o di diverse opere come i libri degli Ἀποκρύφων e degli Ἀπομνημονευμάτων. In altri casi, l'elenco fornito è totalmente nuovo, come a proposito delle cariche ecclesiastiche manichee, che si trovano enumerate per la prima volta in lingua greca. Nonostante le novità, ci sono degli indizi che indicano che l'informazione di questo anatema provenga da una fonte (o fonti) cristiana in lingua greca: l'anatema presenta infatti alcuni errori sorprendenti e che non possono venire spiegati in altra maniera, come il fatto che Sisinnio venga indicato come predecessore di Mani, l'inclusione di autori legati al manicheismo solamente nell'eresiologia (Agapio o Ierace) o i nomi dei due libri appena citati (gli Ἀποκρύφων e gli Ἀπομνημονευμάτων) che, oltre ad essere in greco, non corrispondono a nessuno dei nomi canonici delle opere manichee.

L'anatema III è probabilmente il più interessante dei *Capita* perché, trattando di una tematica tanto complessa come il *pantheon* e la mitologia manichea, mostra una sorprendente accuratezza a proposito dei nomi delle divinità menzionate e nelle



esposizione dei miti che riporta. Con la menzione di tredici divinità, due demoni e almeno due miti (la creazione del cosmo e la creazione dell'uomo), la formula è il testo eresiologicalo meglio informato sulla mitologia manichea di tutta la tradizione greca e, insieme ad Agostino e Teodoro bar Konay, uno dei più completi della tradizione cristiana in generale. Inoltre, sembra che la formula conosca, almeno parzialmente, un terzo mito manicheo: il mito dei giganti. Infatti, i *Capita* raccolgono il vocabolario mitologico proprio di questo mito con l'inclusione delle figure dei giganti e degli aborti. Infine, è probabile che tutta l'informazione della formula provenisse da un'unica fonte, giacché i miti esposti nell'anatema sembrano essere stati adattati per sincronizzarsi tra di loro: il mito cosmogonico è in rapporto con il mito dei giganti e il mito dei giganti è in rapporto con il mito antropogonico. Così, i tre miti riportati dalla formula costituiscono un racconto unitario, che va dallo scontro primordiale tra luce e tenebra alla creazione dell'essere umano.

Nonostante le sue novità, le informazioni riportate da questo anatema sembrano essere estratte da una fonte cristiana precedente. Innanzitutto, esso raccoglie la confusione presente anche negli *Acta Archelai*, che chiamano Anziano (πρεσβύτες) la figura dell'Ambasciatore (πρεσβευτής). Inoltre, non associa l'Ambasciatore con la sua Immagine e sembra aver confuso la figura del Giusto Giudice con il Re dell'Onore. Infine, dal momento che l'anatema è l'unica fonte greca a menzionare le figure dei giganti e degli aborti, è anche l'unica delle fonti greche che, avendo raccolto un elenco realistico del canone delle opere manichee, non menziona nessun libro che abbia a che fare con i giganti. Questo è ancora più sorprendente se teniamo conto del fatto che altre fonti vicine ai *Capita* sembrano conoscere alcune opere che hanno a che fare con il mito dei giganti: si tratta della *Formula Breve* e di Timoteo Presbitero, che menzionano un libro chiamato *Pragmateia dei Giganti*, mentre Eracliano di Calcedonia si scaglia contro il *Libro dei Giganti* di Mani. Nei *Capita*, invece, al posto di un'opera che abbia a che fare con i giganti, compare un'opera intitolata "il *Libro degli Apocrifi*", assente da tutti gli altri elenchi di libri manichei, che potrebbe forse avere qualche tipo di connessione con i giganti e gli aborti.

L'anatema IV apre un nuovo ciclo all'interno della formula, che continuerà anche nell'anatema V: l'interpretazione delle scritture da parte dei manichei e la questione cristologica, particolarmente importante. In questo ciclo cristologico, l'anatema espone un punto di novità importante e che si allontana dalla tradizione eresiologicala anteriore:

invece di esporre la visione doceta “classica” della cristologia manichea, com’è comune tra gli eresiologi, i *Capita* introducono la nozione dei “molteplici Gesù”, un tipo di esegesi che trova riscontro nelle fonti manichee per spiegare diversi passaggi e avvenimenti della vita di Cristo, e che permette di slegare la sua figura da alcune pratiche inaccettabili per il manicheismo, come il battesimo: c’è un Gesù che s’immerge nelle acque battesimali e un Gesù diverso che esce da esse.

L’anatema V, come abbiamo detto, continua la digressione su Gesù, spostandosi adesso sulla crocifissione. In linea con l’anatema IV, il V utilizza il concetto dei “molteplici Gesù” per spiegare la crocifissione: c’è un Gesù che soffre e un altro, l’autentico, che guarda e ride di quello che viene crocifisso al posto suo. La formula si allontana così dalla rappresentazione doceta che tutta la tradizione greca anteriore aveva usato per descrivere il Gesù manicheo, e si avvicina considerevolmente a quanto riportato dalle fonti manichee. Sotto questo punto di vista, l’anatema V si trova in continuità concettuale e metaforica con l’anatema IV, dal momento che essi si completano a vicenda nel compimento di un ciclo narrativo che abbraccia tutta la vita di Gesù. In virtù dell’appartenenza a uno stesso ciclo narrativo e dell’uniformità e coerenza interna del testo, si potrebbe supporre che gli anatemi IV e V abbiano attinto da un’unica fonte le informazioni riguardanti Gesù.

Infine, c’è un’ultima questione da sottolineare: l’anatema IV menziona, a proposito dell’incarnazione, tanto Mani quanto i nomi di Adda e Adimanto, che sembrano essere persone diverse. Questo è un errore, giacché Adda e Adimanto sono due nomi diversi dati allo stesso discepolo di Mani. L’errore è ancora più sorprendente se pensiamo non solo all’accuratezza delle altre informazioni bibliche riportate dagli anatemi IV e V, ma anche al fatto che ci sono fonti precedenti ai *Capita* (per esempio la *Formula Breve*) che mostrano di sapere che Adda e Adimanto sono la stessa persona: l’errore dei *Capita* non compare in nessun’altra fonte greca a noi pervenuta. Inoltre, questo errore è commesso due volte, dal momento che nell’anatema II viene assegnata ad Adda e Adimanto un’opera “Contro la Legge e i profeti” (τὴν κατὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ ἁγίου Μωϋσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν Ἀδδᾶ καὶ Ἀδεμιάντου συγγραφὴν), di tematica chiaramente veterotestamentaria. È mia opinione che la spiegazione più ragionevole sia che tutta l’informazione dei *Capita VII* sull’AT e il NT provenga da un’unica fonte cristiana che trattava di diverse questioni sulla dottrina “biblica” manichea, e che in quest’opera ci fosse l’errore circa Adda e Adimanto. È questa l’opzione in grado di spiegare, sulla base

delle informazioni che abbiamo, l'accuratezza che la formula mostra nella dottrina, la sua coerenza narrativa in un breve spazio, e l'errore sulla figura alla quale vengono associate queste dottrine.

Una volta esaurita la cristologia e l'esegesi biblica, con l'anatema VI si apre una nuova tematica: l'anima. A differenza dei quattro anatemi precedenti, questa volta i *Capita* seguono più fedelmente la tradizione eresiologicala e non presentano tante novità come negli altri anatemi. Dogmi come l'Anima Vivente e la Croce di Luce, il ruolo del sole e della luna come barche o la trasmigrazione delle anime sono le principali tematiche dell'anatema. Tutte queste nozioni si ritrovano nelle fonti antimanichee precedenti. Forse la questione più interessante è quella dell'uso del termine μεταγγισμός per riferirsi alla trasmigrazione delle anime, giacché esso si trova nelle fonti manichee come termine tecnico, ma molto più raramente nelle fonti in greco.

Oltre all'esposizione delle credenze manichee da anatemizzare, in questo anatema la formula cambia registro, riprendendo un *modus operandi* visto già nell'anatema I: compie un'esegesi filosofica delle conseguenze che derivano dalle credenze manichee e propone un contro argomento. In questo caso, l'argomento manicheo da rifiutare è la consustanzialità delle anime a Dio, giacché, se così fosse, Dio sarebbe mutevole e in rapporto con il peccato. Il secondo argomento, derivante dal primo, è l'origine del male: se i manichei sostengono che il peccato provenga dal corpo (il quale costringe l'anima), l'anatema propone come risposta che il peccato proviene dalle anime stesse. Entrambi gli argomenti sono formulazioni stereotipate, largamente attestate nelle fonti cristiane precedenti, che non raccolgono in alcun modo le sfumature del pensiero manicheo sulla responsabilità individuale e il peccato.

Infine, l'anatema VII arriva a complemento tematico dell'anatema VI: se il precedente era incentrato sull'anima, l'anatema VII lo è sul corpo. Inoltre, esso presenta vari argomenti filosofici complementari a quelli dell'anatema VI. L'anatema inizia esponendo il rifiuto manicheo del libero arbitrio e aggiunge il rifiuto della resurrezione. Entrambe le tematiche sono largamente attestate nelle fonti antimanichee precedenti e contemporanee. L'anatema segue poi discutendo le pratiche corporali manichee, precisamente tre: l'astinenza dagli alimenti, le pratiche sessuali e il rifiuto delle abluzioni rituali. Su questo punto, l'anatema prende un tono più polemico, accusando i manichei di purificarsi con urina e di praticare atti sessuali deviati. Riguardo alla prima di queste accuse, i *Capita* sembrano aver raccolto una pratica che può avere dei fondamenti reali,

giacché la stessa accusa si ritrova in fonti arabe e cinesi, scritte a secoli di distanza. La seconda, invece, trova più riscontri nell'eresiologia cristiana, in cui l'immoralità sessuale diviene un vero e proprio "marchio ereticale" per identificare i gruppi con credenze dualiste.

Una volta esaurito il tema delle discipline corporee, la formula tratta le diverse pratiche di carattere devozionale: la preghiera verso il sole e la celebrazione di culti misterici. Su questo punto, i *Capita* dimostrano di essere meglio informati rispetto ai loro predecessori, dal momento che menzionano dettagli sulla modalità in cui i manichei eseguono la preghiera e che sono la prima fonte greca a riportare il Bema, principale festa del calendario liturgico manicheo. Infine, l'anatema dedica la sua parte finale a menzionare gli iliariani e gli olimpiani, che vengono identificati come appartenenti al manicheismo, e un certo Aristocrito. Nessuno dei tre nomi trova riscontro in altre fonti manichee, e sembra che si tratti di una classificazione erronea. Non molto altro si può aggiungere, data la mancanza di testimonianze all'infuori dei *Capita*.

L'anatema VII, come detto, sembra formare un gruppo unitario con l'anatema VI, dal momento che entrambi riportano una serie d'accuse complementari e associate al manicheismo anche in fonti precedenti e successive. Su questo punto, sono da notare le somiglianze che presentano i due anatemi con gli elenchi di pratiche manichee riportati da altri autori come Teodoreto di Cirro. Questo, insieme alla complementarità tematica e di contro argomenti degli anatemi VI e VII, fa pensare che entrambi abbiano attinto dalla stessa fonte.

Come si può notare, i *Capita*, pur aggiungendo in molti ambiti informazioni nuove rispetto la polemistica precedente, quasi sempre presentano alcuni errori che sembrano provenire da intermediari cristiani. Questo, invece che sminuire il loro valore, apre delle possibilità, dal momento che il contesto nel quale la formula viene redatta è quello dell'ultima grande persecuzione antimanichea nel Mediterraneo orientale. Sembra plausibile che la migliore conoscenza del manicheismo mostrata dai *Capita* si debba all'acquisizione, da parte delle autorità imperiali ed ecclesiastiche, di nuove informazioni sulle dottrine manichee che circolavano nel Mediterraneo orientale tra la seconda metà del V e l'inizio del VI secolo. Elenchiamo di seguito i punti che fanno pensare a intermediari cristiani nelle informazioni fornite dagli anatemi:

- Anatema I: in questo caso, il carattere generale dell'informazione e la comparsa di frammenti simili con quanto riportato dall'eresiologia precedente e contemporanea alla formula rendono difficile l'individuazione di una fonte concreta.

- Anatema II: l'anatema riporta tra i predecessori di Mani personaggi provenienti dalla tradizione eresiologica, come Sciziano e Buddha. Inoltre, l'inclusione di Sisinnio (il successore come *archegos* della Chiesa manichea) tra i predecessori di Mani è un errore che mai potrebbe figurare in un testo manicheo. Nell'elenco dei successori di Mani, ci sono poi diverse aggiunte di autori non manichei, come Agapio e Ierace. A sua volta, la formula si sbaglia nel riportare i nomi di Adda e Adimanto come se fossero due persone diverse, quando invece sono due nomi dello stesso allievo di Mani.

- Anatema III: l'anatema mostra la presenza tanto di informazioni nuove quanto di informazioni dipendenti dall'eresiologia precedente. La prova più diretta è la confusione tra i nomi di Anziano e Messaggero per nominare la divinità del Terzo Messaggero, errore che dipende dalla tradizione degli *Acta*. Inoltre, il Messaggero e la sua Immagine, entrambi menzionati dalla formula, non sono associati. Tra le novità, sembra che il Re dell'Onore sia stato confuso con il Giusto Giudice. È interessante mettere in rapporto il racconto cosmologico della formula con quello di Teodoro bar Konay, che riporta un mito con molte somiglianze. Inoltre, la menzione fatta dalla formula dei giganti e gli aborti (dimostrando così di conoscere il vocabolario mitologico manicheo) è da rapportare con diverse menzioni, nelle fonti precedenti o contemporanee, di opere manichee che hanno a che fare con la figura dei giganti. Da tutte queste evidenze, sembra che gli eresiologi cristiani della seconda metà del V e inizi del VI secolo fossero in possesso di nuove informazioni intorno ai miti cosmologici del manicheismo.

- Anatemi IV e V: diverse informazioni, come la divinizzazione delle stelle o l'assimilazione tra Gesù e il sole, sembrano provenire dall'eresiologia precedente. Inoltre, gli anatemi oscillano, a proposito della cristologia manichea, tra il doceta "classico" presente nelle fonti antimanichee e una nuova esegesi dell'incarnazione basata sull'*escamotage* di "Gesù e l'altro", assente nell'eresiologia precedente. La narrativa cristologica sull'incarnazione è assegnata alla figura di Adda / Adimanto. Questo, unito ad altri riferimenti presenti nelle fonti precedenti e contemporanee

alla figura di Adda e alle sue opere, fa pensare che sia avvenuto un miglioramento delle conoscenze su di Adda nell'eresiologia tra la seconda metà del V e gli inizi del VI secolo.

- Anatemi VI e VII: questi anatemi sono quelli che maggiormente mostrano, insieme all'anatema I, legami con quanto esposto nella polemistica precedente. Sebbene ci siano delle novità su alcuni dettagli, gli anatemi sembrano essere modellati su un formato accusatorio antimanicheo ben stabilito. Gran parte delle accuse e dei contro argomenti filosofici dei due anatemi trovano riscontro sia nell'eresiologia precedente che in quella contemporanea.

Per tutti questi motivi, i *Capita* sembrano dimostrare che le conoscenze sul manicheismo possedute dal mondo cristiano del VI secolo fossero più grandi di quanto generalmente si pensa.

# LA DISPUTATIO DI PAOLO IL PERSIANO

## Introduzione

Il documento è conservato in tre manoscritti: il *Sinaiticus gr.* 513 (383) (X secolo), 130v-136v, l'Athous, *Vatopedinus* 236 (XI-XII secolo), 129v-135r, e il *Vaticanus gr.* 1838 (XIII secolo), 249v-258v. L'*editio princeps* venne completata dal cardinale e linguista Angelo Mai<sup>19</sup> sul solo manoscritto *Vaticanus*. Questo documento, oltre a essere il più recente dei tre conservati, presenta alcune problematiche, derivanti il suo stato di conservazione. Tutto questo ha prodotto un'edizione con alcuni errori, ripristinata posteriormente da Jacques-Paul Migne<sup>20</sup>. Insieme alla *Disputatio*, ci sono altri documenti conservati: la *Propositio* di Fotino (un piccolo documento che tenta di dimostrare attraverso una serie di ragionamenti filosofici l'esistenza di due principi), insieme alla sua *Responsio* da parte di Paolo<sup>21</sup>, una serie di quarantanove piccoli sillogismi contro la *Propositio* manichea<sup>22</sup>, e sedici proposizioni cristiane su altre tematiche<sup>23</sup>.

Il testo intende essere una trascrizione di un dibattito reale, svoltosi per ordine degli imperatori Giustino e Giustiniano, sotto la sorveglianza del *praefectus urbi* Teodoro (Teganistes), e che coinvolgeva un cristiano nominato come Paolo il Persiano e un maestro del dogma manicheo, chiamato Fotino. In base a questa informazione, il dibattito si dovrebbe essere svolto tra l'aprile (ascesa al trono di Giustiniano) e l'agosto (morte di Giustino) del 527, e si articolerebbe in una finestra temporale di quattro giorni: sebbene nei manoscritti il dibattito sia stato diviso in tre dialetti (ripristinati da Angelo Mai, nella sua edizione)<sup>24</sup>, il testo chiaramente introduce un quarto giorno, in cui il dibattito si sposta dal precedente carattere antropologico verso il dibattito sui "diversi dei" (dell'Antico e

---

<sup>19</sup> A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847, pp. 80-91.

<sup>20</sup> PG 88,529-552.

<sup>21</sup> PG 88,552C-557A.

<sup>22</sup> PG 88,557A-569A.

<sup>23</sup> PG 88,569A-573D; questi ultimi due documenti presentano un problema di ordine filologico, giacché sono stati conservati anche come parte dell'*Antirresis* di Zaccaria di Mitilene. Su questo tema, si veda Bennett, *The Afterlife*, pp. 402-403, n. 5.

<sup>24</sup> Seguito anche da Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire*, p. 212; B. Bennett, *Paul the Persian*, in *The online supplement to the Encyclopaedia Iranica*, 2003: <https://iranicaonline.org/articles/paul-the-persian> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022); M. Maas, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis* (Studies und Texte zu Antike und Christentum 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 17; J. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2006, p. 173.

del Nuovo Testamento) manichei<sup>25</sup>. Nello stile narrativo della *Disputatio* è riconoscibile uno sforzo preciso volto alla rappresentazione quanto più realistica possibile del dibattito e del suo contesto. Il succedersi delle battute è abbastanza equilibrato, anche se il cristiano ottiene sempre lo spazio maggiore in conclusione dei dibattiti, mentre è rimarcata in modo sistematico l'incapacità del manicheo a rispondere, attraverso diverse espressioni formulari<sup>26</sup>. Con il silenzio del manicheo finiscono anche le prime tre sezioni dialogiche<sup>27</sup>, mentre la quarta inizia e finisce con grande brevità e poca cura stilistica, evitando le narrazioni degli eventi successivi.

Sebbene la storiografia abbia dedicato pochi studi alla *Disputatio*, ci sono due domande principali per le quali il testo è stato preso in considerazione. La prima di esse è l'identificazione di "Paolo il Persiano", giacché ci sono quattro figure nel VI secolo che possono ricondursi a questo nome: 1) Il "nostro" Paolo del dibattito contro il manicheo, 2) Paolo il Persiano di Nisibi, fonte di Giunilio Africano per il suo *Instituta regularia divinae legis*, 3) Paolo, capo della scuola di Nisibi dopo che Mar Aba venne elevato al rango di *Catholicos* di Seleucia-Ctesifonte, e 4) Paolo il Persiano, conosciuto per la sua introduzione alla logica aristotelica conservata in siriano<sup>28</sup>. L'identificazione di Paolo (1) con i Paoli 3 e 4 è rifiutata dalla grande storiografia, che invece accetta quasi unanimemente l'identificazione con il Paolo di Giunilio (2)<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> in PG 88,549D-550A; La divisione in quattro dialetti è proposta da G. Mercati, *Per la vita e gli scritti di 'Paolo il Persiano.' Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano*, in G. Mercati (a cura di), *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e testi 5), Roma, Tipografica Vaticana, 1901, pp. 180-206 (p. 184, n.1); è seguita da Lim, *Public Disputation*, p. 105; A. Rigoglio, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2019, p. 200.

<sup>26</sup> Alcuni esempi in PG 88,533D, 536A, 536C, 537D ...

<sup>27</sup> PG, 88,540D, 545B, 549D.

<sup>28</sup> Su questo tema, si veda A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1965, pp. 171-172; D. Gutas, *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad*, in "Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East", 60/2 (1983), pp. 231-267 (pp. 238-239, n. 14); Bennett, *Paul the Persian*; Maas, *Exegesis*, pp. 16-18.

<sup>29</sup> A favore di questa identificazione, si veda Maas, *Exegesis*, pp. 17-18; A. Becker, *The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin*, in J. F. Scott (a cura di), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 29-47 (p. 31); D. Oltean, *East Syrian Networks in Constantinople Mar Aba, Paul the Persian, and the sleepless monks*, in "Journal of early Christian studies: Journal of the North American Patristic Society", 29/2 (2021), pp. 237-260 (p. 239). A. Guillaumont, *Justinien et l'église perse*, in "Dumbarton Oaks Papers", 23-24 (1969-1970), pp. 39-66 (p. 47), sebbene accetti che l'identificazione dei Paoli 1 e 2 è plausibile, considera che essa "ne puisse être positivement établie", mentre rifiuta esplicitamente l'identificazione con il Paolo 3.



Il secondo dei problemi che solleva la *Disputatio* è il più importante per il nostro scopo: questo testo è la trascrizione di una vera disputa? Grande parte della storiografia, seguendo gli argomenti di Giovanni Mercati<sup>30</sup>, ha considerato il testo come la trascrizione di una vera disputa. La breve analisi fatta da Mercati sulla veridicità del testo si fonda su tre punti principali:

1. il complesso delle circostanze descritte nel dialogo narrate in maniera realistica, tra le quali possiamo annoverare la datazione del dibattito (coincidente con la legislazione antimanichea di Giustino e Giustiniano), la menzione del *praefectus* Teodoro come presidente della disputa e la menzione, nel primo giorno, al fatto che il manicheo si trovi in catene.
2. Il realismo delle opinioni manichee espresse, senza esagerazioni polemiche.
3. il realismo dello svolgimento del dibattito e dello scambio di opinioni tra i due interlocutori.

In seguito la veridicità è stata accettata da Marcel Richard<sup>31</sup>, Michael Maas<sup>32</sup> Joel Walker<sup>33</sup>, Wassilios Klein<sup>34</sup>, Richard Lim<sup>35</sup> e Alberto Rigoglio<sup>36</sup>, tra gli altri. Samuel Lieu aveva, in un primo momento, dubitato sulla veridicità della *Disputatio*<sup>37</sup>, sebbene a posteriori sembra averla accettato come vera in base al realismo narrativo e la coincidenza cronologica con l'inizio delle persecuzioni di Giustiniano<sup>38</sup>. Eccezione a questa tendenza è Byard Bennett, il quale ha posto dubbi sull'autenticità della *Disputatio* in diversi dei suoi articoli<sup>39</sup>. Le critiche di Bennett sono basate su tre punti principali, che chiameremo “problemi esterni”, e che riportiamo nel seguente elenco:

---

<sup>30</sup> Mercati, *Per la vita*, pp. 190-192.

<sup>31</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. xlv.

<sup>32</sup> Maas, *Exegesis*, p. 17

<sup>33</sup> Walker, *The Legend*, p. 173.

<sup>34</sup> Klein, *Die Argumentation*, p. 31.

<sup>35</sup> Lim, *Public Disputation*, p. 105-106.

<sup>36</sup> Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 199, n. 531.

<sup>37</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 222, n. 107.

<sup>38</sup> S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2<sup>a</sup> ed. riv., Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, pp. 96, 211-214.

<sup>39</sup> Bennett, *Paul the Persian*; id. *The Conversation*, pp. 32, n. 11; id., *The Afterlife*, pp. 403, n. 06; id., *The Invention*.

1. Il *praefectus* Teodoro, identificato come Teodoro Teganistes: Non ci sono prove che Teodoro Teganistes abbia ricoperto la carica di prefetto dopo il 526, e pertanto, di comprovare con altra documentazione l'informazione della *Disputatio*, che lo vede prefetto tra aprile e agosto del 527.
2. La *Disputatio*, in teoria "ufficiale" e promossa dal potere imperiale, non è testimoniata in nessun'altra fonte.
3. Problemi con i documenti annessi alla *Disputatio*: la *Propositio* del manicheo Fotino. La recente analisi eseguita da Bennett sulla *Propositio* dimostra che non ci sono prove per identificare il testo come manicheo, ma che invece esso trova dei legami con i testi filosofici della tradizione neoplatonica. Conseguentemente, l'origine del documento non dovrebbe ricercarsi nella tradizione polemica, ma invece in quella filosofica<sup>40</sup>.

## Conclusioni

I problemi sull'autenticità di questo testo sollevati da Bennett si trovano ad essere rafforzati in seguito all'analisi presentato. Questo secondo gruppo di problemi, che chiameremo "problemi interni", può essere riassunto nei punti seguenti:

1) La *Disputatio* mostra argomenti attestati in altre fonti e concatenazioni di ragionamenti fatti tra il cristiano e il manicheo che sono uguali a testi di un singolo autore. In questo gruppo, possiamo annoverare, per esempio, l'argomento manicheo sull'impossibilità di creare *ex nihilo*, giustificando questo argomento con la possibilità di essere visto o meno (M. Ἐκ τοῦ μὴ ὄραϊν) nella natura<sup>41</sup>, o la massima attribuita al manicheo "se qualcosa si crea dal nulla, si scioglierà nel nulla"<sup>42</sup>: entrambi compaiono in maniera identica nell'*Homilia* II di Giovanni il Grammatico<sup>43</sup>. Menzione speciale merita il terzo giorno della *Disputatio*, dove questa concatenazione di argomenti visti in altre fonti diviene ancora più evidente. In questa giornata, dedicata all'esegesi di diversi versetti paolini, le citazioni usate dal manicheo e dal cristiano presentano una concatenazione tra di esse che rispecchia quanto visto in altre esegesi, manichee e cristiane: sebbene sembri a prima vista uno scambio di battute casuali tra due oppositori,

---

<sup>40</sup> Si veda Bennett, *the Afterlife*.

<sup>41</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>42</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,532B).

<sup>43</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106,13,182-193.

il discorso fatto tra Paolo e Fotino presenta lo stesso ordine e gli stessi ragionamenti che le esegesi fatte da un singolo autore. Infine, a tutto questo dobbiamo sommare diversi argomenti e risposte più generiche, che sono bene attestate nella tradizione filosofica, quali la collocazione delle sostanze corporee e incorporee in una stessa categoria (quella della sostanza)<sup>44</sup>, l'idea del male come un elemento dal quale tutto il cosmo partecipa involontariamente (esposta da Fotino, molto simile ad alcuni argomenti platonici criticati da Aristotele)<sup>45</sup> o l'argomento delle leggi come prova di che il male proviene dal libero arbitrio (se ci sono leggi per giudicare la condotta degli uomini, allora l'uomo è per forza responsabile delle sue azioni)<sup>46</sup>.

2) Fotino, nel suo discorso, presenta distorsioni del pensiero manicheo o opinioni talmente generiche che non possono venire identificate come manichee. Su questo punto, il problema principale riguarda la discussione sul libero arbitrio e il ruolo dell'uomo nel peccato. Lungo i tre primi giorni della *Disputatio*<sup>47</sup>, Fotino espone una visione dove A) il male è un'agente esterno che opera sul soggetto, B) l'anima non può né sfuggirlo né resistergli e pertanto nulla dipende da essa, annullata con i concetti di costrizione e partecipazione del Principio del male, e C) l'anima che ha il peccato, ma che non lo sceglie, non è accusata insieme al peccato. Il determinismo di Fotino è assoluto, e l'essere umano non ha capacità alcuna di scelta, come si evince dalla sua tesi principale del secondo giorno: che nulla dipende da noi (X. Δέξασθαι βούλει τινὰ εἶναι ἐφ' ἡμῖν; M. Οὐδαμῶς)<sup>48</sup>. Questa visione è difficilmente riconciliabile con le fonti manichee, che mostrano una religione ampiamente basata sull'esortazione morale e sulla responsabilità individuale: l'anima non è totalmente aliena al peccato, ma è anche responsabilità sua, e pertanto, essa ha possibilità di scegliere nella commissione o no del male<sup>49</sup>. Attraverso la comparazione della *Disputatio* con testimonianze di scontri tra cristiani e manichei sullo stesso tema<sup>50</sup>, si evincono una serie di differenze tra le posizioni difese da Fotino e le

---

<sup>44</sup> *Disp. Phot.* II, (PG,88,541D); si compari con Porfirio, *Isagoge* II, 6-7 (ed. de Libera, *Segonds*, pp. 5-6); Dessippo, *In Aristotelis Categorias commentarium* (ed. Busse, pp. 40,28-41,3); Simplicio, *In Aristotelis Categorias commentaria* (ed. Kalbfleisch, pp. 76,23-78,3).

<sup>45</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B-C); si compari con Aristotele, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a25-36; Alessandro di Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Hayduck, pp. 717,38-718,1); Siriano, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Kroll, pp. 184,30-185,6); Asclepio, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z* (ed. Hayduck, pp. 52,29-53,12).

<sup>46</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544C-D); si compari con Aristotele, *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21-1114a2.

<sup>47</sup> *Disp. Phot.* I, II e III (PG 88,533C-D, 544B-C, 549A).

<sup>48</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88,544B-C).

<sup>49</sup> Si veda, per esempio Agostino, *Contra Felicem* II, 5 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 466).

<sup>50</sup> Si vedano Secondino manicheo, *Epistula ad Augustinum* 2 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 535); Agostino, *Contra Fortunatum disputatio* 16,21 (ed. Alici, Pieretti, pp. 286-288, 302-304).

posizioni difese da “veri” manichei. Dall’altro lato, gli argomenti di Fotino sono virtualmente identici a quelli che gli scrittori antimanichei attribuiscono alla Religione della luce<sup>51</sup>, configurandosi come “il perfetto manicheo” delle fonti polemistiche. Infine, nel terzo giorno della *Disputatio*, Fotino, sebbene riporti una serie di citazioni usate dai manichei (tra altri gruppi), è incapace di articolare un’esegesi di essi, al di là di una serie di proposizioni generiche di carattere dualista che in nessun modo mostrano qualcosa di prettamente manicheo.

3) Problemi con il realismo nello sviluppo del dibattito: il manicheo è sistematicamente incapace di rispondere alle obiezioni di Paolo, e viene ridotto al silenzio attraverso diverse espressioni formulari<sup>52</sup>. Questo problema diventa grave in particolare a proposito della tematica del libero arbitrio. Fotino, come abbiamo visto, adotta una visione che non corrisponde con il complesso pensiero manicheo sulla responsabilità, l’anima e il male, e di conseguenza, fallisce sistematicamente davanti tutte le domande del cristiano sul tema, la cui risposta, nelle fonti manichee, implica la menzione al carattere proattivo dell’anima e alla sua responsabilità nel peccato<sup>53</sup>. A questo dobbiamo aggiungere la correlazione esatta che alcuni argomenti trovano in altre fonti, enumerati nel punto 1) dei “problemi interni”. Particolarmente importante riguardo a questo problema è il terzo giorno della *Disputatio*, giacché esso dipende dall’enumerazione di una serie di citazioni concatenate. In questo giorno, il manicheo è ridotto a un mero supporto retorico che permette al cristiano di sviluppare la sua esegesi; sebbene sembri che il cristiano reagisca individualmente a ogni citazione riportata dal manicheo, tutti i commenti dei versetti riportati forniscono dei rimandi filosofici adeguati all’esegesi del seguente. Inoltre, le premesse necessarie per riportare le citazioni nell’ordine ritrovato in altre fonti non provengono da uno degli interlocutori, ma da entrambi. Così, uno scambio di battute “casuale” tra due opposenti diviene virtualmente identico ad altre esegesi fatte da un singolo autore. L’impressione generale di questa giornata è che non sono le citazioni

---

<sup>51</sup> Si vedano, per esempio, Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Joannem* XLVI, 1 (PG 59,257); Girolamo di Stridone, *Dialogus adversus Pelagianos* prol. 2 (PL 23,520A-B); Simplicio, in *Epict.* XXXV,123-140. Si veda anche l’argomento che Agostino muove contro Fortunato nella sua *disputatio*, *Contra Fortunatum disputatio* 21, (ed. Alici, Pieretti, pp. 300-302), che è virtualmente identico a quello che Fotino muove contro la responsabilità dell’anima nel peccato.

<sup>52</sup> Alcuni esempi in PG 88,533D, 536A, 536C, 537D, etc.

<sup>53</sup> Si vedano le domande esposte nel punto 2) dei “problemi interni”. L’esempio più chiaro è l’incapacità di Fotino per rispondere all’argomento delle leggi, che vediamo risposto facilmente da Fortunato nel suo dibattito contro Agostino, *Contra Fortunatum disputatio* 16 (ed. Alici, Pieretti, pp. 302-304).

ad adattarsi al dibattito, ma è il testo del dibattito ad adattarsi a una serie di citazioni conosciute precedentemente.

Una volta esposti i problemi e considerati nel loro insieme, non credo che rimangano argomenti di peso per difendere l'autenticità della *Disputatio*. Nessuno degli argomenti di Mercati è in grado di sostenersi, se teniamo in conto i problemi esterni ed interni che presenta il documento:

1. il complesso delle circostanze descritte nel dialogo e narrate in maniera realistica: o punti 1), 2) e 3) dei “problemi esterni” dimostrano che l'argomento non è sostenibile.
2. Il realismo dei dogmi manichei espressi, senza esagerazioni polemiche: i punti 1) e 2) dei “problemi interni” dimostrano che l'argomento non è sostenibile.
3. Il realismo dello svolgimento del dibattito e dello scambio di opinioni tra i due interlocutori: i punti 1) e 3) dei “problemi interni” dimostrano che l'argomento non è sostenibile.

Al contrario, l'insieme delle problematiche commentate lungo l'analisi, e enumerate in questo riassunto, troverebbero la sua risposta se intendessimo il documento come una finzione letteraria, opera di un singolo autore.

Visto il punto precedente, si rende necessario offrire nuove coordinate per inquadrare il documento in un contesto concreto, e così capire meglio i contenuti raccolti dal testo. Innanzitutto, la datazione. Il documento sembra essere stato composto nel VI secolo, per i motivi seguenti:

1. Personaggio e data alla quale è associato. Tanto il protagonista quanto la menzione agli imperatori Giustino e Giustiniano e al Prefetto Teodoro rendono chiara la data nella quale si vuole situare il documento.
2. Nella tradizione manoscritta, il documento è conservato insieme ad altri *antimanichaicha* del VI secolo: nel *Sinaiticus gr.* 513, ai documenti attribuiti a Paolo il Persiano (130v-142r) seguono quattro estratti delle *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico (142r-143r) e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (143v-147r). Nel *Vatopedinus* 236, il gruppo dei documenti attribuiti a Paolo è preceduto dall'unica copia a noi preservata dei *Capita VII contra*

*Manichaeos* (127v-129v), ed è seguito dalle *Homiliae I-II* (140r-148v) e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (148v-151v). Nel *Vaticanus gr.* 1838, ai documenti attribuiti a Paolo seguono i quattro estratti delle *Homiliae I-II* menzionati in precedenza (265v-266v) e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (267v-272r).

3. Un altro dei documenti attribuiti a Paolo, la *Propositio* del manicheo Fotino (la quale è anche preservata nell'*Antirresis* di Zaccaria di Mitilene), può essere datato con sicurezza al VI secolo. Lo studio di Bennett<sup>54</sup> lo conferma, mettendo in evidenza lo spiccato interesse filosofico del documento, in consonanza con altri *antimanichaica* di questo secolo.
4. Contenutisticamente, la *Disputatio* presenta una serie di argomenti e parallelismi che trovano i suoi maggiori riscontri, tra gli *antimanichaica*, in altri documenti del VI secolo<sup>55</sup>. Tra di questi, risalta in maniera speciale il discorso fisiologico fatto da Fotino nel secondo giorno (che vuole dimostrare l'esistenza del male attraverso le secrezioni fisiche del nostro corpo) trova riscontro unicamente, all'interno della tradizione greca, nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

Visti tutti questi indizi, la datazione della *Disputatio* al VI secolo, molto probabilmente da situare durante il regno di Giustiniano (527-565 d.C.), sembra poter essere confermata<sup>56</sup>.

Riguardo il contenuto del testo, la *Disputatio* di Paolo il Persiano si rivela come il più particolare dei documenti antimanichei del suo tempo. Il testo è certamente in contatto con diverse questioni e sensibilità filosofiche comuni ad altri *antimanichaica*, ma il suo approccio è diverso da quello di altri documenti quali le *Homiliae I-II* o la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso. Questi due documenti hanno un metodo diverso a quanto visto nella *Disputatio* di Paolo: iniziano esponendo la proposizione manichea, e approfittando di questa proposizione, riportano una serie di nozioni filosofiche di base con le quali confrontare la proposizione rivale. Infine, iniziano una digressione propositiva, dove si offre una spiegazione alternativa e concorde alla filosofia per i diversi soggetti trattati in

---

<sup>54</sup> Bennett, *The Afterlife*.

<sup>55</sup> Per alcuni esempi, si veda il punto 1) dei "problemi interni".

<sup>56</sup> Sulla datazione al VI secolo, si veda Bennett, *The Afterlife*, p. 403, n. 6; id., *The Invention*.

precedenza (l'esistenza di un solo Principio, la contrarietà, l'esistenza dei mali, etc.). Con questo metodo, i due testi mostrano una chiara intenzione pedagogica, accompagnando il lettore dall'inizio alla fine nel suo ragionamento. La *Disputatio* di Paolo il Persiano è diversa e, in molti punti, più complessa, giacché esige più conoscenze al lettore per seguire gli argomenti, e non introduce (o se lo fa, in maniera molto meno approfondita) le nozioni filosofiche sulle quali baserà la sua esegesi.

Un'altra specificità della *Disputatio* di Paolo rispetto agli altri due documenti menzionati è che essa ha un carattere polemico più spiccato. Il testo presenta un considerevole sforzo nel narrare il dialogo in maniera quanto più realista possibile, e lo si evince tanto nelle informazioni di contesto fornite quanto nella maniera di esporre diversi argomenti. Come esempio, si possono citare gli argomenti mossi dal cristiano quando il manicheo si lamenta per trovarsi in catene (che non sono incentrati nella filosofia o nell'esegesi di una idea propria, ma invece hanno come obiettivo ridicolizzare le credenze manichee sul corpo) e diverse esposizioni più approfondite sulla dottrina manichea, quali l'*excursus* sulla capacità di percepire il divino del primo giorno, e (soprattutto) il discorso fisiologico manicheo raccolto nel secondo giorno, che è elaborato in maniera molto più esplicita di quanto possiamo trovare nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso.

Infine, c'è un'altra particolarità che stacca questo documento dalle "linee guida" di altri *antimanichaica* contemporanei: l'approccio antropologico. Il testo confronta tutte le tematiche toccate attraverso l'essere umano, mentre altre questioni di carattere ontologico e cosmogonico compaiono solamente in maniera secondaria: nel primo giorno, tematiche come la creazione *ex nihilo* o l'incorporeità della sostanza divina sono toccate attraverso l'anima umana; nel secondo giorno, l'esistenza del male è trattata attraverso il libero arbitrio e il corpo umano; nel terzo giorno, l'esegesi paolina è affrontata su un piano antropologico, discutendo un gruppo di citazioni la cui interpretazione dualista presuppone due forze che operano sull'uomo, e un altro gruppo che parla sulla Legge e la Grazia. Unica eccezione a questo approccio è il quarto giorno che, essendo molto più breve degli altri, si incentra su questioni quali la differenza tra il Dio dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento, oltre al rapporto tra i Principi del bene e del male, funzionando quasi come un complemento per gli altri tre giorni della *Disputatio*.

Pertanto, il testo si dimostra un "ibrido" a metà strada tra la filosofia e la polemistica, il cui obiettivo principale non è affermare l'esistenza di un unico Principio

di tutto, come nelle altre confutazioni del manicheismo contemporanee, ma offrire una spiegazione ragionata e antidualista di “chi siamo noi”.



# ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIAE I-II DI GIOVANNI IL GRAMMATICO

## Introduzione

Il testo completo di entrambe le *Homiliae* è conservato in un singolo manoscritto, l'Athous, *Vatopedinus* 236 (XII secolo), 140r-148v<sup>57</sup>. Il testo è stato edito da Marcel Richard nel 1977<sup>58</sup>. Ancora oggi è senza traduzione in lingua moderna e, a quanto sappia, solamente un articolo è stato dedicato allo studio dell'*Homilia I*, ad opera di Byard Bennett, nel 2015<sup>59</sup>

Nella sua versione completa, il testo delle due *Homiliae* è preceduto dai titoli che contengono i nomi di Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν nella prima, e Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου nella seconda. Marcel Richard<sup>60</sup>, nella sua edizione delle *Homiliae*, identifica questo Giovanni grammatico e presbitero con l'autore neocalcedoniano Giovanni il Grammatico notorio per la sua opera in difesa del Concilio di Calcedonia (514-518 circa) e contro il quale Severo di Antiochia scrisse un testo intitolato *Contra impium grammaticum* (518-519 circa). L'identificazione è complessivamente accettata dalla pur scarsa bibliografia relativa<sup>61</sup>, e permette conseguentemente di datare entrambe le omelie, con sicurezza, al primo terzo del VI secolo.

Lo stesso Richard ha portato avanti questa identificazione, e ha associato le *Homiliae I-II* con la *Disputatio* conservata sotto il nome di Giovanni l'Ortodosso. Sebbene l'editore della *Disputatio*, Michel Aubineau, non entrò nel merito e preferì lasciare l'incombenza dell'identificazione a Richard<sup>62</sup>, quasi tutti gli studi successivi

---

<sup>57</sup> Nonostante ciò, tanto nel *Sinaiticus* gr. 513 (383) (X secolo) quanto nel *Vaticanus* gr. 1838 (XIII secolo) sono conservati quattro piccoli frammenti delle due *Homiliae*, ognuno senza riferimento dell'autore e recanti i seguenti titoli: *Sull'esistenza del bene* (Περὶ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ), *Sull'Attività* (Περὶ ἐνεργείας), *Sul male* (Περὶ κακοῦ), *Sulla tenebra* (Περὶ σκότους). A loro volta, due frammenti dell'*Homilia I* sono state conservati dentro del *Contra Manichaeos* di Didimo il cieco.

<sup>58</sup> Richard (a. c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 83-105.

<sup>59</sup> Bennett, *The Physics*.

<sup>60</sup> Richard (a. c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xlv-xliv.

<sup>61</sup> W. Klein, *Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo*, in "Oriens Christianus", 74 (1990), pp. 234-244; id., *Die Argumentation in den griechischchristlichen Antimanichaica* (Studies in Oriental Religions 19), Wiesbaden, Harrassowitz, 1991; Bennett, *The Physics*, p. 21; Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 206.

<sup>62</sup> Aubineau in Richard (a. c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 115-116.

hanno alternativamente supportato la tesi di Richard, quando non l'hanno corroborata con ulteriori informazioni<sup>63</sup>.

A livello stilistico, entrambe le *Homiliae* si caratterizzano di un lessico molto semplice, che ricorda più un linguaggio d'uso che uno letterario. Ciò stride con il contenuto delle medesime, che sviluppa riflessioni e digressioni fondate su concetti e contenuti prettamente filosofici. Questa apparente contraddizione ha portato Byard Bennett a ipotizzare la possibilità che le *Homiliae* non fossero testi letterari, ma trascrizioni di lezioni e letture accademiche non ancora riviste per la distribuzione al pubblico<sup>64</sup>.

### Conclusioni

Riguardo alle fonti usate da Giovanni, le *Homiliae* riprendono con molte citazioni Tito di Bostra, in alcuni casi con paralleli letterali<sup>65</sup>; è anche possibile rilevare che alcuni argomenti (in speciale nell'*Homilia* II) siano simili a quelli del vescovo<sup>66</sup>. A Tito si devono aggiungere i parallelismi che la fonte mostra, nel caso di diverse delle sue proposizioni manichee, con altre fonti del VI secolo, com'è il caso del rifiuto alla creazione *ex nihilo* per il fatto che “non si vede” (Οὐδὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων ὁρᾶται γινόμενον) che trova esatto riscontro nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>67</sup>. Allo stesso modo la produzione *ex nihilo* di qualcosa che conduce lo scioglimento nel nulla compare identico nel caso del manicheo Fotino, a cui viene data, dalla parte cristiana, identica risposta<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Si veda Klein, *Der Autor*; id., *Die Argumentation*, pp. 27-28. Gli argomenti proposti da Klein sono, a mio parere, inconsistenti, soprattutto per quanto riguarda il rapporto diretto tra la *Disputatio* di Paolo il Persiano e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso. Si veda anche Walker, *The Legend*, p. 169; Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 206-208. Bennett, *The Conversation*, pp. 33-34, invece ha espresso dei dubbi. Nel suo articolo più recente, *The Invention*, sembra essere meno critico con l'identificazione, sebbene non la confermi.

<sup>64</sup> Su questo tema, si veda Bennett, *The Physics*, p. 24.

<sup>65</sup> Ad esempio, Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. II*, 6,73-76, e Tito di Bostra, *c. Man. I*, 6,2-4.

<sup>66</sup> Si veda Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. II*, 19,299-302, e Tito di Bostra, *c. Man. II*, 4,25-27; *Adv. Man. hom. II*, 19,308-310, e *c. Man. II*, 4,27-29; *Adv. Man. hom. II*, 22,355-356, e *c. Man. II*, 13,1-3; *Adv. Man. hom. II*, 22,357-358, e *c. Man. II*, 13,4-5.

<sup>67</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. II*, 8, 100-106, e *Disp. Phot. I* (PG 88,531A).

<sup>68</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom. II*, 13,182-193, e *Disp. Phot. I* (PG 88,532B-C).

Oltre Tito, l'altra grande fonte è quella delle *Homiliae in Hexaemeron* di Basilio di Cesarea<sup>69</sup>, che sono cruciali per alcune argomentazioni del cristiano<sup>70</sup>. Il fatto che siano questi i due autori maggiormente utilizzati da Giovanni è indicativo del carattere di queste opere: il Grammatico usa le massime manichee come esempio di ragionamento fallace, per proporre la difesa dell'esistenza di un Principio creativo unico, e dunque sincronizzando esigenze filosofiche e la lettura esegetica della *Genesi*.

Infine, c'è un terzo tipo di tradizione alla quale hanno attinto le *Homiliae*: la tradizione aristotelica. È attraverso questa tradizione che si mostra il vero interesse del testo: il dogma manicheo con il quale si confronta Giovanni non è altro che un elemento retorico, e le premesse esposte lungo il testo a sono alla base d'una serie di digressioni su fisica e metafisica che hanno come marchio generale un'esegesi ragionata della *Genesi*. Così, la definizione manichea dei due Principi come luce e tenebra viene unita alle citazioni riprese da Basilio di Cesarea per poter, attraverso Gen. 1:2, iniziare una digressione fisica sul rapporto tra entrambi i fenomeni, e la spiegazione delle tenebre come privazione di luce. La definizione manichea dei due Principi contrari serve per enunciare e approfondire le premesse aristoteliche sul tema<sup>71</sup>. La definizione manichea dei due Principi come bene e male serve, a sua volta, per sviluppare un *excursus* sulla contrarietà di entrambi e i risultati paradossali della sua unione (tematica molto ampliata all'interno della filosofia neoplatonica)<sup>72</sup>. A sua volta, e attraverso il versetto di Gen. 1:31<sup>73</sup>, le proposizioni manichee riportate permettono lo sviluppo di una difesa della creazione materiale (incluso l'uomo)<sup>74</sup> e d'approfondire dunque gli stessi concetti di

---

<sup>69</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 6,82-86, e Basilio di Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron* II, 4, 2,9-12; *Adv. Man. hom.* I, 7,101-104, e *Homiliae in Hexaemeron* II, 4, 1,3-6.

<sup>70</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 7,101-104, e Basilio di Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron* II, 1, 4,3-6.

<sup>71</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 15,243-246, 16,253-257, II, 6,80-2, 86-93.

<sup>72</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 14,227-237. Sulla problematica del male nella filosofia neoplatonica, si vedano J. Opsomer, *Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7)*, in "Phronesis", 46/2 (2001), pp. 154-188; id., *Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An Ancient Debate continued*, in "Quaestio", 7 (2007), pp. 165-189; D. O'Meara, *The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions*, in M. Disxaut, J. Dillon (a cura di), *Agonistes. Essays on Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 179-185; id., *Explaining Evil in Justinian's Reign: Simplicius and Procopius*, in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (a cura di), *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg, Winter, 2016, pp. 279-290; L. Cardullo, *Evil as alogon in the Post-Plotinian Neoplatonism: Again on the Uniqueness of the Principle, between Alexandria and Athens*, in L. R. Cardullo, F. Coniglione (a cura di), *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives*, Sank Augustin, Academia, 2017, pp. 47-63; id., *Il male come „privazione”*. *Simplicio e Filopono in difesa della materia*, in "Peitho / Examina Antiqua", 8 (2017), pp. 391-408; K. Corrigan, *Neoplatonism*, in T. Angier (a cura di), *The History of Evil in Antiquity: 200BCE-450CE*, London – New York, Routledge – Taylor & Francis Group, 2018.

<sup>73</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 1,15-19.

<sup>74</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 2,19-25.

bene<sup>75</sup> e male. Quest'ultimo concetto, attraverso la domanda manichea “da dove vengono i mali?”<sup>76</sup>, è al centro della sezione più lunga del testo, che occupa la seconda metà dell'*Homilia* II: collegandosi con la lunga tradizione neoplatonica, viene articolata una difesa della non sostanzialità del male<sup>77</sup>, subordinandolo all'azione volitiva dell'anima<sup>78</sup>.

Il fatto che il “manicheismo” funzioni come elemento retorico per costruire argomentazioni sui temi più svariati (la contrarietà, la luce, l'esistenza del male, il concetto di principio o la creazione *ex nihilo*) si evince da diversi aspetti che ricorrono nel testo, quali la conoscenza del concetto ἀταξία nel mito manicheo, o il mito sull'origine della pioggia<sup>79</sup> o della credenza della consustanzialità delle anime con Dio<sup>80</sup>, che Giovanni solamente menziona *en passant*, e sui quali non si preoccupa di sviluppare una confutazione sistematica. Contemporaneamente, alle citazioni manichee estratte dalla polemica cristiana Giovanni attacca altre testimonianze manichee che però appaiono essere molto generiche. Il ruolo di queste citazioni generiche è quello d'approfondire le tematiche che a Giovanni interessa commentare. Per esempio, la citazione manichea che gli permette di aprire l'argomento della creazione *ex nihilo*<sup>81</sup> (che segue di pari passo quella rilevabile nella *Disputatio* di Paolo il Persiano<sup>82</sup>) permette a Giovanni di introdurre un discorso che si trova anche in Giovanni Filopono, nella sua opera contro Proclo<sup>83</sup>. La proposizione manichea “Dio senza materia non crea”, si può trovare anche in altri autori<sup>84</sup>, ma l'*Homilia* ha aggiunto una clausola, ossia che i manichei non guardano il tutto, bensì le parti (Εἰ γὰρ τοῖς μερικοῖς δημιουργήμασιν ἐνορῶντές ...): questa clausola è la parte veramente importante della proposizione, giacché permette a Giovanni l'inizio d'una lunga digressione sul tema<sup>85</sup>. Quando Giovanni analizza la contrarietà dei due Principi manichei nell'*Homilia* II, pone in discussione sia le contrarietà dirette che quelle

---

<sup>75</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 5,56-73.

<sup>76</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 14,213-216.

<sup>77</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 17,273-275.

<sup>78</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 27,464-473.

<sup>79</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 17,268-270.

<sup>80</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 18,296-297.

<sup>81</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106.

<sup>82</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>83</sup> Si vedano Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 8-9 e Filopono, *De aeternitate mundi contra Proclum* IX, 9 (ed. Rabe, pp. 339,25-341,23).

<sup>84</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 10, 134-137, e Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Ephesios* XXIII, 2 (PG 62,165)

<sup>85</sup> Questo è, di nuovo, un argomento molto generico, come si evince dalla menzione dei pagani alla fine di esso, in *Adv. Man. hom.* II, 11,166-167: οὐκέτι ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ἔσται κατὰ τοὺς τῶν Ἑλλήνων σοφοῦς ὁ κόσμος, o anche dal fatto che Filopono, in *De aeternitate mundi contra Proclum* IX, 10, (ed. Rabe, pp. 341,24-344,25) usa lo stesso argomento.

intermedie<sup>86</sup>. Questo secondo tipo di contrarietà non è di certo quella ipotizzata dal manicheismo<sup>87</sup>, che propone una contrarietà assoluta<sup>88</sup>. Nonostante ciò, Giovanni analizza le incongruenze possibili in caso i manichei affermassero che la contrarietà tra Dio e la materia fosse intermedia: infatti, quello che interessa al testo non è tanto il rifiuto dei dogmi manichei, quanto sfruttare le proposizioni del rivale per esplorare diversi concetti filosofici. Esempi simili ai tre appena riportati sono ritrovabili lungo tutto il testo.

C'è un ultimo punto da tenere in conto sul carattere di questo testo: la chiara intenzione pedagogica che permea ognuno dei punti toccati. Le *Homiliae* accompagnano il lettore all'interno del ragionamento, dall'inizio alla fine. In esse, compaiono in maniera quasi letterale diverse nozioni aristoteliche ampiamente commentate nella tradizione filosofica. Una volta riportate queste, il *modus operandi* è lo stesso: approfittando delle caratteristiche delle definizioni manichee dei Principi (Dio-materia, luce-tenebre, bene-male, contrari e ingenerati), inizia una comparazione con le suddette nozioni, alla fine di dimostrare l'assurdo del dualismo come spiegazione del cosmo. Completata la refutazione, si svolge la spiegazione e la difesa del solo e unico Principio immutabile, ingenerato e causa di tutto.

Sul carattere dell'*Homilia I*, Byard Bennett aveva ipotizzato, una lettura di un professore cristiano di filosofia per i suoi studenti<sup>89</sup>, fondando la sua argomentazione sul lessico del testo e sui suoi contenuti, corrispondenti a quanto studiato nei primi 3 anni all'accademia di Alessandria (letture aristoteliche su logica, etica, fisica, matematica e teologia / metafisica): lo scopo è l'apprendimento di una difesa ragionata del Principio unico, identificato con il bene. Questa ipotesi spiegherebbe alla perfezione le caratteristiche sopra enunciate: pedagogia, ricchezza di citazioni filosofiche di base, proposizioni manichee molto generiche, focalizzazione su punti concreti della dottrina manichea (e non un rifiuto *in toto*), esegesi propositiva, etc. In sintesi, l'analisi delle *Homiliae I-II* sembra confermare la caratterizzazione pedagogica dei testi.

---

<sup>86</sup> Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* II, 7,93-95.

<sup>87</sup> Lo stesso Giovanni sembra riconoscerlo poiché come contraddizione diretta pone l'ordine e il disordine (τάξις καὶ ἀταξία), dopo aver dimostrato conoscere, nell'*Homilia I*, che il disordine è uno dei termini chiave per i manichei nella definizione della materia.

<sup>88</sup> Ciò pone un secondo problema, analizzato da Giovanni: in modo diretto o intermedio i contrari devono sempre aver qualcosa in comune per essere tali.

<sup>89</sup> Bennett, *The Physics*, pp. 24.

# LA *DISPUTATIO* DI GIOVANNI L'ORTODOSSO

## (*DISPUTATIO CUM MANICHAEO*)

### Introduzione

La *Disputatio* consta di due tematiche principali: Il rapporto tra Dio e la materia (1-19) e l'origine del male (20-45); a queste due si uniscono due tematiche minori per estensione e profondità: l'adorazione del sole (46-53) e il Giudizio Finale (54-57). Infine, il testo si conclude con un lungo *excursus* (58-65) dove Giovanni, dopo aver esposto in breve il mito cosmogonico manicheo, gli rivolge una generica contro argomentazione<sup>90</sup>. Espressa in termini fortemente astratti, risponde perfettamente all'esigenza dell'autore: non c'è traccia infatti, di attenzione narratologica o caratterizzazione specifica degli interlocutori (nominati semplicemente come "manicheo" e "ortodosso"), il contesto in cui si svolge la *Disputatio* è assente, e il documento nella interezza si dedica semplicemente a enumerare una serie di argomenti provvisti di contro argomentazioni, senza nessi precisi che li colleghino a eventi reali. Non è rilevabile nemmeno una precisa descrizione di cosa avvenga a seguito del dibattito: Giovanni non specifica se alla fine della discussione il manicheo retroceda o meno in merito al suo credo. È chiaro invece che l'interesse del testo è prettamente filosofico: il documento è inteso come un esercizio fittizio di argomentazione contro il dualismo incarnato nella dottrina manichea, erede di un lungo sviluppo del genere letterario del dibattito nel cristianesimo, in particolare tra il V e il VI secolo<sup>91</sup>. Tale interesse spiegherebbe anche lo squilibrio tra gli interlocutori: l'Ortodosso sviluppa il suo discorso su sezioni più lunghe e dettagliate, al manicheo resta solo da provare a difendere la sua posizione: l'interesse principale risiede nelle risposte che il cristiano è in grado di mettere in campo, piuttosto che all'esposizione manichea con cui si discute.

---

<sup>90</sup> È da notare il cambiamento di interlocutore, poiché il cristiano si riferisce ai manichei in generale; per esempio *Disp. Man.* 63,312-313: ὑμεῖς οἱ Μανιχαῖοι.

<sup>91</sup> Sulle *disputationes* in epoca tardoantica, si veda Cameron, *Dialoguing in Late Antiquity*; id., *Flights of Fancy: Some Imaginary Debates in Late Antiquity*, in G. Dunn, W. Mayer (a cura di), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 132), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 385-406; Lim, *Public Disputation*; Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 1-38. Sul rapporto tra il genere della *disputatio* e il manicheismo, si veda Lim, *Public disputation*, pp. 70-108 (soprattutto pp. 103-108, in riferimento ai secoli V e VI); Bennett, *The Invention*.

A ogni modo viene esposto, in questo contesto, una delle narrazioni della mitologia manichea più accurate degli *antimanichaica* greci, come notano diversi studiosi<sup>92</sup>: il mito primordiale, la divisione tra le regioni del cosmo, e tutta una serie di concetti e terminologie tipicamente manichee vengono plasmate lungo le esposizioni del manicheo e le risposte del cristiano. Come vedremo, le tematiche toccate dalla *Disputatio* presentano somiglianze con diversi autori e testi antimanichei, mostrando come la provenienza delle informazioni sia da ricondurre a una molteplicità di fonti di cui la *Disputatio* opera sintesi.

Sebbene il dibattito presente nella *Disputatio* è stato perlopiù ignorato dalla storiografia, non si può dire lo stesso per quanto riguarda l'autore e la data di composizione: chi è "Giovanni l'Ortodosso"? È stata spesso discussa una possibile attribuzione dell'opera ai vari Giovanni Damasceno<sup>93</sup>, Massimo il Confessore<sup>94</sup> o Teodoro Abucara<sup>95</sup>; a ogni modo la discussione accademica ormai si è consolidata attorno all'attribuzione al neo-calcedoniano della prima metà del VI secolo, Giovanni il Grammatico, notorio per la sua opera in difesa del Concilio di Calcedonia (514-518 circa) e contro il quale Severo di Antiochia scrisse un testo intitolato *Contra impium grammaticum* (518-519 circa). Marcel Richard<sup>96</sup>, nella relativa edizione critica, considera Giovanni l'Ortodosso come lo stesso autore delle *Homiliae I-II* contro i manichei con le quali la *Disputatio* compare unita nel *Vatopedinus 236*<sup>97</sup>. Questi due documenti compaiono sotto i titoli di Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν nel primo, e Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου nel secondo. Richard propone d'identificare tutte le tre opere sotto il nome di Giovanni il Grammatico, e dunque la datazione della *Disputatio* dovrebbe riferirsi alla prima metà del VI secolo. Sebbene l'editore della *Disputatio*, Michel Aubineau, preferì evitare l'attribuzione specifica (lasciando la responsabilità a Richard)<sup>98</sup>, diversi studi posteriori hanno ben supportato l'attribuzione di Richard, o fornito diverse informazioni che la rafforzano: Wassilios Klein, in un contributo *ad hoc*, ha espresso il suo accordo,

---

<sup>92</sup> Klein, *Der Autor*, p. 234; Bennett, *The Conversation*, p. 29.

<sup>93</sup> Mai, *Nova Patrum*, vol. IV/2, p. 104, n. 1; Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. 112; Bennett, *The Conversation*, pp. 30-31.

<sup>94</sup> Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. 112-113; Bennett, *The Conversation*, pp. 32-33.

<sup>95</sup> Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, p. 113-115.

<sup>96</sup> Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xlv-xlvi. In precedenza, la *Disputatio* era stata editata da Angelo Mai, *Nova Patrum*, vol. IV/2, pp. 104-110. L'edizione fu ripristinata da Migne (PG 96,1320-1336).

<sup>97</sup> Sulle *Homiliae*, si rimanda all'introduzione del loro capitolo.

<sup>98</sup> Aubineau in Richard (a c.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 115-116.

aggiungendo diversi argomenti a supporto della tesi di Richard<sup>99</sup>. Joel Walker, senza affermare l'autorità di Giovanni il Grammatico, nota che il vocabolario formulare usato dal manicheo nella *Disputatio* è virtualmente identico a quello che si rileva nella disputa della *Storia di Mar Qardagh*, considerandolo indicativo d'una tradizione di *disputatio* che si sviluppa su entrambi i lati della frontiera romano-sassanide, proponendo una datazione intorno al 530-540<sup>100</sup>. Byard Bennett, aveva, in principio, espresso perplessità su questa identificazione di Giovanni l'Ortodosso e Giovanni il Grammatico, lasciando la questione aperta su una datazione più tarda dell'opera, tra VI e VIII secolo<sup>101</sup>. Nonostante ciò, la sua opinione è cambiata nel suo più recente articolo *The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue*, fornendo una nuova prova per la datazione della *Disputatio* agli inizi del VI secolo: il testo, raccogliendo una serie di nozioni filosofiche aristoteliche e di progettazione scolastica tardoantica, mostra una chiara sovrapposibilità con i primi anni del percorso di studi neoplatonico dell'epoca<sup>102</sup>. Nonostante ciò, in merito all'autore del testo, Bennet allude alla teoria di Richard senza esprimere una propria opinione al riguardo. Alberto Rigoglio, nella sua analisi sulle *disputationes* cristiane del 2019, accetta l'identificazione di Giovanni il Grammatico e, conseguentemente, una data tra il 530-540 per la composizione dell'opera<sup>103</sup>.

## Conclusioni

Una delle questioni che sorprendono di più del testo è la sua ottima informazione su diversi punti della dottrina manichea, ed è uno dei testi greci più completi riguardo a diverse questioni. Le informazioni che riporta sembrano provenire da diverse fonti, presentando una raccolta della dottrina manichea molto particolare, con alcune questioni non attestate in precedenza. È difficile dire se la compilazione raccolta nella disputa era già stata fatta in precedenza da altra fonte, ma la varietà dei temi (alcuni attestati per la prima volta) e i parallelismi con diversi autori che il testo dimostra rendono probabile il riconoscimento dell'autore della *Disputatio* come artefice di questa raccolta di informazioni.

---

<sup>99</sup> Klein, *Der Autor*; id. *Die Argumentation*, pp. 27-28. Gli argomenti forniti da Klein sono, a mio parere, inconsistenti, soprattutto in quel che riguarda il rapporto diretto stabilito tra la *Disputatio* di Paolo il Persiano e la *Disputatio* di Giovanni.

<sup>100</sup> Walker, *The Legend*, p. 169.

<sup>101</sup> Bennett, *The Conversation*, pp. 33-34.

<sup>102</sup> Bennett, *The Invention*.

<sup>103</sup> Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 206-208. Il riferimento al 530-540 procede da Walker.



Bisogna tener conto di un secondo fattore, che oltrepassa il lavoro compilatorio osservabile in questa fonte: lo scopo del testo non appare pienamente polemico. Sebbene ci sia un rifiuto del dualismo manicheo sotto vari aspetti, il testo ha un ruolo pedagogico. Byard Bennett segnala giustamente questa particolarità della *Disputatio*<sup>104</sup>: essa ha un grande interesse a confrontare il mito manicheo con una serie di nozioni filosofiche basiche, e accompagna il lettore dall'inizio alla fine nel suo ragionamento. La *Disputatio*, prima d'iniziare le sue digressioni, riporta le definizioni basiche dei concetti che tratterà: una volta definiti i termini, si può iniziare la discussione su di essi. In alcuni casi, il cristiano riveste un ruolo didattico nel segnalare le incoerenze nel ragionamento del manicheo, per iniziare il dibattito in modo corretto<sup>105</sup>. Altre volte adotta un doppio approccio alla questione: in primo luogo una parte "distruttiva" in cui segnala le incongruenze del racconto manicheo e, in generale, del dualismo; in secondo luogo, una parte "propositiva" in cui svolge la propria esegesi dei temi in oggetto. La caratterizzazione degli interlocutori è ridotta al minimo, mentre alcune dottrine manichee sono spiegate in termini filosofici, tralasciandone i dettagli concreti<sup>106</sup>. Questo è logico, poiché il testo non vuole sviluppare una polemica dettagliata, quanto più confrontare il mito dualista con una serie di nozioni filosofiche comuni, dimostrando la capacità di queste per spiegare il mondo in modo accurato, e fornendo al lettore tutte le informazioni che servono per capire i ragionamenti e le conclusioni a cui si arriva.

La *Disputatio* mostra un'ottima conoscenza del mito primordiale manicheo. Unendo le diverse versioni sparse all'interno del testo, sono raccolti tutti i concetti chiave della versione fornita da Tito di Bostra: disordine, osservazione, innamoramento, inghiottimento, mescolanza e metafore di caccia. Da questo punto di vista solamente Tito potrebbe servire come fonte per le informazioni raccolte nel testo. A partire da questi concetti, la *Disputatio* muove una serie di argomentazioni simili a quanto osservato in altri *antimanichaica*; le ritroviamo anche in testi contemporanei, ad esempio le *Homiliae I-II* di Giovanni il Grammatico. Il rapporto che il testo stabilisce con Tito traspare non solo nel racconto del mito, ma anche in alcuni argomenti usati, che trovano riscontro solo

---

<sup>104</sup> Bennett, *The Invention*.

<sup>105</sup> Per esempio, [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 29,141-143: a proposito del male, il cristiano corregge il manicheo: prima di domandare "da dove" vengono i mali, si deve spiegare "cosa sia" il male.

<sup>106</sup> Per esempio [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 14,77, 42,181-182, a proposito della definizione manichea di materia semplicemente come composta, o la malvagità del corpo umano e le sue secrezioni spiegata attraverso i concetti di corruzione e putrefazione.

nell'opera del vescovo e nella *Disputatio* di Giovanni<sup>107</sup>. La comparsa di tutte le tappe chiave del mito manicheo nella versione di Tito (non attestate in altre fonti), la comparsa di ragionamenti ed esempi paralleli in queste due fonti concrete, così come una grande quantità di argomentazioni simili rendono quasi sicuro che Tito fosse la fonte principale che informava l'autore della *Disputatio*.

Nonostante ciò, Tito è una delle fonti, non l'unica. Questo si rende chiaro a proposito della divisione primordiale dello spazio, dove la *Disputatio* supera le informazioni fornite nell'opera del vescovo, identificando correttamente l'assegnazione al male o al bene dei quattro punti cardinali (nord, est ed ovest al bene, sud al male): tra le fonti precedenti, solamente Teodoreto riporta questa informazione<sup>108</sup>. Questo apre un secondo punto interessante della *Disputatio*: essa non è un semplice riassunto di Tito, ma invece ha un carattere onnicomprensivo del mito manicheo. Come visto riguardo al male, l'autore ha fatto ricorso ad altre fonti per rendere più completa la sua esposizione, e anche in questo caso sembra che abbia attinto ad altre informazioni estranee a quelle fornite da Tito.

Una menzione speciale merita il trattamento del male, probabilmente il punto più interessante della *Disputatio*. Il documento ha raccolto un nuovo approccio al male che sembra provenire da un vero discorso manicheo, non attestato in precedenza nelle fonti greche: l'approccio fisiologico, volto a dimostrare il concetto del corpo "malvagio per natura" a partire dalla sua corruzione e dalle sue secrezioni. Qui avviene il contatto principale con la *Disputatio* di Paolo il Persiano, ed è questa la maggiore novità tematica riportata da entrambi i testi. Non ci sono, ad oggi, passaggi simili nella tradizione greca antimanichea, se non in nozioni molto generali su concetti simili del dogma manicheo. Tuttavia si possono riconoscere differenze tra le esposizioni: la *Disputatio* in Paolo si svolge su un piano più esplicito (escrementi, ferite, urina, sangue, cattivo odore...) mentre la *Disputatio* di Giovanni sembra avere ridotto la proposizione manichea in una serie di terminologie ampiamente utilizzate in filosofia (corruzione-putrefazione). La risposta di

---

<sup>107</sup> [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 64,327-335 e Tito di Bostra, *c. Man.* I, 8,5-13; [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 39,168-175 e Tito di Bostra, *c. Man.* I, 34,10-15.

<sup>108</sup> Bennett, *The Invention*, ipotizza una dipendenza diretta da Teodoreto in base a questa conoscenza, e anche in base al passaggio in *Haereticarum fabularum compendium* I, 26 (PG 83,377C): **Μοῖράν τινα** τοῦ Φωτῶς λαβῶν, οἷόν τι δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον τῇ ὕλῃ προσέπεμψε. Il passo dimostra notevoli somiglianze con [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 2,10-11: **λαβῶν μοῖράν τινα** τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως τῇ ὕλῃ προσέπεμψε, δελεάσαι αὐτὴν βουλόμενος.

entrambi i documenti si basa invece sulla stessa strategia: incolpare l'anima (e di conseguenza il Dio buono dei manichei) dei processi fisiologici del corpo.

Rimane allora, come unione tra entrambe, l'approccio fisiologico al male, non altrimenti attestato negli *antimanichaica* greci precedenti. Questo discorso trova, inoltre, molti paralleli nelle fonti manichee: la corrottezza e le secrezioni del corpo come prova della sua malvagità sono ampiamente attestate in diverse lingue e ambienti. Sembra pertanto che in questo caso entrambe le fonti abbiano raccolto un discorso manicheo non attestato nelle fonti precedenti. Sorprende inoltre che la contro argomentazione dei due testi sia la medesima: "incolpare" l'anima dei processi fisiologici del corpo, e pertanto, Dio stesso (secondo i manichei). Si potrebbe pensare che il binomio nuovo discorso-risposta *ad hoc* che compare in entrambe le *disputationes* sia stato proposto precedentemente in una fonte cristiana. Forse questo discorso è già stato formalizzato con la sua risposta specifica in precedenza, ed entrambe le *disputationes* potrebbero aver attinto a questa codificazione; ciò spiegherebbe la similitudine tra le due fonti in questo punto. L'assenza dell'argomento in altre fonti rende difficile un'operazione sistematica di comparazione. Rimane ad ogni modo una novità negli *antimanichaica* greci del VI secolo riguardo alla dottrina manichea, in opposizione con i precedenti cristiani.

### **Il rapporto tra la *Disputatio* e le *Homiliae I-II***

Una volta conclusa l'analisi di entrambi i documenti, possiamo segnalare alcune considerazioni sull'autorità dei testi. Dall'analisi eseguita su entrambe le fonti, in merito al rapporto tra questi due testi, si evincono alcuni punti comuni:

1. Le *Homiliae I-II*, nella sua versione completa (Athous, *Vatopedinus* 236, XII secolo, 140r-148v), sono conservate insieme alla *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso (148v-151v).
2. Entrambi i testi sono assegnati a un autore omonimo (Giovanni), con la differenza dell'epiteto finale (Ortodosso, Grammatico, Presbitero).
3. Entrambi i testi si possono datare, indipendentemente l'uno dell'altro, al primo terzo del VI secolo, concordando cronologicamente con l'attività di Giovanni il Grammatico.

4. Entrambi i documenti mostrano un uso estensivo di Tito di Bostra, dal quale hanno ripreso una parte importante di citazioni, e molto probabilmente alcune delle sue argomentazioni. Si deve notare che la *Disputatio* è comunque un testo più completo sul dogma manicheo che le *Homiliae*, tenendo dentro anche altri autori oltre Tito.
5. Soprattutto, la metodologia seguita da entrambi i testi è virtualmente la stessa. Entrambi confrontano i dogmi manichei attraverso una serie di concetti basilari della filosofia aristotelica. Tanto le *Homiliae*<sup>109</sup> quanto la *Disputatio*<sup>110</sup> muovono da concetti basilari della tradizione filosofica, approcciandosi alle proposizioni manichee alla stessa maniera: 1) riportano la proposizione manichea, 2) articolano il rifiuto a partire delle incoerenze che propone l'ontologia dualista 3) riportano concetto filosofico contro il quale confrontare la proposizione manichea, e infine 4) iniziano una parte propositiva, fornendo la sua spiegazione di perché necessariamente esiste un unico Principio.

Quest'ultimo punto, che emerge dall'analisi comparata di entrambi i documenti, è quello più interessante. Se c'è un tratto evidente di entrambi i testi e il loro carattere pedagogico<sup>111</sup>, e le differenze sul trattamento di diversi temi (che non sono mai contraddittorie tra di loro) si possono spiegare a partire dall'ambientazione dei diversi

---

<sup>109</sup> Per alcuni esempi, si veda Giovanni il Grammatico, *Adv. Man. hom.* I, 5,64-77, a proposito del carattere composto dei corpi, e si compari con, per esempio, Aristotele, *De caelo* I, 1,268a6-b6, che definisce la capacità di essere diviso in parti come un tratto fondamentale dei corpi; *Adv. Man. hom.* I, 15,243-246, II, 6,80-82 a proposito dei contrari come massima differenza in uno stesso *genus*, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Categoriae* 6, 6a17-18; *Adv. Man. hom.* I. 16, 253-257, II, 5,69-70, sul fatto che le sostanze non hanno nulla contrario ad esse, e si compari con, per esempio Aristotele, *Categoriae* 5,3b24ff; *Adv. Man. hom.* II, 6,86-93, a proposito dei contrari come distruttivi l'uno dell'altro, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a21-22; *Adv. Man. hom.* II, 7,93-101, a proposito della distinzione tra le contrarietà dirette e indirette, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Categoriae* 10, 11b37-12a25.

<sup>110</sup> Per alcuni esempi, si veda [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 5,21-22, a proposito dei corpi e la divisione, e si compari con, per esempio, Aristotele, *De Caelo* I, 1, 268a5-b6; *Disp. Man.* 11,44-45, a proposito della definizione di luogo, e si compari con, per esempio per esempio, Aristotele, *De Caelo* IV, 3, 310b7-8; *Disp. Man.* 17,80-82, a proposito dell'impossibilità della materia d'essere principio e corpo allo stesso tempo, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9,192a24-35 (su questo tema, si veda anche Bennett, *The Invention*); *Disp. Man.* 43,183-185, a proposito del concetto di τὸ ἕκ τινοϛ, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Metaphysica* V, 24, 1023a26-b11; *Disp. Man.* 45,211-214, a proposito della legge come prova del libero arbitrio, e si compari con, per esempio, Aristotele *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21-1114a2; *Disp. Man.* 62,291-305, a proposito delle potenzialità e le attività produttive e passive e si compari con, per esempio, Aristotele, *Metaphysica* V, 15, 1021a14-19; *Disp. Man.* 63,310, a proposito della definizione di materia, e si compari con, per esempio, Aristotele, *Physica* I, 9, 192a31-32.

<sup>111</sup> Oltre agli esempi di questo carattere forniti in precedenza, si veda la discussione di metodo in [Giovanni il Grammatico], *Disp. Man.* 29,141-143.

testi: le *Homiliae* sono un testo molto più generico, adattato alla spiegazione del testo della *Genesi*, e le massime manichee riportate servono come supporto all'esegesi dei versetti presi in esame. La *Disputatio* invece è un testo più completo riguardo alle credenze manichee riportate, molto più sviluppate per iniziare diverse digressioni filosofiche indipendenti dall'esegesi biblica, incentrate sull'ontologia. Nel documento, alcune tematiche toccate solo superficialmente nelle *Homiliae* vengono accresciute e trattate in maniera più ricca e approfondita. Nonostante tutto, i due testi sono contemporanei, dipendono da una medesima fonte principale, hanno il medesimo carattere pedagogico e la medesima maniera di procedere e ragionare, sono conservati insieme in parte della tradizione manoscritta, ed entrambi sono assegnati ad autori omonimi tra di loro. Credo pertanto che l'intuizione di Richard di attribuire entrambe le opere a Giovanni il Grammatico sia corretta: in seguito alla nostra analisi sembra infatti che i testi possano essere riferiti ad uno stesso autore.

# L'EXCURSUS ANTIMANICHEO DI SIMPLICIO NEL COMMENTARIUS IN EPICETI ENCHIRIDION

## Introduzione

L'*excursus*, contenuto nel *Commentarius in Epicteti Enchiridion* (composto nella decade del 530)<sup>112</sup> dell'eminente filosofo Simplicio di Cilicia, suppone, senza dubbio, una delle esposizioni sulla dottrina manichea più interessanti giuntaci dal VI. Rimane ancora un mistero come Simplicio abbia ricavato delle informazioni così dettagliate e accurate. Secondo il racconto del filosofo, la sua fonte sarebbe orale, alla quale aggiunge persino la menzione di “un saggio manicheo” (ἀλλ' ὡς ἐμοί τις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν ἐξέφηνε)<sup>113</sup> quando affronta il tema della cosmologia manichea; successivamente, Simplicio nomina le sue fonti al plurale, con espressioni quali “loro dicono”, “loro inventano” o “loro credono”. Ilsetraut Hadot, nella sua analisi del passaggio<sup>114</sup>, nota che Simplicio raccoglie una serie di dettagli cosmologici confrontabili solo con fonti manichee iraniche o cinesi<sup>115</sup>; d'altra parte, Michel Tardieu dedica diversi lavori<sup>116</sup> a ricercare il luogo esatto in cui Simplicio poteva aver recepito queste informazioni, concludendo che esse dovevano provenire dalla città di Harran, sede di una comunità manichea attiva dal III secolo. Simplicio, insieme al suo maestro Damascio e altri cinque eminenti filosofi pagani faranno il famoso viaggio dei filosofi alla corte dell'imperatore sasanide Cosroe (531-532)<sup>117</sup>, a ragione della persecuzione dell'imperatore Giustiniano

---

<sup>112</sup> Per tentativi di datazione più precisi di quest'opera, si veda, si veda Al. Cameron, *The Last Days of the Academy at Athens*, in “Proceedings of the Cambridge Philological Society”, 15 (1969), pp. 7-29, pp. 13 ff; id., *La fin de l'Académie*, in P.-M., Schul, P. Hadot, (a cura di), *Le néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé dans le cadre des Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, Editions du C.N.R.S., 1971, pp. 281-290 (pp. 284 ff); I. Hadot, *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, pp. 48-50; C. Brittain, T. Brennan, *Simplicius: On Epictetus Handbook 1-26*, London, Duckworth, 2002, pp. 2-4; P. Golitsis, *On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot*, in “Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science”, 12 (2015), pp. 56-82 (pp. 76-77); O'Meara, *Explaining Evil*, p. 280.

<sup>113</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,90-91.

<sup>114</sup> I. Hadot, *Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 51/1 (1969), pp. 31-57.; id., *Simplicius*, pp. 114-144.

<sup>115</sup> Si veda Hadot, *Simplicius*, pp. 128 ff.

<sup>116</sup> Tardieu, *Šābiens coraniques et 'Šābiens' de Harrān*, in “Journal Asiatique”, 274/1-2 (1986), pp. 1-44 (pp. 23-25); id., *Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 94), Louvain – Paris, Peeters, 1990, pp. 108-111, 156-160; si veda anche Hadot, *Simplicius*, pp. 28-47.

<sup>117</sup> Su questo tema, si veda R. Lane Fox, *Harran, the Sabians and the Late Platonist "Movers"*, in A. B. Smith (a cura di), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 231-244 (pp. 231-235); E. Watts, *Where to Live the*

verso il paganesimo, culminata con la chiusura dell'Accademia di Atene<sup>118</sup>. I filosofi ritorneranno solo dopo il trattato di pace romano-sassanide (532) e, secondo l'ipotesi di Tardieu, Simplicio sarebbe rimasto nella città periferica di Harran, in cui avrebbe trascorso il resto della sua vita e in cui avrebbe fondato un'eventuale scuola neoplatonica che sopravvisse fino al X secolo.

Questa ricostruzione sugli ultimi anni di Simplicio è stata largamente criticata e messa in discussione<sup>119</sup>, e incentrandoci nella parte concreta del manicheismo, l'idea che Harran fosse la sola località adatta al reperimento delle informazioni è stata ugualmente criticata. Concetta Luna ha articolato una serie di obiezioni ai punti di Tardieu sulla stanzialità di Simplicio a Harran<sup>120</sup>, accumulando un considerevole numero di critiche alla teoria. Riguardo alla conversazione con il manicheo, Luna ha notato che i riferimenti polemici contro i manichei si trovano anche in altri filosofi dell'epoca, come il maestro di Simplicio ad Alessandria, Ammonio di Ermia, che polemizza contro i manichei in tre passaggi del suo commento alla *Metaphysica* (conservato nel commento di Asclepio)<sup>121</sup>. Conseguenza di questo è che il contatto con la dottrina manichea non possa essere ricondotto per intero alla località di Harran. Inoltre, come evidenziato da Luna, non ci sono prove interne nel testo per considerare le informazioni provenienti da un reale colloquio orale<sup>122</sup>. Robin Lane Fox, sebbene non rifiuti la possibilità della provenienza delle informazioni da conversazioni tenute da Simplicio a Harran, supporta le critiche di Luna, facendo notare che l'incontro tra gli interlocutori non dovesse essersi svolto necessariamente a Harran<sup>123</sup>. Più recentemente, altri studiosi come Edward Watts<sup>124</sup> e Pantelis Golitsis (in un articolo *ad hoc* per rispondere alle interpretazioni di Hadot sulla ultima fase della vita di Simplicio)<sup>125</sup> si sono aggiunti nel criticare tanto la teoria generale quanto all'unicità dell'incontro con i manichei a Harran.

---

*Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 45 (2005), pp. 285-315 (p. 286); Walker, *The Legend*, p. 183.

<sup>118</sup> Il viaggio è raccolto in Agazia, *Historiae* II, 30, 3-31, 4 (ed. Keydell, pp. 80,5-81,21). Il racconto, considerato verosimile, probabilmente provenga da un racconto di Simplicio o Damascio; su questo tema, Cameron, *The Last Days*, pp. 21-22; Av. Cameron, *Agathias on the Sassanians*, in "Dumbarton Oaks Papers", 23/24 (1969-1970), pp. 67-183 (pp. 175).

<sup>119</sup> Per un riassunto sullo stato della questione, si veda Watts, *Where to Live*.

<sup>120</sup> C. Luna, Review of *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* by R. Thiel, in "Mnemosyne", 54/4 (2001), pp. 482-504.

<sup>121</sup> Si veda Asclepio di Tralle, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z* (ed. Hayduck, pp. 271,33-36, 285,19,292,26-29).

<sup>122</sup> Luna, Review of *Simplikios*, pp. 490-492.

<sup>123</sup> Lane Fox, *Harran*, pp. 232-323.

<sup>124</sup> Watts, *Where to Live*, p. 293, 310.

<sup>125</sup> Golitsis, *On Simplicius' Life*, pp. 63-64.

In un'analisi specifica sul manicheismo, meno legata alla vita di Simplicio, anche Samuel Lieu<sup>126</sup> ha sollevato diverse critiche sulla necessità di collocare le fonti di informazioni a Harran, qualificandola come indimostrabile e rimarcando che le informazioni di Simplicio sembrano provenire da una fonte greca, rimarcando i dettagliati racconti dei *Capita VII contra Manichaeos* e l'*Homilia Cathedralis* CXXIII di Severo di Antiochia (contemporanei) che riguardano la cosmologia manichea, e sottolineando anche alcuni parallelismi del racconto di Simplicio con l'opera di Tito di Bostra. Nella sua traduzione più recente del passaggio (insieme a John Sheldon), sebbene accetti la possibilità di Harran, viene rimarcata la possibilità di una ricezione da fonti in lingua greca delle informazioni di Simplicio<sup>127</sup>.

Senza dubbio la teoria di Harran presenta alcuni problemi, che non permettono di assicurare con certezza questa via di trasmissione: sebbene la possibilità di Harran resti tale, la dimostrazione di ciò continua a non essere definitiva. Hadot, in un recente lavoro sulla vita di Simplicio, ritorna sull'argomentazione della fonte orale in oriente basandosi su due presupposti: le informazioni presentano “a Far Eastern coloration that made them unsuitable for use in Manichaean propaganda in regions of Greek or Latin culture”<sup>128</sup> e “an extremely archaic state of cosmological ideas”<sup>129</sup>. Secondo Hadot, un manicheo non potrebbe riferire queste informazioni in ambito occidentale, poiché esse non sono adatte alla mentalità greco-latina; l'unica maniera valida, a suo dire, per rifiutare l'ipotesi di Tardieu sarebbe dimostrare la presenza delle informazioni di Simplicio nella propaganda manichea in occidente<sup>130</sup>.

La difesa tentata da Hadot appena esposta non è, nella mia opinione, convincente, giacché presenta le stesse debolezze della prima, senza presentare nuovi argomenti risolutivi. Non abbiamo evidenza effettiva di una conversazione a Harran: nel testo i manichei vengono sempre nominati al plurale, se non nell'unica attestazione del saggio

---

<sup>126</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 124-128.

<sup>127</sup> S. N. C. Lieu, J. Sheldon, *Simplicius on Manichaean Cosmogony*, in J. van der Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, pp. 217-228 (p. 218).

<sup>128</sup> I. Hadot, *Simplicius the Neoplatonist in Light of Contemporary Research*, With Two Contributions of Philippe Vallat. Translated from the French by Ian Drummond (Academia Philosophical Studies 67), Baden-Baden, Academia, 2020 (*Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines: un bilan critique*. Avec deux contributions de Ph. Vallat, Sankt Augustin, Academia, 2014, p. 26).

<sup>129</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 29.

<sup>130</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 31.



manicheo<sup>131</sup>; inoltre, non ci sono ulteriori prove che attestino un dibattito reale, né che esso sia avvenuto a Harran<sup>132</sup>. Inoltre, Hadot sembra basarsi su due punti delle informazioni riportate in Simplicio: la menzione, attribuita al “saggio manicheo”, in merito alle colonne scolpite in alto e a dodici porte che si trovano nei cieli<sup>133</sup>, e non su tutte le altre informazioni fornite, per le quali si trovano ampi riscontri nelle fonti occidentali. In esse ci sono diverse informazioni cosmologiche molto elaborate e, per quanto sia vero che le dodici porte in questo numero e le colonne scolpite in alto non sono riportate in altre fonti occidentali, sia le porte nei cieli<sup>134</sup> sia diverse colonne che sostengono il cosmo<sup>135</sup> sono rintracciabili nelle fonti manichee all’interno dell’Impero Romano. Dobbiamo tener conto infatti che il manicheismo riceve un canone di scritture definite dal suo fondatore, e che ciò permette un’uniformità di credenze in tutte le comunità manichee<sup>136</sup>. Inoltre, la difesa di Hadot sembra presupporre che l’informazione fornita da Simplicio sia *sine qua non* propagandistica, e ciò non è necessariamente vero: il manicheismo è infatti una religione in cui l’accesso al dogma è gerarchizzato e, dunque, sceglie cosa raccontare e a chi raccontarlo seguendo l’ordine gerarchico. La fonte di Simplicio (orale o scritta che sia) potrebbe contenere informazioni destinate ai membri della religione, non necessariamente divulgabili. In tal senso condivido la precauzione di Lieu prima di assegnare la localizzazione delle fonti di Simplicio a specifici colloqui avvenuti a Harran.

---

<sup>131</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,90-91.

<sup>132</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 128; Luna, Review of *Simplikios*, pp. 491-492; Watts, *Where to Live*, p. 293; Golitsis, *On Simplicius' Life*, pp. 63-64.

<sup>133</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 29.

<sup>134</sup> Per esempio, *I Kephalai* 35 (87,21-23).

<sup>135</sup> Alcuni esempi in *Salterio Σαρακοστήν* (138,52-58); *I Kephalai* 33 (86,24-26), 121 (290,11-15).

<sup>136</sup> Su questo aspetto, si vedano gli abbondanti paralleli occidentali riportati da G. Kósa nelle sue analisi sulla pittura cosmologica cinese, per esempio in *Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting*, in M. Knüppel, L. Cirillo, (a cura di), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, pp. 39-64; id., *Who is the King of Honour and What Does He Do? Gleanings from the New Chinese Manichaean Sources*, in Team, „Turfanforschung“ (a cura di), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 259-272.

## Conclusioni

L'analisi del documento viene a confermare quanto già detto negli studi precedenti, cioè la eccezionalità del racconto di Simplicio. Innanzitutto, eccezionalità di carattere: il documento, sebbene possieda dei chiari di interesse filosofico, si discosta dei suoi omologhi più incentrati nella filosofia per entrare in una polemica di lunga più dettagliata di quasi tutti gli altri *antimanichaica* greci dell'epoca (ad eccezione dei *Capita VII*). Il dettaglio fornito di Simplicio su alcuni punti è davvero notevole, e perfettamente logico: il pagano Simplicio, si impunta sul letteralismo manicheo, incapace di allegoria, come esplicitamente notato (οὐχ ὡς μύθοις χρῶνται οὐδὲ ἐνδείκνυσθαί τι ἄλλο νομίζουσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθέσιν αὐτοῖς τοῖς λεγομένοις πιστεύουσι)<sup>137</sup>. Di conseguenza, Simplicio ha un marcato interesse a rappresentare i dettagli più astrusi della mitologia manichea, fornendo dettagli eccezionali che esulano dal consueto "stile filosofico". Riportiamo in ordine le conoscenze di Simplicio e il rapporto di esse con la tradizione antimanichea in lingua greca, ordinate in base alla cronologia del mito manicheo (e non nell'ordine del testo):

1. Il tempo prima della creazione e la divisione precosmica dello spazio. Questa tematica, sebbene molto precisamente rappresentata nell'esposizione di Simplicio, trova diverse attestazioni precedenti.
2. Il Regno del male e la sua rappresentazione. **Tematica non altrimenti attestata nella tradizione greca precedente.**
3. La figura pentamorfa del male. Sebbene la pluralità del male trova attestazioni precedenti e contemporanee, la rappresentazione fornita da Simplicio **non è attestata nella tradizione precedente.**
4. Lo scontro primordiale tra i Principi del bene e del male. Tematica molto attestata nella tradizione precedente.
5. Le nostre anime come parti del Principio del bene. Tematica molto attestata nella tradizione precedente.
6. La cosmologia manichea. Le colonne scolpite in alto e le dodici porte nei cieli. **Tematica non altrimenti attestata nella tradizione precedente (non solo greca).**

---

<sup>137</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,106-107.

7. La missione contro il male (il Terzo Messaggero) e il piano del male contro questa missione (la creazione dell'uomo). Tematica attestata nella tradizione precedente.
8. Ruolo soteriologico del sole e luna e adorazione di entrambe le luminarie. Tematica attestata nella tradizione precedente.
9. La spiegazione delle eclissi: i veli con i quali si coprono il sole e la luna. **Tematica non altrimenti attestata nella tradizione precedente (non solo greca).**
10. Escatologia: alcune anime non ritorneranno con Dio e rimarranno attaccate al male. Tematica attestata nella tradizione precedente.

Come possiamo osservare, la somma di tutti i riferimenti di Simplicio costituisce un racconto molto approfondito, riportando informazioni riguardo ai tre tempi e alle tre emanazioni manichee. È anche da rimarcare che Simplicio conosce, diretta o indirettamente, un buon numero di divinità manichee: Il Padre della Grandezza (sotto il nome di “Principio del bene” o “Fonte di bontà e luce”) e i Suoi Eoni, la Madre della Vita, Il Demiurgo / Spirito Vivente e il Terzo Messaggero (sotto il nome di “la missione che sta per essere inviata”). A sua volta, conosce la forma pentamorfa del Principio del male, identificando correttamente tre delle sue cinque forme (la forma del leone, la forma dell'aquila, la forma del pesce).

A quanto elencato sopra riguardo agli episodi del mito manicheo, vanno aggiunti dei termini tecnici e del vocabolario mitologico che Simplicio menziona in modo corretto:

1. Principio del bene come fonte (πηγή ἀγαθότητος καὶ φωτός). Lessico attestato nelle fonti manichee e negli *antimanichaica* greci.
2. Le cinque camere (ταμειῖα) o grotte (ἄντρα) del male. Lessico attestato nelle fonti manichee, ma **nuovo rispetto agli antimanichaica greci.**
3. Le cinque forme del male (πεντάμορφος): il leone (λέων), il pesce (ἰχθύς) e l'aquila (ἀετός). Lessico attestato nelle fonti manichee, ma **nuovo rispetto agli antimanichaica greci.**
4. Gli eclissi sono prodotti per i veli (παραπετάσματα) con i quali si ricoprono il sole e la luna per proteggersi dai disturbi degli agenti del male. Termini simili attestati nelle fonti manichee (non identici), **ma nuovo rispetto agli antimanichaica greci.**

5. Uso del verbo “travasare” (μεταγγίζω) nel percorso purificatorio delle anime. Lessico attestato nelle fonti manichee e negli *antimanichaica* greci.

Infine, altro dei punti che possiamo distaccare del racconto è che Simplicio non incorre in nessun errore se compariamo il documento con le fonti manichee: tutte le informazioni esposte da Simplicio sembrano essere corrette (persino il velo del sole e la luna, il mitema più difficile da collegare con le fonti manichee dei punti menzionati). Quanto detto basti a mostrare la qualità eccezionale del racconto di Simplicio, pur con una certa irregolarità dell'esposizione, che oscilla tra sezioni molto dettagliate e altre in cui sorprende la sua mancanza di profondità. Le sezioni in cui maggiormente decresce la qualità dell'esposizione simpliciana sono in merito ai seguenti aspetti:

1. Lo scontro primordiale. Sebbene ci siano alcuni punti ragguardevoli, come la conoscenza del carattere “strumentale” della luce inviata e la denominazione di membra (entrambi conosciuti dalla tradizione greca precedente), mancano una serie di dettagli, come la menzione al Primo Uomo per il suo nome. Il racconto è molto meno approfondito di quello ritrovato in altre fonti antimanichee precedenti e contemporanee.
2. La terza emanazione e la creazione dell'uomo. Manca la menzione al nome del Terzo Messaggero (menzionato semplicemente come “missione”). Inoltre, Simplicio menziona solamente l'ideazione di un piano da parte del male contro questa missione, senza spiegare che il piano in questione è un soggetto mitologico cruciale come l'antropogonia. La menzione è semplicemente *en passant*, sprovvista di qualsiasi lessico mitologico. Tra le fonti precedenti e contemporanee, possiamo ritrovare racconti molto più approfonditi.
3. L'escatologia. Sebbene Simplicio menziona correttamente che alcune anime non si salveranno e che rimarranno incollate al male, sorprende che non faccia menzione di alcuni termini tecnici come il *Bolos* (termine conosciuto dagli *antimanichaica* greci precedenti) e di altri dettagli più concreti del mito. Nuovamente, possiamo ritrovare racconti più approfonditi nella tradizione precedente.

Tutto sommato, questa differenza di qualità sembra indicare che l'informazione di Simplicio provenga da molteplici fonti, e non da una sola. Quest'ipotesi sarebbe in grado di spiegare 1) l'ampiezza tematica del racconto di Simplicio, e allo stesso tempo 2) il perché della conoscenza approfondita di alcuni dei miti, mentre riguardo ad altri il suo discorso è sprovvisto di terminologia mitologica, sorvolando o non menzionando credenze manichee che, di fatto, sono molto "polemizzabili" (per esempio, l'antropogonia, prodotto da un sordido processo che include concupiscenza, incesto o cannibalismo). Ritornando sulla teoria dell'incontro di Simplicio a Harran, l'ambito orientale resta una possibilità valida, ma, a mio avviso, non l'unica. Come detto nell'introduzione, credo che la precauzione di Lieu e Sheldon nel loro ultimo lavoro<sup>138</sup> sia corretta: dobbiamo tenere in conto che, sebbene i dettagli forniti sulle colonne e le piccole porte non trovino riscontro nelle fonti manichee occidentali, non sono gli unici dettagli eccezionali del racconto di Simplicio, come per esempio la rappresentazione del male e il suo Regno o la spiegazione delle eclissi. Per le eclissi e il Regno del male, i riscontri più chiari sono nelle fonti manichee occidentali piuttosto che in quelle orientali. Inoltre, bisogna ricordare che Simplicio non è l'unica fonte greca del VI secolo che dimostra di conoscere informazioni non attestate in precedenza: servano da esempio i *Capita VII*, che forniscono una enorme quantità di dettagli nuovi della mitologia manichea che sembrano essere ricavati da fonti greche.

---

<sup>138</sup> Lieu, Sheldon, *Simplicius*.

## EPILOGO

Come menzionato nell'introduzione, gli *antimanichaica* preservati in greco del VI presentano una grande varietà di formati, contenuti, procedure e obiettivi; ma allo stesso tempo, ci sono una serie di tratti distintivi, comuni a tutti loro, che li rende un *corpus* proprio e riconoscibile all'interno della tradizione antimanichea. Seguendo il titolo di questo studio, riepilogheremo ora i tre diversi punti: tradizione, interpretazione e innovazione degli *antimanichaica* in greco del VI secolo.

### Tradizione

Com'è logico, gli *antimanichaica* del VI secolo sono debitori della ricchissima tradizione eresiologica: infatti, una delle caratteristiche da segnalare è il carattere compilatorio che presentano. Essi sono stati composti dopo un considerevole lavoro di raccolta delle informazioni dalla tradizione precedente. Questo punto si presenta non solo nella formula d'abiura dei *Capita VII* (che in osservanza del tipo di testo è logico che sia un testo *pastiche*), ma nella totalità delle fonti analizzate. Una delle tradizioni principali è Tito di Bostra, in particolare per quanto riguarda la narrazione sul mito primordiale manicheo. Le esposizioni di questo mito fatte nei *Capita*, nelle *Homiliae* e nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso mostrano molte somiglianze con quanto scritto da Tito, raccogliendo alcuni, quando non tutti, dei sei concetti chiave che strutturano il racconto nell'opera del vescovo: disordine, osservazione, innamoramento, inghiottimento, mescolanza e metafore di caccia e pesca. In alcuni casi, in speciale nelle *Homiliae*, possiamo vedere proposizioni manichee riprese in maniera letterale dall'opera di Tito, e non solo: sembra che Tito di Bostra sia stato ripreso non solo come fonte sulle dottrine manichee, ma anche come fonte di argomentazioni contro di esse, come dimostrano sia le stesse *Homiliae* sia la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso

Sebbene l'influsso di Tito sia evidente, gli *antimanichaica* del VI secolo presentano credenze manichee che non possono essere estratte dai suoi scritti: nei *Capita*, fonte che, come detto, rappresenta al meglio il carattere compilatorio, gli esempi sono molti: la menzione a Sciziano e Buddha (Terebinto) come i predecessori di Mani (anatema II) proviene dalla tradizione degli *Acta*; i nomi di Sacla e Nebrod e il suo ruolo nell'antropogonia (anatema III) trova precedenti solo in Teodoreto di Cirro e nella

*Formula Breve*; l'errore sull'adorazione manichea di tutti gli astri (anatema V) si trova in Epifanio e nella *Formula Breve*, etc. Negli altri documenti, l'esempio più noto dell'uso di altre fonti antimanichee è la divisione primordiale dello spazio (bene-nord, est ed ovest, male-sud), ritrovata nella *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso e nell'*excursus* di Simplicio (e anche in Severo di Antiochia), che avevano il solo precedente polemico nell'opera di Teodoreto di Cirro.

### **Interpretazione**

Uno dei punti rilevabili dall'analisi è che il manicheismo, per queste opere, non è solamente una religione che *per se* merita di essere confutata, ma è anche un soggetto utile a partire dal quale perseguire altri obiettivi: digressioni ontologiche, difesa della *Genesi*, esegesi paolina, riflessioni antropologiche, etc. A differenza delle grandi opere eresiologiche precedenti (gli *Acta*, il *Panarion* di Epifanio, il *Contra Manichaeos* di Tito, il capitolo del *Haereticarum* di Teodoreto, ...), il manicheismo perde (ironicamente) importanza all'interno della sua propria polemistica: per alcuni testi come le *Homiliae I-II* e la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso, la religione è, in alcuni punti, un semplice pretesto che permette lo sviluppo di altri discorsi.

Tutto questo ci porta alla relazione che il manicheismo sembra aver stabilito con il pensiero neoplatonico del VI secolo. Tutti i testi sembrano mostrare forti connessioni con l'esegesi filosofica, e in molti di essi il manicheismo funziona come un elemento retorico al quale vengono assegnate posizioni contrarie a quelle sostenute dal neoplatonismo, permettendo lo sviluppo di una difesa ragionata di esse. In altri casi, all'esegesi filosofica, le fonti aggiungono l'esegesi biblica. È chiaro in particolare nel caso delle *Homiliae I-II* e della *Disputatio* di Paolo il Persiano: in esse, possiamo vedere la ripresa di fonti di commento biblico, allo scopo di rinforzare le loro posizioni filosofiche e di sincronizzare queste con quanto detto nelle scritture.

## Innovazione

Infine, l'analisi eseguita rileva come gli *antimanichaica* del VI secolo non siano una semplice ripresa di citazioni precedenti sprovvisti di "vitalità" letteraria: i documenti mostrano, al contrario, un gran numero novità rispetto ai loro precedenti: in essi sono stati raccolti dogmi manichei che o erano conosciuti soltanto in maniera parziale, o non erano stati mai riscontrati in precedenza. Queste novità emergono in molte tematiche del dogma manicheo come, ad esempio, il concetto del male: oltre la conoscenza estesa dei concetti chiave del mito primordiale (presenti in quasi tutti gli *antimanichaica* dell'epoca), diverse fonti dimostrano un'accurata conoscenza della divisione primordiale del cosmo, come la *Disputatio* di Giovanni l'Ortodosso e l'*excursus* antimanicheo di Simplicio. Altre fonti hanno raccolto una nuova ermeneutica del male come, ad esempio, l'approccio fisiologico, che giustifica la sua esistenza slegata dal libero arbitrio attraverso le secrezioni del nostro corpo (cattivo odore, ferite, sangue, escrementi, urina): questo discorso, presente in un gran numero di fonti manichee, trova riscontro solamente (nella tradizione polemica greca) in entrambe le *disputationes* del VI secolo. Altro punto che può servire come esempio delle innovazioni nelle fonti dell'epoca è la loro conoscenza sulla mitologia manichea: la fonte più chiara in tal senso sono i *Capita VII*, dal momento che nel suo anatema III è conservato un elenco che fornisce i nomi di tredici divinità manichee, i nomi di due arconti e la menzione di altri due miti del manicheismo (il mito antropogonico e il mito dei giganti), conformando così il sommario di nomi mitologici manichei più nutrito di tutta l'eresiologia greca. Anche l'*excursus* di Simplicio sulla cosmologia manichea è prova di questa innovazione: sia le menzioni alle colonne scolpite in alto e alle dodici piccole porte nei cieli sia la spiegazione delle eclissi sono mitemi manichei preservati unicamente nella sua opera. A questo bisogna aggiungere alcune informazioni che, sebbene conosciute dalla tradizione precedente, sono rappresentate più accuratamente nel suo *excursus* come, ad esempio, il ruolo soteriologico del sole e la luna.

A questa piccola lista potrebbero aggiungersi altri punti, come la cristologia, l'organizzazione ecclesiastica manichea o la raffigurazione del male, ma credo che con quanto detto basti a dimostrare la qualità eccezionale di queste fonti, le quali sono state ingiustamente dimenticate nelle ricerche sul manicheismo nell'Impero romano, e la cui piena integrazione negli studi appositi può offrire preziose informazioni e risorse per comprendere meglio lo sviluppo storico e le credenze della Religione della luce.



## BIBLIOGRAFIA

### FONTI PRIMARIE

#### Fonti manichee

1 *Kephalaia*. Testo e traduzione in tedesco: Polotsky, H. J, Böhlig, A., *Kephalaia I, Erster Hälfte (Lieferung 1–10)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1940; Böhlig, A., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 11/12)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1966; Funk, W.-F., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 13/14)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1999; Funk, W.-F., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 15/16)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 2000. Traduzione in inglese: Gardner, I., *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37), Leiden – New York – Köln, Brill, 1995.

*Salterio*. Testo e traduzione in inglese: Allberry, C. R. C., *A Manichaean Psalm-Book, part II*, (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, 2), Stuttgart, Kohlhammer, 1938. Testo e traduzione in tedesco: Wurst, G., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part II, 1: Die Bema Psalmen* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 1.1), Turnhout, Brepols, 1996; Richter, S., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part II, 2: Die Herakleides-Psalmen* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 1.2), Turnhout, Brepols, 1998. Traduzione in francese: Villey, A., *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm* (Sources gnostiques et manichéennes 4), Paris, Éditions du Cerf, 1994.

Secondino manicheo, *Epistula ad Augustinum*. Testo e traduzione in italiano: Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secondino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di Giulia Sfameni Gasparro; indici di Franco Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 532-551.

#### Fonti non manichee

Agazia Scolastico, *Historiae*. Testo: Keydell, R., *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, Berlin, De Gruyter, 1967.

Agostino d'Ipbona, *Contra Felicem*. Testo e traduzione in italiano: Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secondino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di G. Sfameni Gasparro; indici di F. Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 391-499.

Agostino d'Ipbona, *Contra Fortunatum disputatio*. Testo e traduzione in italiano: Alici, L., Pieretti, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/1: *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei, Le due anime, Disputa con*

- Fortunato, Natura del Bene*, introduzione generale di F. Decret, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 263-319.
- Alessandro di Afrodisia. *In Aristotelis Metaphysica commentarium* Testo: Hayduck, M., *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 1), Berlin, Reimer, 1887.
- Asclepio di Tralle, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z*. Testo: Hayduck, M., *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 6.2) Berlin, Reimer, 1888.
- Basilio di Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron*. Testo e traduzione in italiano: Naldini, M., *Basilio di Cesarea sulla Genesi (Omeliie sull'Esamerone)*, Roma – Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 1990.
- Dessippo, *In Aristotelis Categorias commentarium*. Testo: Busse, A., *Dexippi in Aristotelis categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2), Berlin, Reimer, 1888, pp. 1-71.
- Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano [Disp. Phot.]*. Testo: Mai, A., *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847, pp. 80-91 = PG 88, coll. 529-552.
- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Epistulam ad Ephesios*. Testo: PG 62, coll. 9-177
- Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Joannem*. Testo: PG 59, coll. 23-482.
- Giovanni Filopono, *De aeternitate mundi contra Proclum*. Testo: Rabe, H., *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, Teubner, 1899.
- Giovanni il Grammatico, *Adversus Manichaeos homiliae I-II [Adv. Man. hom.]*. Testo: Richard, M. (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 83-105.
- [Giovanni il Grammatico], *Disputatio cum Manichaeo [Disp. Man.]*. Testo: Aubineau, M. in Richard, M. (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 107-128.
- Girolamo di Stridone, *Dialogus adversus Pelagianos*. Testo: PL 23, coll. 495-590.
- Porfirio, *Isagoge sive quinque voces*. Testo e traduzione in francese: de Libera, A., Segonds, A.-P., *Porphyre : Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*. Paris, J. Vrin, 1998.
- Simplicio di Cilicia, *In Aristotelis Categorias commentaria*. Testo: Kalbfleisch, K., *Simplicii in Aristotelis categorias commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 8), Berlin, Reimer, pp. 1-438.
- Simplicio di Cilicia, *Commentarius in Epicteti Enchiridion [in Epict.]*. Testo: Hadot, I., *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996.
- Siriano, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Testo: Kroll, W., *Syriani in metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 6.1), Berlin, Reimer, 1902.
- Teodoreto di Cirro, *Haereticarum fabularum compendium*. Testo: PG 83, coll. 336-556.
- Tito di Bostra, *Contra Manichaeos [c. Man.]*. Testo: Roman, A., Schmidt, T., Poirier, P.-H., Chrégheur, É., Declerck, J., *Titi Bostrensis Contra Manichaeos Libri IV, Graece et Syriace* (Corpus Christianorum Series Graeca 82), Turnhout, Brepols, 2013. Traduzione in francese: Roman, A., Schmidt, T., Poirier P.-H. *Titus de Bostra. Contre les manichéens* (Corpus Christianorum in Translation 21), Turnhout, Brepols, 2015.

[Zaccaria di Mitilene], *Capita VII contra Manichaeos*. Testo: Richard, M. (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. xxxiii-xxxix. Testo e traduzione in inglese: Lieu, S. N. C., *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary*, in “Jahrbuch für Antike und Christentum”, 26 (1983), pp. 152-218; id., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions of the Graeco Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994; G. Fox, Sheldon, J., Lieu, S. N. C. (a cura di), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 116-125, 194. Traduzione in spagnolo: Bermejo, F., in F. Bermejo, J. Montserrat (a cura di), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 493-502.

## FONTI SECONDARIE

- Allen, P., *Zachariah Scholasticus and the Historia Ecclesiastica of Evagrius Scholasticus*, in “The Journal of Theological Studies”, 31/2 (1980) pp. 471-488.
- Becker, A., *The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin*, in J. F. Scott (a cura di), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 29-47.
- Bennett B., *Paul the Persian*, in *The online supplement to the Encyclopaedia Iranica*, 2003: <http://www.iranicaonline.org/articles/paul-the-persian> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).
- Bennett, B., *The Conversation of John the Orthodox with a Manichaean: An Analysis of Its Sources and Its Significance for Manichaean Studies*, in J. BeDuhn (a cura di), *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 29-44.
- Bennett, B., *The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's First Homily against the Manichaeans: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism*, in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (a cura di), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 19-33.
- Bennett, B., *The Afterlife of Manichaeism in Neoplatonic Education*, in J. van Oort (a cura di), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99), Leiden – Boston, Brill, 2021, pp. 401-431.
- Bennett, B., *The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue*, in B. Roggema, Y. Papadogiannakis (a cura di), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antiquity and Early Islam*, Routledge, in press.
- Bermejo, F., Montserrat, J. (a cura di), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008.

- Brittain, C., Brennan, T., *Simplicius: On Epictetus Handbook 1-26*, London, Duckworth, 2002.
- Brock, S., Fitzgerald, B., *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch* (Translated Texts for Historians 59), Liverpool, Liverpool University Press, 2013.
- Cameron, Al., *The Last Days of the Academy at Athens*, in “Proceedings of the Cambridge Philological Society”, 15 (1969), pp. 7-29.
- Cameron, Al., *La fin de l'Académie*, in P.-M., Schul, P. Hadot, (a cura di), *Le néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé dans le cadre des Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1971, pp. 281-290.
- Cameron, Av., *Agathias on the Sassanians*, in “Dumbarton Oaks Papers”, 23/24 (1969-1970), pp. 67-183.
- Cameron, Av., *Dialoguing in Late Antiquity* (Hellenic Studies 65), Washington DC – Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press, 2014
- Cameron, Av., *Flights of Fancy: Some Imaginary Debates in Late Antiquity*, in G. Dunn, W. Mayer (a cura di), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 132), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 385-406.
- Cardullo, L. R., *Evil as alogon in the post-Plotinian Neoplatonism. Again on the Uniqueness of the Principle, between Alexandria and Athens*, in L. R. Cardullo, F. Coniglione (a cura di), *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives*, Sank Augustin, Academia, 2017, pp. 47-63.
- Cardullo, L. R., *Il male come „privazione”. Simplicio e Filopono in difesa della materia*, in “Peitho / Examina Antiqua”, 8 (2017), pp. 391-408.
- Corrigan, K., *Neoplatonism*, in T. Angier (a cura di), *The History of Evil in Antiquity: 200BCE-450CE*, Abingdon, Routledge, 2019.
- Coyle, J. K., *A Clash of Portraits: Contrasts Between Archelaus and Mani in the Acta Archelai*, in J. K. Coyle (a cura di), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 37-47.
- Eleuteri, P., Rigo, A., *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia, Il Cardo, 1993.
- Fox, G., Sheldon, J., Lieu, S. N. C. Lieu (a cura di), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010.
- Gertz, S., Dillon, J., Russell, D., *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius* (Ancient Commentators of Aristotle 99), London, Bristol Classical Press, 2012.
- Golitsis, P., *On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot*, in “Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science”, 12 (2015), pp. 56-82.
- Greatrex, G. (a cura di), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Translated by R. R. Phenix and C. B. Horn (with introductory material by S. P. Brock, and W. Witakowski (Translated Texts for Historians 55), Liverpool, Liverpool University Press, 2011.
- Greatrex, G., *Zacharias, bishop of Mytilene, c. 465–c. 536 CE*, in *Oxford Classical Dictionary*:  
<https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8568> (consultato l'ultima volta il 21-03-2022).
- Guillaumont, A., *Justinien et l'église perse*, in “Dumbarton Oaks Papers”, 23-24 (1969-1970), pp. 39-66.

- Gutas, D., *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad*, in "Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East", 60/2 (1983), pp. 231-267.
- Hadot, I., *Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 51/1 (1969), pp. 31-57.
- Hadot, I., *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996.
- Hadot, I., *Simplicius the Neoplatonist in Light of Contemporary Research*, With Two Contributions of Philippe Vallat. Translated from the French by Ian Drummond (Academia Philosophical Studies 67), Baden-Baden, Academia, 2020 (*Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines : un bilan critique*, avec deux contributions de Ph. Vallat, Sankt Augustin, Academia, 2014).
- Klein, W., *Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo*, in "Oriens Christianus", 74 (1990), pp. 234-244.
- Klein, W., *Die Argumentation in den griechischchristlichen Antimanichaica* (Studies in Oriental Religions 19), Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
- Kósa, G., *Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting*, in M. Knüppel, L. Cirillo (a cura di), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, pp. 39-64.
- Kósa, G., *Adamas of Light in The Cosmology Painting*, in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (a cura di), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 118-29.
- Kósa, G., *Who is the King of Honour and What Does He Do? Gleanings from the New Chinese Manichaean Sources*, in Team „Turfanforschung“ (a cura di), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 259-272.
- Lane Fox, R., *Harran, the Sabians and the Late Platonist "Movers"*, in A. B. Smith (a cura di), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 231-244.
- Lieu, S. N. C., *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum", 26 (1983), pp. 152-218.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2<sup>a</sup> ed. riv., Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994.
- Lieu, S. N. C., Sheldon, J., *Simplicius on Manichaean Cosmogony*, in J. van der Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (a cura di), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 217-228.
- Lim, R., *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1995.
- Luna, C., Review of *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* by R. Thiel, in "Mnemosyne", 54/4 (2001), pp. 482-504.

- Maas, M., *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis* (Studies und Texte zu Antike und Christentum 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Mai, A., *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847.
- Mercati, *Per la vita e gli scritti di 'Paolo il Persiano.'* *Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano*, in G. Mercati (a cura di), *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e testi 5), Roma, Tipografica Vaticana, 1901, pp. 180-206.
- O'Meara, D. J., *The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions*, in M. Disxaut, J. Dillon (a cura di), *Agonistes. Essays on Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 179-185.
- O'Meara, D. J., *Explaining Evil in Justinian's Reign: Simplicius and Procopius*, in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (a cura di), *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonismus*, Heidelberg, Winter, 2016, pp. 279-290.
- Oltean, D., *East Syrian Networks in Constantinople Mar Aba, Paul the Persian, and the sleepless monks*, in "Journal of early Christian studies: Journal of the North American Patristic Society", 29/2 (2021), pp. 237-260.
- Opsomer, J., *Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7)*, in "Phronesis", 46/2 (2001), pp. 154-188.
- Opsomer, J., *Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An Ancient Debate continued*, in "Quaestio", 7 (2007), pp. 165-189.
- Richard, M. (a cura di), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 83-105.
- Rigoglio, A., *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2019.
- Scopello, M., *Hégémonius, les Acta Archelai et l'histoire de la controverse anti-manichéenne en Occident*, in R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (sous la direction de), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 528-545.
- Tardieu, M., *Šābiens coraniques et 'Šābiens' de Ḥarrān*, in "Journal Asiatique", 274/1-2 (1986), pp. 1-44.
- Tardieu, M., *Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 94), Louvain – Paris, Peeters, 1990.
- Vööbus, A., *History of the School of Nisibis*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1965.
- Walker, J., *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2006.
- Watts, E., *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 45 (2005), pp. 285-315.

# LA POLEMIQUE ANTI-MANICHEENNE AU VI<sup>e</sup> SIECLE A LA LUMIERE DES PRINCIPALES SOURCES EN LANGUE GRECQUE : TRADITION, INTERPRETATION, INNOVATION RESUME

## INTRODUCTION GENERALE

Malgré les nombreuses études sur la religion manichéenne en Méditerranée orientale, il n'existe toujours pas d'étude exhaustive des principales sources anti-manichéennes grecques du VI<sup>e</sup> siècle, époque où se déroula la dernière grande persécution contre le manichéisme voulue par l'empereur Justinien I<sup>er</sup>. Cette lacune historiographique est encore plus surprenante si l'on considère le vaste *corpus* d'études sur le manichéisme à d'autres époques ainsi que sur d'autres religions et d'autres mouvements taxés d'hérésie au sein du christianisme au VI<sup>e</sup> siècle. C'est d'autant plus surprenant qu'il y a, à notre disposition, un riche groupe de sources pour l'étude du manichéisme à cette époque. Les *antimanichaica* du VI<sup>e</sup> siècle non seulement fournissent un grand nombre d'informations, mais ils présentent également une grande variété de modèles littéraires. Parmi eux, nous pouvons compter la *disputatio*, modèle qui avait été relativement peu utilisé dans la polémique anti-manichéenne<sup>1</sup> ; du VI<sup>e</sup> siècle, nous conservons deux *disputationes* anti-

---

<sup>1</sup> Bien que certaines sources parmi lesquelles les *Acta Archelai* incluent des *disputationes* avec des expositions doctrinales étendues de manichéens et chrétiens, elles possèdent certaines caractéristiques qui les éloignent du format classique du genre. Sur ce thème, voir J. K. Coyle, « A Clash of Portraits: Contrasts Between Archelaus and Mani in the *Acta Archelai* », in J. K. Coyle (sous la direction de), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), Leiden – Boston, Brill, pp. 37-47 (p. 45); Scopello, M., « Hégémonius, les *Acta Archelai* et l'histoire de la controverse anti-manichéenne en Occident », in R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (sous la direction de), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 528-545. Sur les *disputationes* à l'époque Antique tardive, voir Av. Cameron, *Dialoguing in Late Antiquity* (Hellenic Studies 65), Washington DC – Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press, 2014. Sur

manichéennes. Le format de l'*homilia* trouve plusieurs équivalents parmi les sources de l'époque, tout comme la formule d'abjuration. Contemporainement, nous avons reçu de longues digressions anti-manichéennes à l'intérieur d'œuvres non centrées sur le manichéisme.

Malgré la variété, la qualité et la nouveauté des sources anti-manichéennes du VI<sup>e</sup> siècle, elles ont, en général, été ignorées par l'historiographie<sup>2</sup>. Les études sur ces *antimanichaica* sont rares, sporadique, et ne réussissent d'aucune manière à articuler une analyse systématique des sources. La preuve en est de la situation actuelle des textes. Pour certains d'entre eux, il n'y a aucune édition critique à jour, alors que d'autres n'ont pas été encore traduits dans une langue moderne. Certains également n'ont jamais été analysés en profondeur, tandis que d'autres ont été étudiés il y a des décennies de cela pour être ensuite oubliés, et n'ont donc pas reçu d'analyse actualisée en référence aux nouvelles découvertes sur le manichéisme.

C'est pour ces raisons que mon projet vise à proposer une analyse des principales sources sur le manichéisme conservées en grec et datant du VI<sup>e</sup> siècle : la Formule d'abjuration connue sous le nom de *Capita VII contra Manichaeos*, la *Disputatio* de Paul le Perse contre le manichéen Photeinos, la *Disputatio* fictive de Jean l'Orthodoxe contre un manichéen, les *Homiliae I-II* contre les manichéens de Jean le Grammairien, et la description de la mythologie manichéenne présentée dans le *Commentarius in Epicteti Enchiridion* de Simplicius de Cilicie.

---

le rapport entre la *disputatio* et le manichéisme, voir R. Lim, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1995, pp. 70-108 (en particulier pp. 103-108), en référence aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles ; B. Bennett, « The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue », in B. Roggema, Y. Papadogiannakis (sous la direction de), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antiquity and Early Islam*, Routledge (sous presse).

<sup>2</sup> Il y a quelques exceptions toutefois. Parmi elles, nous pouvons mentionner les études de S. N. C. Lieu, « An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The *Capita VII contra Manichaeos* of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary », in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 26 (1983), pp. 152-218 ; aussi dans id., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994, pp. 203-296 sur la formule d'abjuration des *Capita VII* ; ou les études de B. Bennett sur divers *antimanichaica* de l'époque, comme la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe in B. Bennett, « The Conversation of John the Orthodox with a Manichaean: An Analysis of Its Sources and Its Significance for Manichaean Studies », in J. BeDuhn (sous la direction de), *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 29-44 ; ou encore sur l'*Homilia I* de Jean de Grammairien contre les manichéens, dans « The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's First Homily against the Manichaeans: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism », in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (sous la direction de), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 19-33.



L'analyse se concentrera principalement sur les concepts et les dogmes manichéens présents dans les sources, dans le but de mettre en évidence les nouveaux apports de la littérature grecque sur la Religion de la lumière. On s'intéressera aussi à l'influence exercée par les œuvres anti-manichéennes qui ont précédé ces textes, cherchant ainsi à comprendre quelles informations intéressent le plus les auteurs du VI<sup>e</sup> siècle, et comment ces derniers les reformulèrent. Enfin, on envisage une compilation complète et une analyse de ces sources, dans le but de combler les lacunes que nous avons constatées dans la littérature sur le manichéisme grec, et d'offrir une monographie utile pour les recherches ultérieures sur la religion manichéenne dans l'Empire romain d'Orient dans l'Antiquité tardive.

## CAPITA VII CONTRA MANICHAEOS

### Introduction

Les *Capita VII* constituent le document anti-manichéen du VI<sup>e</sup> siècle le plus intéressant d'entre ceux conservés en grec. Composé dans la forme d'une formule d'abjuration<sup>3</sup>, le texte présente quelques particularités propres aux textes polémiques et pas particulièrement communs au sein du genre de la formule (comme sont les digressions philosophiques et les réductions à l'absurde des croyances manichéennes contenues dans certains anathèmes), chose qui rend les *Capita* un texte encore plus complexe.

Les *Capita VII*, conservés dans un unique manuscrit, sur l'Athos, *Vatopedinus 236* (XII<sup>e</sup> siècle), ff. 127v-129v, ont été publiés à titre posthume par Marcel Richard en 1977<sup>4</sup>. Malgré son importance, la formule a été étudiée en détail seulement une fois, dans un article de Samuel Lieu en 1983<sup>5</sup>. Bien que l'article ait été republié en 1994<sup>6</sup> (et que des détails y furent ajoutés dans une autre contribution en 2010<sup>7</sup>), dans les 40 dernières années aucun progrès ne fut fait concernant l'analyse du texte. Nous devons ajouter à ces travaux une traduction en espagnol effectuée par Fernando Bermejo, insérée dans une anthologie des textes manichéens éditée par celui-ci et par José Montserrat<sup>8</sup> : la traduction, toutefois, bien qu'elle présente quelques commentaires intéressants en note, ne développe pas une analyse systématique du texte et n'ajoute rien de substantiel à celle de Lieu de 1983.

Concernant la question de l'auteur des *Capita*, il y a des indices qui rapprochent la formule de Zacharie le Rhéteur, évêque de Mytilène et figure importante du paysage intellectuel du premier tiers du VI<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Zacharie a composé une grande variété

---

<sup>3</sup> En grec, nous possédons deux autres formules d'abjuration anti-manichéenne, appelées *Formule Brève* (V<sup>e</sup> siècle) et *Formule Longue* (fin du IX<sup>e</sup> siècle). Sur ces deux formules, voir P. Eleuteri, A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicalica del XII secolo*, Venezia, Il Cardo, 1993, pp. 39-42 ; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 210-219

<sup>4</sup> M. Richard (sous la direction de), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici. Opera Quae Supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Brepols, Turnhout, 1977, pp. xxxiii-xxxix.

<sup>5</sup> Lieu, « An early Byzantine formula ».

<sup>6</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 203-296.

<sup>7</sup> G. Fox, J. Sheldon, S. N. C. Lieu (sous la direction de), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 116-124 avec un bref commentaire à la p. 194.

<sup>8</sup> F. Bermejo in F. Bermejo, J. Montserrat (sous la direction de), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 493-502.

<sup>9</sup> Sur Zacharie, voir P. Allen, « Zachariah Scholasticus and the *Historia Ecclesiastica* of Evagrius Scholasticus », in *The Journal of Theological Studies*, 31/2 (1980) pp. 471-488 ; G. Greatrex (sous la direction de), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Translated

d'œuvres, dont une *Historia ecclesiastica*, une biographie de Sévère d'Antioche, une *Disputatio* fictive (*De mundi opificio*), et une brève réfutation du manichéisme du point de vue philosophique (*Antirresis*)<sup>10</sup>. Cette dernière œuvre justement apporterait la preuve que Zacharie est l'auteur des *Capita* : dans le manuscrit de Moscou, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, *Sinod. gr.* 394 (X<sup>e</sup> siècle), les motifs ayant poussé Zacharie à écrire une telle réfutation sont exposés dans une note, à la manière d'une introduction à l'*Antirresis*. Tout aurait commencé avec un bref *pamphlet* manichéen laissé devant la bibliothèque du palais de Constantinople, au temps de la promulgation du décret de Justinien contre le manichéisme<sup>11</sup>. Selon cette introduction, le vendeur de livres (ὁ βιβλιοπράτης) de la bibliothèque aurait demandé à Zacharie d'écrire une œuvre contre les manichéens, puisque l'auteur avait déjà écrit sept chapitres contre eux<sup>12</sup>. Bien que cette histoire soit un *leitmotiv* littéraire<sup>13</sup>, on retrouve la mention explicite à une œuvre de sept κεφάλαια<sup>14</sup> ou ἀναθεματισμοί contre les manichéens composée par le même Zacharie. En se basant sur cette information, Richard attribue l'œuvre à l'évêque de Mytilène<sup>15</sup>. Lieu aussi, bien qu'il ne confirme pas la paternité du texte, expose une série d'arguments en faveur de l'identification de l'auteur avec Zacharie, notant également que « Since Zacharias is known to have composed an anti-Manichaean work in the form of seven chapters of Anathemas in the early part of the sixth century, the coincidence in dating cannot easily be ignored »<sup>16</sup>. L'identification a été acceptée par différents chercheurs étudiant l'œuvre de Zacharie, comme Sebastian Gertz, dans sa traduction du *De mundo opificio*<sup>17</sup>, Sebastian Brock et Witold Witakowski, dans leur introduction à la traduction et analyse de la *Chronique* de Ps. Zacharie (où les *Capita* sont rappelés parmi les œuvres

---

by R. R. Phenix and C. B. Horn (with introductory material by S. P. Brock, and W. Witakowski (Translated Texts for Historians 55), Liverpool, Liverpool University Press, 2011, pp. 3-12.

<sup>10</sup> Le texte n'a pas encore une édition critique.

<sup>11</sup> Référence à CJ I, 5, 12, datable aux premiers mois de 527.

<sup>12</sup> Sur la note introductive, voir B. Bennett, « The Afterlife of Manichaeism in Neoplatonic Education », in J. van Oort (sous la direction de), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99), Leiden – Boston, Brill, 2021, pp. 401-431 (p. 414). S. Brock, B. Fitzgerald, *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch* (Translated Texts for Historians 59), Liverpool, Liverpool University Press, 2013, p. 16, attribuent la note à Aréthas de Césarée.

<sup>13</sup> Le même commencement se retrouve dans sa *Vita Severis*. Sur ce thème, voir Bennett, « The Afterlife », pp. 416-417.

<sup>14</sup> Les *Capita* sont intitulés comme ceci dans son introduction.

<sup>15</sup> Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, p. xxxii

<sup>16</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 222-223 (voir aussi pp. 62, 118, 124).

<sup>17</sup> S. Gertz, J. Dillon, D. Russell, *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius* (Ancient Commentators of Aristotle 99), London, Bristol Classical Press, 2012, p. 94.

de l'évêque<sup>18</sup>) ou Geoffrey Greatrex<sup>19</sup>. Actuellement dans le *Clavis Patrum Graecorum*, le texte est compté parmi les œuvres de Zacharie (CPG 6997).

Comme cela a déjà été mentionné, les *Capita VII* sont le texte anti-manichéen le plus riche du VI<sup>e</sup> siècle. Malgré leur brève extension, la densité et qualité des détails fournis est impressionnante. Et malgré cela, à l'intérieur de toute cette richesse d'informations, on observe une organisation des données qui structure visiblement la formule, consistant dans les points suivants : le mythe primordial manichéen (anathème I), l'organisation ecclésiastique, le canon des œuvres, l'entourage de Mani (anathème II), la cosmologie, l'anthropogonie (anathème III), l'exégèse des écritures, la christologie (anathèmes IV-V), le rapport âme-corps et les régimes disciplinaires et rituels des manichéens (anathèmes VI-VII).

Nombre de ces informations ne sont pas comparables aux témoignages anti-manichéens précédents, comme c'est le cas de la hiérarchie manichéenne des rangs ecclésiastiques, ou des différentes personnes de l'entourage de Mani. De plus, les informations à propos de la mythologie n'ont pas de précédents en langue grecque, et la richesse du contenu mythologique du texte est seulement comparable avec les témoignages augustiniens et avec le récit en syriaque de Théodore bar Koni. Les récits christologiques du baptême et de la crucifixion ne sont pas retraçables dans la polémique précédente ou postérieure, et il y a même entre les sources manichéennes des difficultés à identifier tous les détails récoltés par la formule.

## Conclusions

Comme notion générale, l'analyse confirme que la formule est le produit de l'hérésiologie en langue grecque le plus intéressant parmi celles datées du VI<sup>e</sup> siècle. La variété des thématiques analysées, les détails fournis sur différentes questions, et la variété des sources utilisées en rappellent la singularité. Ceci contraste fortement avec l'ensemble des documents anti-manichéens qui nous sont disponibles pour le VI<sup>e</sup> siècle (sauf quelques exceptions, comme Simplicius) : la formule se détache du caractère philosophique de ses contemporains et, avec des qualités notables, commente différentes

---

<sup>18</sup> Greatrex (dir.), *The Chronicle*, p. 18.

<sup>19</sup> Greatrex, « Zacharias, bishop of Mytilene, c. 465–c. 536 CE », in *Oxford Classical Dictionary* : <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8568> (consulté pour la dernière fois le 21-03-2022).

questions biographiques, historiques, rituelles et mythologiques de Mani et du manichéisme. Digne d'attention est aussi le saut qualitatif qu'elle établit avec les *antimanichaica* la précédant immédiatement, comme le récit de Théodoret ou la *Formule Brève* : bien que ces sources préconisent une partie de l'information que nous trouverions dans les *Capita*, ceux-ci apportent un détail ultérieur à pratiquement toutes les questions contenues dans les documents précédents. De plus, notre formule apporte différentes informations qui ne sont pas non plus directement attestées précédemment.

L'anathème I est une exception à ceci. Son rôle est clairement introductif, faisant une brève exposition du récit cosmogonique manichéen, mais d'une manière totalement démythifiée, avec un vocabulaire retraçable dans des œuvres hérésiologiques tant antérieures que contemporaines. L'anathème finit avec une contre-argumentation philosophique sur l'impossibilité de l'union des deux contraires, elle aussi en harmonie avec d'autres réfutations anti-manichéennes de l'époque.

L'anathème II est quant à lui un des points de nouveauté les plus importants des *Capita*. Avec un caractère de liste, l'anathème énumère les prédécesseurs, l'entourage, les œuvres et les rangs ecclésiastiques de Mani et le manichéisme. Dans certains cas, il introduit des nouveautés significatives aux listes hérésiologiques précédentes, comme les noms des parents de Mani, des disciples Baraiès, Salmaios et Innaïos, ou de diverses œuvres comme les livres des Ἀποκρύφων et des Ἀπομνημονευμάτων. Dans d'autres cas, la liste fournie est totalement nouvelle, comme celle des charges ecclésiastiques manichéennes, avant l'énumération en langue grecque de tous les rangs de l'Eglise manichéenne. Malgré les nouveautés, il y a des indices laissant supposer que l'information de cet anathème soit extraite d'une source (ou de plusieurs sources) chrétienne en langue grecque : l'anathème présente quelques erreurs surprenantes et qui ne peuvent pas être explicitées d'une autre manière, comme l'inclusion de Sisinnios en tant que prédécesseur de Mani, l'inclusion d'auteurs seulement liés au manichéisme dans l'hérésiologie (Agapios et Hiérax) ou les noms des deux livres précédemment cités (des Ἀποκρύφων et des Ἀπομνημονευμάτων), grecs et qui ne correspondent pas aux noms canoniques des œuvres manichéennes.

L'anathème III est probablement le plus intéressant des *Capita*, parce que traitant d'une thématique très complexe comme le *pantheon* et la mythologie manichéenne, il montre une surprenante précision dans les noms des divinités mentionnées et dans les expositions des mythes qu'il fait. Avec la mention de treize divinités, deux démons et au

moins deux mythes (la création du cosmos et la création de l'homme), la formule est le texte hérésiologique de la tradition grecque le mieux informé sur la mythologie manichéenne, et avec Augustin et Théodore bar Koni, un des plus complets de la tradition chrétienne. De plus, il semble que la formule connaisse, au moins partiellement un troisième mythe manichéen, le mythe des géants : les *Capita* rassemblent le vocabulaire mythologique propre à ce mythe avec l'inclusion de figures des géants et les avortements. Enfin, il est probable que toute l'information de la formule provienne d'une unique source, car les mythes exposés dans l'anathème semblent avoir été adaptés par synchronie entre eux : le mythe cosmogénique est un rapport au mythe des géants, et le mythe des géants est en rapport avec le mythe anthropogénique. Ainsi, les trois mythes que mentionne la formule semblent constituer un récit unitaire.

De nouveau, et malgré les nouveautés, cet anathème semble être extrait d'une source chrétienne antérieure. Il recueille avant tout la confusion des *Acta Archelai*, appelant Ancien (πρεσβύτης) la divinité manichéenne appelée l'Ambassadeur (πρεσβευτής). En outre, il n'associe pas l'Ambassadeur à son Image, et semble avoir confondu la figure du Juge avec le Roi de l'Honneur. Enfin, il y a une dernière question qui mérite d'être notée. L'anathème, étant l'unique source grecque qui fasse mention des figures des géants et des avortements, est aussi l'unique source parmi les sources grecques qui, ayant recueilli une liste réaliste du canon des œuvres manichéennes, ne mentionne aucun livre qui soit lié aux géants. Ceci est encore plus surprenant si nous avons à l'esprit que d'autres sources voisines dans le temps au *Capita* semblent connaître des œuvres en relation avec le mythe des géants : la *Formule Brève* et Timothé le Presbytère mentionnent un livre appelé « *Pragmateia* des Géants », pendant tandis Héraclien de Chalcédoine écrit contre « le Livre des Géants » de Mani. Dans les *Capita* cependant, une œuvre seulement apparaît sous le nom de « Livre des Apocryphes », qui n'est pas mentionnée dans aucune autre liste de livres manichéens. On pourrait penser qu'elle soit en rapport avec la référence aux géants et aux avortements.

L'anathème IV ouvre un nouveau cycle dans la formule, qui continuera aussi avec l'anathème V : l'interprétation des écritures de la part des manichéens, et à l'intérieur de celui-ci, un cycle christologique spécialement important. Dans ce cycle christologique, l'anathème expose un point de nouveauté important et qui s'éloigne de la tradition hérésiologique antérieure : au lieu de d'exposer une vision docétiste « classique » de la christologie manichéenne, comme c'est habituel dans l'hérésiologie, les *Capita*

introduisent la notion des « Jésus multiples », un type d'exégèse qui se reflète dans les sources manichéennes comme méthode pour expliquer différents paysages de la vie du Christ, et qui permet de détacher sa figure de quelques pratiques inacceptables pour le manichéisme, comme le baptême : il y a un Jésus qui s'immerge dans les eaux du baptême, et un Jésus différent qui en sort.

L'anathème V, comme dit précédemment, continue la digression sur Jésus, se centrant maintenant sur la crucifixion. Parallèlement avec l'anathème IV, il utilise le concept des « Jésus multiples » pour expliquer la crucifixion : il y a un Jésus qui souffre et un autre, l'authentique, qui regarde et rit de l'autre crucifié à sa place. La formule s'éloigne ainsi de la représentation docète que toute la tradition grecque antérieure avait voulu assigner au Jésus manichéen, et se rapproche considérablement de la façon dont il est décrit par les sources manichéennes. Dans cet aspect, l'anathème V représente une continuité conceptuelle et métaphorique avec l'anathème IV, se complétant pour accomplir un cycle narratif qui éclairerait la vie de Jésus dans le Nouveau Testament. En vertu de l'appartenance à un même cycle narratif et de l'uniformité et cohérence interne du texte, on pourrait supposer que les anathèmes IV et V se basent sur une unique source à propos des informations concernant Jésus.

Enfin, il y a une dernière question à souligner : l'anathème IV mentionne, à propos de l'incarnation, autant Mani que les noms de Addas et Adimantos, qui semble les considérer comme des personnes différentes. C'est une erreur, car Addas et Adimantos sont deux noms différents pour le même disciple de Mani, et l'erreur est encore plus surprenante si nous pensons non seulement à l'exactitude des autres informations des anathèmes IV et V, mais aussi au fait qu'il y a des sources antérieures aux *Capita* (par exemple, la *Formule Brève*) qui savent qu'Addas et Adimantos sont la même personne : l'erreur des *Capita* n'apparaît dans aucune autre source grecque qui nous soit parvenue. En outre, cette erreur est commise deux fois : dans l'anathème II une œuvre « contre la Loi et les prophètes » est assignée à Addas et Adimantos (τὴν κατὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ ἁγίου Μωϋσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν Ἀδδᾶ καὶ Ἀδειμάντου συγγραφὴν), de thématique clairement vétérotestamentaire. Selon moi, l'explication la plus raisonnable est que l'information des *Capita* VII sur l'Ancien Testament et le Nouveau Testament provient d'une unique source chrétienne qui compilait différentes questions sur la doctrine « biblique » manichéenne, et que dans cette œuvre il y ait eu l'erreur sur Addas et Adimantos. C'est l'option qui peut expliquer, sur la base des informations que nous

avons, l'exactitude que la formule montre dans la doctrine, sa cohérence narrative dans un bref espace, et l'erreur sur la figure à laquelle ces doctrines viennent à être associées.

Une fois la christologie et l'exégèse biblique terminées, l'anathème VI ouvre une nouvelle thématique, celle de l'âme. A la différence des quatre anathèmes précédents, cette fois les *Capita* suivent plus fidèlement la tradition hérésiologique, et ne présentent pas autant de nouveautés comme dans les anathèmes précédents. Des dogmes comme l'Âme Vivante et la Croix de Lumière (sans être mentionnés par le nom), le rôle du soleil et de la lune comme barques des âmes ou la transmigration des âmes sont les thématiques principales de l'anathème. Toutes ces notions parmi se retrouvent dans les sources anti-manichéennes antérieures. La question peut-être la plus intéressante serait l'usage du terme μεταγγισμός pour indiquer la transmigration des âmes. On retrouve le même terme parmi les sources manichéennes, mais il est toutefois plus rare à trouver dans l'hérésiologie précédente.

Au-delà de l'exposition des croyances manichéennes, dans cet anathème la formule change de registre, reprenant un *modus operandi* déjà vu dans l'anathème I : il fait une exégèse philosophique des conséquences qui impliquent les croyances manichéennes, et propose un contre-argument. Dans ce cas, l'argument manichéen à réfuter est la consubstantialité des âmes à Dieu, car si c'était ainsi, Dieu serait changeant, c'est en rapport avec le péché. Le second argument, dérivé du premier, est l'origine du mal : si les manichéens défendent que le péché provient du corps (lequel force l'âme), l'anathème propose comme réponse que le péché provient des âmes mêmes. Les deux arguments sont des formulations stéréotypées qui ne recueillent pas les nuances de la pensée manichéenne à ce propos, très attestée dans les sources chrétiennes antérieures.

Enfin, l'anathème VII complète thématiquement l'anathème VI : si le précédent se concentre sur l'âme, l'anathème VII porte sur le corps. La continuation est aussi claire dans l'usage des arguments philosophiques complémentaires à ceux de l'anathème VI. L'anathème commence en exposant le refus manichéen du libre arbitre, et ajoute le refus de la résurrection. Les deux thématiques sont largement attestées dans les sources anti-manichéennes antérieures et contemporaines. L'anathème poursuit se centrant sur les pratiques corporelles manichéennes, concrètement trois : l'abstinence d'aliments, les pratiques sexuelles, et le refus des ablutions rituelles. L'anathème prend un ton plus polémique sur ce point, accusant les manichéens de se purifier avec de l'urine et de pratiquer des actes sexuels déviants. Concernant la première de ces accusations, les



*Capita* semblent avoir recueilli une pratique qui peut avoir certains fondements réels, car la même accusation se retrouve dans des sources arabes et chinoises, séparées entre elles par plusieurs siècles. La seconde, en revanche, trouve plus de preuves dans l'hérésiologie chrétienne, dans laquelle l'immoralité sexuelle devint un vrai « marqueur » pour identifier les groupes de croyances dualistiques.

Une fois les disciplines corporelles finies, la formule énonce diverses pratiques à caractère dévotionnel : la prière vers le soleil et la célébration de cultes mystériques. Sur ce point, les *Capita* possèdent davantage d'informations que leurs prédécesseurs, mentionnant des détails sur la manière de prier manichéenne, et étant la première source grecque à mentionner la festivité de la *Bema*, fête principale du calendrier liturgique manichéen. Enfin, l'anathème dédie sa dernière partie à mentionner d'autres groupes accusés de manichéisme : ilariens, olympiens et un certain Aristocritos. Aucun des trois noms n'est rapporté dans d'autres sources manichéennes, et il semble qu'il s'agisse de groupes classifiés comme étant manichéens sans vraiment l'être. On ne peut qu'ajouter que peu de choses, étant donné le manque de témoignages sur eux, outre les *Capita*.

L'anathème VII a une unité avec l'anathème VI, les deux reprenant une série d'accusations complémentaires et associées au manichéisme d'autres sources antérieures et postérieures. Sur ce point, les ressemblances que présentent les deux anathèmes avec des listes de pratiques manichéennes effectuées par d'autres auteurs comme Théodoret de Cyr sont à noter. Cela ajouté à la complémentarité thématique et aux contre-arguments des anathèmes VI et VII, fait penser que les deux ont été repris par la même source.

Comme on peut noter, les *Capita*, tout en ajoutant de nouvelles informations sur beaucoup de domaines par rapport à la polémique précédente, présentent presque toujours certaines erreurs qui semblent dériver d'intermédiaires chrétiens. Cela, au contraire de diminuer l'intérêt, ouvre de nouvelles possibilités. Nous devons nous souvenir que le contexte dans lequel la formule est rédigée est celui de la dernière grande persécution anti-manichéenne en Méditerranée orientale. Il semble plausible que la meilleure des connaissances sur le manichéisme que présentent les *Capita* soit due à l'acquisition de la part des autorités impériales et ecclésiastiques, de nouvelles informations sur les doctrines manichéennes qui circulaient encore dans la Méditerranée orientale entre la seconde moitié du Ve et le début du VIe siècles. Enumérons les points qui font penser à des intermédiaires chrétiens dans les informations des anathèmes :

- Anathème I : dans ce cas, étant donné le caractère général de l'information et l'apparition de fragments similaires entre l'hérésiologie antérieure et contemporaine à la formule, il est difficile d'identifier une source concrète ;
- Anathème II : l'anathème unifie, parmi les prédécesseurs de Mani les éléments de la tradition hérésiologique comme les noms de Scythianus et Bouddha (Térébynthé). L'inclusion de Sisinnios (le successeur de Mani comme *archegos* de l'Eglise manichéenne) parmi les prédécesseurs de Mani est aussi une erreur inconcevable dans un texte manichéen. Dans la liste des successeurs de Mani, il y a différents ajouts d'auteurs non manichéens tels que Agapios et Hiérix. A son tour, la formule présente l'erreur de rapporter les noms d'Addas et Adimantos comme si elles si c'étaient deux personnes différentes, tandis que ce sont deux noms pour le même disciple de Mani ;
- Anathème III : l'anathème présente l'union entre les nouvelles informations et les informations dépendant de l'hérésiologie antérieure. La preuve la plus directe est la confusion entre les noms d'Ancien et de Messenger pour nommer la divinité du Troisième Messenger, erreur qui dépend de la tradition des *Acta*. En outre, le Messenger et son Image, tous les deux mentionnés par la formule ne sont pas associés. Parmi les nouveautés, il semble que le Roi de l'Honneur ait été confondu avec le Juge. Il est intéressant de mettre en rapport le récit cosmologique de la formule avec celui de Théodore bar Koni, qui rapporte un mythe contenant de nombreuses similitudes. En outre, la mention des géants et des avortements que fait la formule (démontrant ainsi la connaissance du vocabulaire mythologique et manichéen) est aussi à confronter avec différentes mentions, dans les sources antérieures ou contemporaines à des œuvres manichéennes qui sont liées à la figure des géants. Il semble, par toutes ces évidences qu'il y ait de nouvelles informations parmi les hérésiologies chrétiennes autour des mythes cosmologiques du manichéisme entre la seconde moitié du V<sup>e</sup> et les débuts du VI<sup>e</sup> siècle.
- Anathèmes IV et V : différentes informations, comme la divinisation des étoiles ou l'assimilation entre Jésus et le soleil semblent provenir de l'hérésiologie antérieure. En outre, les anathèmes franchissent le pas, à propos de la christologie manichéenne, entre le docétisme « classique » qui reflète les sources anti-manichéennes et une nouvelle exégèse de l'incarnation basée sur l'escamotage de « Jésus et l'autre », inconnu de l'hérésiologie antérieure. La

narrative christologique sur l'incarnation est assignée à la figure d'Addas / Adimantos. Cela, unifié à d'autres mentions parmi les sources antérieures et contemporaines sur la figure d'Addas et ses œuvres, fait penser qu'il y a eu une amélioration des connaissances sur Addas dans l'hérésiologie entre la seconde moitié du V<sup>e</sup> et les débuts du VI<sup>e</sup> siècle ;

- Anathèmes VI et VII : les deux anathèmes sont avec l'anathème I les plus pertinents concernant ce qui exposé dans la polémique antérieure. Bien qu'il y ait des nouveautés sur quelques détails, les anathèmes semblent être adaptés à un format accusatoire anti-manichéen à long terme. La grande partie des accusations et contre-arguments philosophiques des deux anathèmes se reflètent dans l'hérésiologie tant antérieure que contemporaine.

Pour toutes ces raisons, les *Capita* semblent démontrer que les connaissances du manichéisme que possédait le monde chrétien du VI<sup>e</sup> siècle étaient plus importantes de ce que l'on pense généralement.

## LA DISPUTATIO DE PAUL LE PERSE

### Introduction

Le document est conservé dans trois manuscrits : le *Sinaiticus gr.* 513 (383), s. X, 130v-136v, Athos, *Vatopedinus* 236, s. XI-XII, 129v-135r, et le *Vaticanus gr.* 1838, (s. XIII), 249v-258v. L'*editio princeps* fut complété par le cardinal et linguiste Angelo Mai<sup>20</sup> sur le manuscrit *Vaticanus*. Ce document, outre que d'être le plus récent parmi les trois conservés, présente quelques problèmes, résultant de son état de conservation. Tout ceci a produit une édition avec quelques erreurs, rétablie postérieurement par Jacques-Paul Migne<sup>21</sup>. Ensemble à la *Disputatio*, il y a d'autres documents conservés : la *Propositio* de Photeinos (un petit document qui tente de démontrer à travers une série de raisonnements philosophiques l'existence de deux principes)<sup>22</sup>, avec la *Responsio* de Paul<sup>23</sup>, une série de quarante-neuf petits syllogismes contre la *Propositio* manichéenne<sup>24</sup>, et seize propositions chrétiennes sur d'autres thèmes<sup>25</sup>.

Le texte entend être une transcription d'un débat réel, qui s'est déroulé sur ordre des empereurs Justin et Justinien, sous la surveillance du *praefectus urbi* Théodore (Teganistes), et qui implique un chrétien nommé Paul de Perse et un maître du dogme manichéen, appelé Photeinos. A partir de cette information, le débat devrait avoir eu lieu entre avril (accession au trône de Justinien) et août (mort de Justin) de l'année 527, et s'articulerait dans une fenêtre temporelle de quatre jours. Bien que dans les manuscrits, le débat ait été divisé en trois dialogues (restaurés par Angelo Mai dans son édition)<sup>26</sup>, le texte introduit clairement un quatrième jour où le débat se déplace du précédent caractère

---

<sup>20</sup> A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847, pp. 80-91.

<sup>21</sup> PG 88,529-552.

<sup>22</sup> Sur la *Propositio* de Fotinus, voir dessous.

<sup>23</sup> PG 88,552C-557A.

<sup>24</sup> PG 88,557A-569A.

<sup>25</sup> PG 88,569A-573D. Ces deux derniers documents présentent un problème d'ordre philologique, car ils ont été conservés aussi comme partie de l'*Antirresis* de Zacharie de Mytilène. Sur ce thème, voir Bennett, « The Afterlife », pp. 402-403, n. 5.

<sup>26</sup> Suivi également de S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2<sup>e</sup> éd. ré-éditée, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, p. 212 ; B. Bennett, « Paul the Persian », in *The online supplement to the Encyclopaedia Iranica*, 2003 : <https://iranicaonline.org/articles/paul-the-persian> (consulté pour la dernière fois 21-03-2022) ; M. Maas, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis* (Studies und Texte zu Antike und Christentum 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 17 ; J. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2006, p. 173.

anthropologique vers le débat sur « divers dieux » (de l’Ancien Testament et du Nouveau Testament) manichéens<sup>27</sup>. Dans le style narratif de la *Disputatio*, on reconnaît un effort précis pour une représentation la plus réaliste possible du débat et de son contexte. La succession des répliques est assez équilibrée, même si le chrétien obtient toujours l’espace le plus grand en conclusion des débats, tandis qu’on remarque de manière systématique l’incapacité du manichéen à répondre, à travers différentes expressions formulaires<sup>28</sup>. Avec le silence du manichéen, les trois premières sections de dialogue se terminent<sup>29</sup>, tandis que la quatrième commence et finit avec une grande brièveté et peu de soin stylistique, évitant les narrations des événements successifs.

Bien que l’historiographie ait dédié peu d’études à la *Disputatio*, il y a deux questions principales pour lesquelles le texte a été pris en considération. La première d’entre elles est l’identification de « Paul le Perse », car il y a quatre figures du VI<sup>e</sup> siècle qui peuvent conduire à ce nom : 1) « notre » Paul du débat contre le manichéen, 2) Paul de Perse de Nisibe, source de Junillus l’Africain pour son *Instituta regularia divinae legis*, 3) Paul, le chef de l’école de Nisibe après que Mar Aba fut élevé au rang de *Catholicos* par Séleucie-Ctésiphon, et 4) Paul le Perse, connu pour son introduction à la logique aristotélicienne conservée en syriaque<sup>30</sup>. L’identification de Paul 1 avec les Paul 3 et 4 est réfutée par la majeure partie de l’historiographie, qui tout de même accepte presque unanimement l’identification avec le Paul de Junillus (2)<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Dans PG 88,549D-550A. La division en quatre dialogues est proposée par G. Mercati, « Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano. Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano », in G. Mercati (sous la direction de), *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e testi 5), Roma, Tipografica Vaticana, 1901, pp. 180-206 (p. 184, n.1) ; et est suivie de Lim, *Public Disputation*, p. 105 ; A. Rigoglio, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2019, p. 200.

<sup>28</sup> Quelques exemples dans PG 88,533D, 536A, 536C, 537D ...

<sup>29</sup> PG, 88,540D, 545B, 549D.

<sup>30</sup> Voir A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1965, pp. 171-172 ; D. Gutas, « Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad », in *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, 60/2 (1983), pp. 231-267 (pp. 238-239, n. 14) ; Bennett, « Paul the Persian » ; Maas, *Exegesis*, pp. 16-18.

<sup>31</sup> En faveur de cette identification, voir Maas, *Exegesis*, pp. 17-18 ; A. Becker, « The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin », in J. F. Scott (sous la direction de), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 29-47 (p. 31) ; D. Oltean, « East Syrian Networks in Constantinople Mar Aba, Paul the Persian, and the sleepless monks », in *Journal of early Christian studies: Journal of the North American Patristic Society*, 29/2 (2021), pp. 237-260 (p. 239). A. Guillaumont, « Justinien et l’église perse », in *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24 (1969-1970), pp. 39-66 (p. 47), bien qu’acceptant que l’identification des Paul 1 et 2 est plausible, considère que celle-ci « ne puisse être positivement établie », tandis qu’il réfute explicitement l’identification avec le Paul 3.

Le second problème que soulève la *Disputatio* est le plus important pour notre but : ce texte est-il la transcription d'une vraie dispute ? Une grande partie de l'historiographie, suivant les arguments de Giovanni Mercati<sup>32</sup> a considéré le texte comme étant la transcription d'une vraie dispute. La brève analyse faite par Mercati sur la véracité du texte se fonde sur trois points fondamentaux :

- L'ensemble des circonstances décrites dans le dialogue narrées de manière réaliste, parmi lesquelles nous pouvons inclure la datation du débat (coïncidant avec la législation anti-manichéenne de Justin et Justinien), la mention du *praefectus* Théodore comme président de la dispute et la mention, au premier jour, du fait que le manichéen se trouve en chaînes.
- Le réalisme des opinions manichéennes exprimées, sans exagérations polémiques.
- Le réalisme du déroulement du débat et de l'échange d'opinions entre les deux interlocuteurs.

Ensuite, la véracité a été acceptée par Marcel Richard<sup>33</sup>, Michael Maas<sup>34</sup>, Joel Walker<sup>35</sup>, Wassilios Klein<sup>36</sup>, Richard Lim<sup>37</sup> et Alberto Rigoglio<sup>38</sup>, entre autres. Samuel Lieu avait, dans un premier temps, douté de la véracité de la *Disputatio*<sup>39</sup>, bien qu'à *posteriori*, il semble l'avoir acceptée comme vraie à cause du réalisme narratif et la coïncidence chronologique avec le début des persécutions de Justinien<sup>40</sup>. Byard Bennett est l'exception à cette tendance, lequel a émis des doutes sur l'authenticité de la *Disputatio* dans plusieurs de ses articles<sup>41</sup>. Les critiques de Bennett sont basées sur trois points, que nous appellerons « problèmes externes », et que nous rapporterons dans la liste suivante :

- Le *praefectus* Théodore, identifié comme étant Théodore Teganistes : il n'y a pas de preuve que Théodore Teganistes ait occupé la charge de préfet après 526,

---

<sup>32</sup> Mercati, « Per la vita », pp. 190-192.

<sup>33</sup> Richard, *Iohannis Caesariensis*, p. xlv.

<sup>34</sup> Maas, *Exegesis*, p. 17

<sup>35</sup> Walker, *The Legend*, p. 173.

<sup>36</sup> Klein, *Die Argumentation*, p. 31.

<sup>37</sup> Lim, *Public Disputation*, p. 105-106.

<sup>38</sup> Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 199, n. 531.

<sup>39</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, p. 222, n. 107.

<sup>40</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman empire*, pp. 96, 211-214.

<sup>41</sup> Bennett, « Paul the Persian » ; id., « The Conversation », pp. 32, n. 11 ; id., « The Afterlife », pp. 403, n. 06 ; id., « The Invention ».

et par conséquent, de prouver par d'autres documents l'information de la *Disputatio* qui le voit préfet entre avril et août 527.

- La *Disputatio*, en théorie « officielle » et promue par le pouvoir impérial, n'est attestée par aucune source.
- Les problèmes avec les documents annexés à la *Disputatio* : la *Propositio* du manichéen Photeinos. La récente analyse effectuée par Bennett sur la *Propositio* démontre qu'il n'y a pas de preuve pour identifier le texte comme étant manichéen, mais qu'il trouve des liens avec les textes philosophiques de la tradition néoplatonicienne. Par conséquent, l'origine du document ne devrait pas se chercher dans la tradition polémique mais plutôt dans la tradition philosophique<sup>42</sup>.

## Conclusions

Après l'analyse du texte effectuée, celui-ci a révélé plus de problèmes concernant son authenticité que ceux déjà soulevés par Bennett. Ce second groupe de problèmes, que nous appellerons « problèmes internes » peut être résumé dans les points suivants :

1) La *Disputatio* montre des arguments attestés dans d'autres sources et les enchaînements de raisonnements faits entre le chrétien et le manichéen qui sont égaux aux textes d'un unique auteur. Parmi ce groupe, nous pouvons annoter par exemple l'argument manichéen sur l'impossibilité de créer *ex nihilo*, justifiant cet argument sur le fait que ce type de création « ne se voit pas » (M. Ἐκ τοῦ μὴ ὄρῳν) dans la nature<sup>43</sup>, ou la maxime énoncée par le manichéen « si quelque chose se crée du néant, elle se résoudra dans le néant »<sup>44</sup>. Les deux apparaissent de manière identique dans *l'Homilia* II de Jean le Grammairien<sup>45</sup>. Le troisième jour de la *Disputatio* mérite une mention spéciale car cet enchaînement d'arguments vus dans d'autres sources devient encore plus évident. Durant cette journée, dédiée à l'exégèse de divers versets pauliens, les citations utilisées par le manichéen et par le chrétien présentent un enchaînement entre elles qui reflète ce qui a été vu dans d'autres exégèses manichéennes et chrétiennes. Bien qu'à première vue, cela ressemble à un échange de répliques aléatoires entre les deux opposants, le discours entre

---

<sup>42</sup> Voir Bennett, « The Afterlife ».

<sup>43</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>44</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,532B).

<sup>45</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106, 13,182-193.

Paul et Photeinos présente le même ordre et les mêmes raisonnements que les exégèses faites par un unique auteur. Enfin, nous devons additionner à tout cela divers arguments et réponses plus génériques qui sont bien attestés dans la tradition philosophique, dont la collocation des substances corporelles et incorporelles dans une même catégorie (celle de la substance)<sup>46</sup>, l'idée du mal comme un élément auquel tout le cosmos participe involontairement (exposée par Photeinos, et très similaire à certains arguments platoniciens critiqués par Aristote)<sup>47</sup> ou l'argument des lois comme preuve que le mal provient du libre arbitre (s'il y a des lois pour juger la conduite des hommes, alors l'homme est forcément responsable de ses actions)<sup>48</sup>.

2) Photeinos, dans son discours, présente des distorsions dans la pensée manichéenne ou des opinions tellement génériques qui ne peuvent pas être identifiées comme manichéennes. Sur ce point, le problème principal concerne la discussion sur le libre arbitre et le rôle de l'homme dans le péché. Au cours des trois premiers jours de la *Disputatio*<sup>49</sup>, Photeinos expose une vision où A) le mal est un agent externe qui opère sur le sujet, B) l'âme ne peut ni le fuir ni lui résister et donc rien ne dépend d'elle, annulée avec les concepts de contrainte et participation du Principe du mal, et C) l'âme qui a le péché, mais qui ne le choisit pas, n'est pas accusée ensemble au péché. Le déterminisme de Photeinos est absolu, et l'être humain n'a pas la capacité de quelconque choix, comme il ressort de sa thèse principale du second jour : que rien ne dépend de nous (X. Δέξασθαι βούλει τινὰ εἶναι ἐφ' ἡμῖν; M. Οὐδαμῶς)<sup>50</sup>. Cette vision est difficilement réconciliable avec les sources manichéennes, qui montrent une religion amplement basée sur l'exhortation morale et sur la responsabilité individuelle : l'âme n'est pas totalement éloignée du péché, mais a aussi sa responsabilité, et donc la possibilité de choisir entre commettre ou pas le mal<sup>51</sup>. A travers la comparaison de la *Disputatio* avec des témoignages de rencontres entre chrétiens et manichéen sur le même thème<sup>52</sup>, il y a une

<sup>46</sup> *Disp. Phot.* II (PG,88,541D) ; voir Porphyre, *Isagoge* II, 6-7 (ed. de Libera, Segonds, pp. 5-6) ;

Dexippe, *In Aristotelis Categorias commentarium* (ed. Busse, pp. 40,28-41,3) ; Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentaria* (ed. Kalbfleisch, pp. 76,23-78,3).

<sup>47</sup> *Disp. Phot.* II (PG 88, 544B-C). On compare avec Aristote, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a25-36 ;

Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Hayduck, pp. 717,38-718,1) ;

Syrianos, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. Kroll, pp. 184,30-185,6) ; Asclépios de Tralles, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z* (ed. Hayduck, pp. 52,29-53,12).

<sup>48</sup> *Disp. Phot.* II (PG,88,544C-D). On compare avec Aristote, *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21-1114a2.

<sup>49</sup> *Disp. Phot.* I, II et III (PG 88,533C-D, 544B-C, 549A).

<sup>49</sup> *Disp. Phot.* I, II et III (PG 88,533C-D, 544B-C, 549A).

<sup>50</sup> *Disp. Phot.* II, (PG 88,544B-C).

<sup>51</sup> Voir par exemple Augustin, *Contra Felicem* II, 5 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 466).

<sup>52</sup> Secundinus, *Epistula ad Augustinum* 2 (ed. Magazzù, Cosentino, p. 535) ; Augustin, *contra Fortunatum disputatio* 16,21 (ed. Alici, Pieretti, pp. 286-288,302-304).



série de différences entre les positions défendues par Photeinos et les positions défendues par de « vrais » manichéens. D'un autre côté, les arguments de Photeinos sont virtuellement identiques à ceux que les écrivains anti-manichéens attribuent à la Religion de la lumière<sup>53</sup>, se configurant comme « le parfait manichéens » des sources polémiques. Enfin, au troisième jour de la *Disputatio*, Photeinos, bien qu'il rapporte une série de citations utilisées par les manichéens (parmi d'autres groupes), est incapable d'articuler une exégèse de ceux-ci, au-delà d'une série de propositions génériques de caractères dualistes qui ne montrent d'aucune manière quelque chose de purement manichéen.

3) Les problèmes avec le réalisme dans le développement du débat : le manichéen est systématiquement incapable de répondre aux objections de Paul, et vient à être réduit au silence à travers différentes expressions formulaires<sup>54</sup>. Ce problème devient grave en particulier à propos de la thématique du libre arbitre. Photeinos adopte une vision qui ne correspond pas à la pensée complexe manichéenne sur la responsabilité, l'âme et le mal. Et par conséquent, il échoue systématiquement devant toutes les questions du chrétien dont la réponse, dans les sources manichéennes, implique la mention du caractère proactif de l'âme et de sa responsabilité dans le péché<sup>55</sup>. A cela, nous devons ajouter la corrélation exacte que certains arguments trouvent dans d'autres sources, énumérés dans le point 1) des « problèmes internes ». Le troisième jour de la *Disputatio* est particulièrement important à ce propos car il dépend de l'énumération d'une série de citations enchaînées. Durant ce jour, le manichéen est réduit à un simple support rhétorique qui permet au chrétien de développer son exégèse. Bien qu'il semble que le chrétien réagisse individuellement à chaque citation rapportée par le manichéen, tous les commentaires des versets rapportés fournissent des références philosophiques adéquates à l'exégèse suivante. En outre, les conditions nécessaires pour rapporter les citations dans l'ordre retrouvé dans d'autres sources ne proviennent pas d'un des interlocuteurs, mais des deux. Ainsi, un échange de répliques entre les *deux opposants* devient virtuellement identique aux autres exégèses faites par un *unique* auteur. L'impression générale de cette

---

<sup>53</sup> Voir par exemple Jean Chrysostome, *Homiliae in Joannem* XLVI, 1 (PG 59,257) ; Jérôme de Stridon, *Dialogus adversus Pelagianos* prol. 2 (PL 23,520A-B) ; Simplicius, *in Epict.* XXXV,123-140. Voir aussi l'argument qu'Augustin avance contre Fortunatus dans sa *disputatio*, *Contra Fortunatum disputatio* 21, (ed. Alici, Pieretti, pp. 300-302), qui est virtuellement identique à celui que Photeinos oppose à la responsabilité de l'âme dans le péché.

<sup>54</sup> Quelques exemples dans PG 88,533D, 536A, 536C, 537D, etc.

<sup>55</sup> Voir les questions exposées dans le point 2) des « problèmes externes ». L'exemple le plus clair est l'incapacité de Photeinos à répondre à l'argument des lois, auquel Fortunatus répond facilement dans son débat contre Augustin, *Contra Fortunatum disputatio* 16 (ed. Alici, Pieretti, pp. 302-304).

journée est que ce ne sont pas les citations qui s'adaptent au débat mais le texte du débat qui s'adapte à une série de citations connues antérieurement.

Une fois les problèmes exposés et considérés dans leur ensemble, je ne crois pas qu'il reste des arguments de poids pour défendre l'authenticité de la *Disputatio*. Aucun des arguments de Mercati n'est en mesure de se soutenir si nous tenons compte des problèmes externes et internes que présente le document :

- Le complexe des circonstances décrites dans le dialogue et narrées d'une manière réaliste : les points 1), 2), et 3) des « problèmes externes » démontrent que l'argument n'est pas soutenable.
- Le réalisme des dogmes manichéens exprimés, sans exagérations polémiques : les points 1) et 2) des « problèmes internes » démontrent que l'argument n'est pas soutenable.
- Le réalisme du déroulement du débat et de l'échange d'opinions entre les deux interlocuteurs : les points 1) et 3) des « problèmes internes » démontrent que l'argument n'est pas soutenable.

Au contraire, l'ensemble des problématiques commentées tout au long de l'analyse et énumérées dans ce résumé trouverait sa réponse si on lisait le document comme une fiction littéraire, œuvre d'un unique auteur.

Etant donné le point précédent, il devient nécessaire d'offrir de nouvelles coordonnées pour encadrer le document dans un contexte concret, et ainsi mieux comprendre les contenus recueillis à partir du texte. Avant toute chose, la datation. Le document semble avoir été composé durant le VI<sup>e</sup> siècle pour les motifs suivants :

- Le personnage et la date auxquels il est associé. Tant le protagoniste que la mention des empereurs Justin et Justinien et du Préfet Théodore rendent claire la date à laquelle l'auteur veut situer le document.
- Dans la tradition manuscrite, le document est conservé avec d'autres *antimanichaïcha* du VI<sup>e</sup> siècle : dans le *Sinaiticus* gr. 513, aux documents attribués à Paul le Perse (130v-142v) suivent quatre extraits des *Homiliae I-II* de Jean le Grammairien (142r-143r) et la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe (143v-147r). Dans le *Vatopedinus* 236, le groupe des documents attribués à Paul est précédé de l'unique copie encore préservée des *Capita VII contra Manichaeos*

(127v-129v), et est suivi des *Homiliae I-II* (140r-148v) et la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe (148v-151v). Dans le *Vaticanus gr.* 1838, aux documents attribués à Paul suivent les quatre extraits des *Homiliae I-II* mentionnés antérieurement (265v-266v) et la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe (267v-272r).

- Un autre des documents attribués à Paul or ou à Photeinos, la *Propositio* (laquelle est aussi conservée dans l'*Antirresis* de Zacharie de Mytilène), peut être daté avec certitude du VI<sup>e</sup> siècle. L'étude de Bennett<sup>56</sup> le confirme, mettant en évidence l'intérêt philosophique marqué du document, en consonance avec les autres *antimanichaica* de ce siècle.
- Dans son contenu, la *Disputatio* présente une série d'arguments et parallélismes qui trouvent leurs correspondances majeures, parmi les *antimanichaica*, dans d'autres documents du VI<sup>e</sup> siècle<sup>57</sup>. Parmi ceux-là, le discours physiologique fait par Photeinos au deuxième jour est particulièrement remarquable, et veut démontrer l'existence du mal à travers les sécrétions physiques de notre corps : on ne trouve d'équivalence qu'uniquement, dans la tradition grecque, dans la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe.

Etant donnés tous ces indices, la datation de la *Disputatio* dans le VI<sup>e</sup> siècle, qui l'inscrit très probablement dans le règne de Justinien (527-565 après J-C) semble pouvoir être confirmée<sup>58</sup>. Concernant le contenu du texte, la *Disputatio* de Paul le Perse se révèle comme étant le document anti-manichéen le plus particulier de son temps. Le texte est certainement en contact avec diverses questions et sensibilités philosophiques communes à d'autres *antimanichaica*, mais son approche est différente par rapport à d'autres documents comme les *Homiliae I-II* ou la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe. Ces deux documents ont une méthode différente de ce qui a été vu dans la *Disputatio* de Paul : ils débutent en exposant la proposition manichéenne, et profitant de cette proposition, ils rapportent une série de notions philosophiques basiques avec lesquelles ils confrontent la proposition rivale. Enfin, ils commencent une digression proposée, où on offre une explication alternative et concordante à la philosophie pour les divers sujets traités précédemment (l'existence d'un seul Principe, l'opposition, l'existence des maux, etc ...).

---

<sup>56</sup> Bennett, « The Afterlife ».

<sup>57</sup> Pour quelques exemples, voir le point 1) des « problèmes internes ».

<sup>58</sup> Sur la datation au VI<sup>e</sup> siècle, voir Bennett, « The Afterlife », p. 403, n.6 ; id., « The Invention ».

Avec cette méthode, les deux textes montrent une intention clairement pédagogique, accompagnant le lecteur du début à la fin dans son raisonnement. La *Disputatio* de Paul le Perse est différente et, dans de nombreux points, plus complexe, car elle exige plus de connaissances de la part du lecteur pour suivre les arguments. Elle n'introduit pas (ou si elle le fait, c'est d'une manière bien moins approfondie) les notions philosophiques sur lesquelles elle basera son exégèse.

Une autre spécificité de la *Disputatio* de Paul concernant les autres documents mentionnés est que celle-ci a un caractère polémique plus prononcé. Le texte présente un effort considérable dans la narration du dialogue d'une manière la plus réaliste possible, et on le voit tant dans les informations de contexte fournies que dans la manière d'exposer divers arguments. On peut citer par exemple les arguments avancés par le chrétien quand le manichéen se souvient d'être enchaîné (ceux-ci ne sont pas centrés sur la philosophie ou l'exégèse d'une idée propre, mais plutôt ont pour objectif de ridiculiser les croyances manichéennes sur le corps) et diverses expositions plus approfondies sur la doctrine manichéenne, parmi lesquelles on trouve l'*excursus* physiologique manichéen exposé au second jour, qui est façonné de manière beaucoup plus explicite que ce que nous pouvons trouver dans *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe.

Enfin, il y a une autre particularité qui détache ce document des « lignes directrices » des autres *antimanichaica* contemporains : l'approche anthropologique. Le texte confronte toutes les thématiques touchées à travers l'être humain, tandis que d'autres questions de caractère ontologique et cosmogonique apparaissent seulement de manière secondaire. Au premier jour, des thématiques comme la création *ex nihilo* ou l'incorporité de la substance divine sont traitées à travers l'âme humaine. Au second jour, l'existence du mal est traitée à travers le libre arbitre et le corps humain. Au troisième jour, l'exégèse paulinienne est abordée sur un plan anthropologique, en discutant un groupe de citations dont l'interprétation dualiste suppose deux forces agissant sur l'homme, et un autre groupe qui parle de la Loi et la Grâce. Comme unique exception à cette approche, le quatrième jour, étant bien plus bref que les autres jours, se centre sur des questions comme la différence entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament, en plus de la relation entre les Principes du bien et du mal, fonctionnant presque comme un complément pour les trois autres jours de la *Disputatio*.

Par conséquent, le texte se présente comme étant « hybride » à mi-chemin entre la philosophie et la polémique, dont l'objectif principal n'est pas d'affirmer l'existence d'un

unique Principe du tout, comme dans les autres réfutations du manichéisme contemporaines, mais d'offrir une explication raisonnée et anti-dualiste de « qui sommes-nous ».

# **ADVERSUS MANICHAEOS HOMILIAE I-II DE JEAN LE GRAMMAIRIEN, AUSSI PRESBYTRE**

## **Introduction**

Le texte complet des deux *Homiliae* est conservé dans un seul manuscrit, l'Athos, Grèce, *Vatopedinus* 236 (XII<sup>e</sup> siècle), foll. 140r-148v<sup>59</sup>. Il a été édité par Marcel Richard en 1977<sup>60</sup>. Aujourd'hui encore, le texte n'a toujours pas de traduction dans une quelconque langue moderne et, aux dernières nouvelles, un article seulement est dédié à l'*Homilia I*, écrit par Byard Bennett, en 2015<sup>61</sup>.

Dans sa version complète conservée dans le *Vatopedinus*, le texte des *Homiliae* est précédé de deux titres dans lesquels on trouve les noms de Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν (Jean des Grammairiens) et Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου (Jean le Presbytre). Marcel Richard<sup>62</sup>, dans son commentaire des *Homiliae*, identifie Jean des Grammairiens et Jean le Presbytre comme étant l'auteur néocalcédonien Jean le Grammairien, célèbre pour son œuvre défendant le Concile de Chalcédonie (514-518) et à l'encontre duquel Sévère d'Antioche écrivit, le *Contra impium grammaticum* (518-519). L'identification effectuée est acceptée par l'entière de la bibliographie (très pauvre) du sujet<sup>63</sup>, et permet par conséquent de dater les deux homélies de manière certaine dans le premier tiers du VI<sup>e</sup> siècle.

Le même Marcel Richard a associé les *Homiliae* à la *Disputatio* signée du nom de Jean l'Orthodoxe et les a attribuées également au même auteur. Bien que l'éditeur de la *Disputatio*, Michel Aubineau ait préféré laisser la responsabilité de l'identification à

---

<sup>59</sup> Bien qu'il y ait quatre fragments conservés aussi bien dans le *Sinaiticus gr.* 513 (383), X<sup>e</sup> siècle, que dans le *Vaticanus gr.* 1838, XIII<sup>e</sup> siècle, avec les documents attribués à Paul de Perse, avec de petits titres pour chacun d'eux : *Sur l'existence du bien* (Περὶ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ), *Sur l'activité* (Περὶ ἐνεργείας), *Sur le mal* (Περὶ κακοῦ), *Sur les ténèbres* (Περὶ σκότους). En même temps, deux fragments de l'*Homilia I* ont été conservés dans le *Contra Manichaeos* de Didyme l'Aveugle.

<sup>60</sup> Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 83-105

<sup>61</sup> B. Bennett, « The Physics ».

<sup>62</sup> Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xlv-xliv.

<sup>63</sup> W. Klein, *Die Argumentation in den griechischchristlichen Antimanichaica* (Studies in Oriental Religions 19), Wiesbaden, Harrassowitz, 1991, pp. 27-28 ; id., « Der Autor der *Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo* », in *Oriens Christianus*, 74 (1990), pp. 234-244 ; Bennett, « The Physics », p. 21 ; Rigoglio, *Christians in Conversation*, p. 206.

Richard<sup>64</sup>, divers travaux postérieurs ont ou bien soutenu l'assimilation de Richard, ou bien fourni d'autres informations qui renforcent celle-ci<sup>65</sup>.

Au niveau stylistique, les deux *Homiliae* se caractérisent par l'usage d'un lexique très simple, et d'un langage « non-académique ». Cela offre un contraste avec un contenu utilisant des concepts et des digressions philosophiques, présentant ainsi une série de digressions introuvables dans les *antimanichaica* précédents. Cette contradiction apparente a amené Byard Bennett à émettre l'hypothèse que les *Homiliae* ne furent pas des textes littéraires, mais des transcriptions de leçons et lectures académiques pas entièrement révisées avant leur distribution au public<sup>66</sup>.

## Conclusions

Concernant les sources utilisées par Jean dans les *Homiliae*, une grande partie de ses citations manichéennes sont empruntées à Titus de Bostra<sup>67</sup>. De plus, il semble que Titus de Bostra ait été repris non seulement en tant que source concernant le mythe manichéen, mais qu'il ait également eu une fonction de légitimité pour les réfutations de Jean, car différents arguments de l'évêque ont été repris par l'œuvre (spécialement dans l'*Homilia* II)<sup>68</sup>. On doit aussi ajouter à cela les parallélismes que la source effectue dans différentes propositions manichéennes avec d'autres sources du VI<sup>e</sup> siècle. C'est le cas par exemple du rejet de la création *ex nihilo* car « cela ne se voit pas » (Οὐδὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων ὁρᾶται γινόμενον), argument que l'on retrouve dans la dispute de Paul le Perse<sup>69</sup>. De même, la proposition manichéenne à savoir que si quelque chose se produit *ex nihilo*, se dissoudra dans le néant apparaît aussi dans la bouche du manichéen Photeinos<sup>70</sup>, avec la même réponse de la partie chrétienne dans les deux textes.

---

<sup>64</sup> Aubineau in Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 115-116.

<sup>65</sup> Voir Klein, « Der Autor »; id., *Die Argumentation*, pp. 27-28. Les arguments proposés par Klein sont, selon moi, incomplets, surtout en ce qui concerne le rapport direct entre la *Disputatio* de Paul le Perse et la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe. Voir aussi Walker, *The Legend*, p. 169 ; Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 206-208. Bennett, « The Conversation », pp. 33-34, quant à lui a exprimé des doutes ; dans son article plus récent, « The Invention », semble être moins critique avec l'identification, bien qu'il ne la confirme pas.

<sup>66</sup> Sur ce thème, voir Bennett, « The Physics », p. 24.

<sup>67</sup> Voir Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 6,73-76, et sa comparaison avec Titus de Bostra, *c. Man.* I, 6,2-4.

<sup>68</sup> On compare Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 19,299-302, avec Titus de Bostra, *c. Man.* II, 4,25-27; *Adv. Man. hom.* II, 19,308-310, avec *c. Man.* II, 4,27-29; *Adv. Man. hom.* II, 22,355-356, avec *c. Man.* II, 13,1-3; *Adv. Man. hom.* II, 22,357-358, avec *c. Man.* II, 13,4-5.

<sup>69</sup> On compare Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 8, 100-106, avec *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>70</sup> On compare Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 13,182-193, avec *Disp. Phot.* I (PG 88,532B-C).

L'autre grande source outre Titus est le commentaire à la *Genèse* de Basile de Césarée<sup>71</sup>, laquelle a aussi servi de base pour les arguments divers du chrétien<sup>72</sup>. Le fait que ce soient deux des auteurs les plus repris par Jean est très indicatif du caractère particulier de ce texte : il a profité de différentes maximes manichéennes, en tant qu'exemple de raisonnement fallacieux, pour proposer, une fois l'argument dualiste refusé, une défense de l'existence d'un unique Principe créatif, synchronisant sa digression philosophique avec l'exégèse des versets de Gen. 1.

Enfin, il y a un troisième type de tradition dans laquelle ont puisé les *Homiliae* : la tradition aristotélicienne. C'est à travers cette tradition que l'intérêt réel du texte apparaît : le dogme manichéen contre lequel se confronte Jean n'est autre qu'un élément rhétorique, et les prémisses exposées tout au long des *Homiliae* sont à la base d'une série de digressions tant physiques que métaphysiques qui ont comme point de vue général une exégèse raisonnée de l'*Hexaemeron*. Ainsi, la définition manichéenne des deux Principes comme la lumière et les ténèbres est unifiée aux citations reprises par Basile de Césarée<sup>73</sup> pour commencer une digression physique sur le rapport entre les deux phénomènes et l'explication des ténèbres comme privation de lumière à travers le verset de Gen. 1 : 2. La définition manichéenne des deux Principes contraires sert à son tour à énoncer et approfondir les prémisses basiques aristotéliciennes sur le thème<sup>74</sup>. La définition manichéenne des deux Principes comme bien et mal sert à développer un *excursus* sur leur opposition en tant que contraires et les résultats paradoxaux de leur union (cette thématique étant très répandue dans la philosophie néoplatonicienne)<sup>75</sup>. A son tour, et à

<sup>71</sup> On compare Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* I, 6,82-86, avec Basile de Césarée, *Homiliae in Hexaemeron* II, 4, 2,9-12; *Adv. Man. hom.* I, 7,101-104, avec *Hex.* II, 4, 1,3-6.

<sup>72</sup> On compare Jean le Grammairien. *Adv. Man. hom.* I, 7,101-104, avec Basile de Césarée, *Homiliae in Hexaemeron* II, 1, 4,3-6.

<sup>73</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* I, 6,82-86, avec Basile de Césarée, *Homiliae in Hexaemeron* II, 4, 2,9-12; *Adv. Man. hom.* I, 7, 101-104, avec *Homiliae in Hexaemeron* II, 1, 4,3-6.

<sup>74</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* I, 15,243-246, 16,253-257, II, 6,80-82, 86-93.

<sup>75</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* I, 14,227-237. Sur la problématique du mal dans la philosophie néoplatonicienne, voir J. Opsomer, « Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7) », in *Phronesis*, 46/2 (2001), pp. 154-188 ; id., « Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An Ancient Debate continued », in *Quaestio*, 7 (2007), pp. 165-189 ; D. J. O'Meara, « The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions », in M. Disxaut, J. Dillon (sous la direction de), *Agonistes. Essays on Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 179-185 ; id., « Explaining Evil in Justinian's Reign: Simplicius and Procopius », in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (sous la direction de), *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonismus*, Heidelberg, Winter, 2016, pp. 279-290 ; L. R. Cardullo, « Il male come „privazione”. Simplicio e Filopono in difesa della materia », in *Peitho / Examina Antiqua*, 8 (2017), pp. 391-408 ; id., « Evil as *alogon* in the Post-Plotinian Neoplatonism: Again on the Uniqueness of the Principle, between Alexandria and Athens », in L. R. Cardullo, F. Coniglione (sous la direction de), *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives*, Sank Augustin, Academia, 2017, pp. 47-63 ; K. Corrigan, « Neoplatonism », in T. Angier (sous la direction de), *The History of Evil in Antiquity: 200BCE-450CE*, Abingdon, Routledge, 2019.



travers le verset du Gen. 1 : 31<sup>76</sup>, les propositions manichéennes reportées permettent le développement d'une défense de la création matérielle (l'homme inclus)<sup>77</sup> et d'approfondir dans les mêmes concepts du bien<sup>78</sup> et du mal. Ce dernier concept, à travers la question manichéenne de « d'où viennent les maux »<sup>79</sup>, est le sujet de la digression la plus longue du texte (occupant la seconde moitié de l'*Homilia* II) et qui, se connectant avec la tradition néoplatonicienne, articule une défense de la non-substantialité du mal même<sup>80</sup>, subordonnant son origine à l'action volitive de l'âme<sup>81</sup>.

Le fait que le « manichéisme » des *Homiliae* fonctionne comme élément rhétorique et comme base sur laquelle construire une explication sur différents concepts (les contraires, la lumière, l'existence du mal, le concept de principe ou la création *ex nihilo*) ressort de faits divers qui parcourent le texte dont la connaissance du concept de l'ἄταξία de la matière dans le mythe primordial manichéen, du mythe sur l'origine de la pluie<sup>82</sup> ou de la croyance de la consubstantialité des âmes de Dieu<sup>83</sup>. Jean ne fait que les mentionner en passant, et ne se gêne pas en leur offrant un refus systématique. Dans un même temps, Jean relaie d'autres citations qui, bien qu'il les assigne aux manichéens, sont en vérité très génériques. Ces citations servent à approfondir les thématiques que l'auteur veut commenter. Par exemple, la citation manichéenne qui permet de commencer l'argument de la création *ex nihilo*<sup>84</sup> (qui suit fidèlement la citation trouvée dans la *Disputatio* de Paul le Perse)<sup>85</sup> permet à Jean d'introduire un discours qui se trouve de manière identique chez Jean Philopon dans son œuvre contre Proclus<sup>86</sup>. On peut trouver chez d'autres auteurs la proposition manichéenne qui dit que « Dieu sans matière ne crée pas »<sup>87</sup>, proposition également rapportée dans les *Homiliae*, mais celles-ci ont ajouté une clause propre : les manichéens disent cela en regardant les parties et non le tout (Εἰ γὰρ τοῖς μερικοῖς δημιουργήμασιν ἐνορῶντές ...). Cette clause est la partie vraiment

<sup>76</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 1,15-19.

<sup>77</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 2,19-25.

<sup>78</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 5,56-73.

<sup>79</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 14,213-216.

<sup>80</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 17,273-275.

<sup>81</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 27,464-473.

<sup>82</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* I, 17,268-270.

<sup>83</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 18,296-297.

<sup>84</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 8,100-106.

<sup>85</sup> *Disp. Phot.* I (PG 88,531A).

<sup>86</sup> Les points 8 e 9 de l'*Homilia* II sont comparés avec l'argument exposé dans Philopon, *De aeternitate mundi contra Proclum* IX, 9 (ed. Rabe, pp. 339,25-341,23).

<sup>87</sup> Jean Chrysostome, *Homiliae in Epistulam ad Ephesios* XXIII, 2 (PG 62,165): Μανιχαίους δὲ ὁρᾷς πάλιν, πῶς πάντα ἀπὸ τῶν οἰκείων λογισμῶν τολμῶσι φθέγγεσθαι; Οὐκ ἠδύνατο, φησὶν, ὁ Θεὸς ἄνευ ὕλης ποιῆσαι τὸν κόσμον.

importante de la proposition, car elle permet de commencer une longue digression sur les parties et le tout<sup>88</sup>. Quand Jean analyse l'opposition des deux Principes manichéens dans l'*Homilia II*, il commence une digression tant des oppositions directes que des oppositions intermédiaires<sup>89</sup>. Ce second type d'opposition n'est certainement pas celle qui est supposée pour le manichéisme<sup>90</sup>, lequel propose que les deux Principes existent dans l'opposition la plus absolue<sup>91</sup>. En dépit de cela, Jean analyse aussi les oppositions intermédiaires, car en effet, ce qui l'intéresse n'est pas tant le refus des dogmes manichéens, que l'exploitation de leurs propositions pour explorer différents concepts philosophiques. Des exemples similaires aux rapports sont retrouvables tout au long du texte.

Il y a un dernier point à prendre en compte à propos de la caractéristique de ce texte : l'intention pédagogique qui imprègne chacun des points traités. Les *Homiliae* accompagnent le lecteur dans son raisonnement, expliquant pas à pas leurs digressions. En leur sein, apparaissent de façon presque littérale plusieurs notions aristotéliennes largement commentées dans la tradition philosophique. Une fois ces propositions rapportées, le *modus operandi* est le même : profitant des caractéristiques de la définition manichéenne de ses principes (Dieu-matière, lumière-ténèbres, bien-mal, contraires et principes), une comparaison commence avec les notions susmentionnées, afin de démontrer l'absurdité du dualisme en tant qu'explication du cosmos. Le refus étant terminé, une proposition est initiée. Dans celle-ci, est avancée l'explication et la défense de l'existence d'un seul Principe immuable, pur, bon et cause du tout.

A propos du caractère de l'*Homilia I*, Byard Bennett avait supposé qu'elle soit une leçon d'un professeur de philosophie chrétien à l'intention de son groupe d'étudiants<sup>92</sup>. Il avança cette hypothèse en se basant sur le vocabulaire du texte et sur le fait que ses contenus correspondent avec ce qui était étudié lors des trois premières années du parcours d'études à l'académie d'Alexandrie (fondées sur des lectures aristotéliennes

---

<sup>88</sup> Lequel est, de nouveau, un argument très générique, comme il ressort de la mention aux païens à la fin de celui-ci, in *Adv. Man. hom.* II, 11,166-167: οὐκέτι ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ἔσται κατὰ τοὺς τῶν Ἑλλήνων σοφοῦς ὁ κόσμος. On compare encore avec Philopon, *De aeternitate mundi contra Proclum*, IX, 10, (ed. Rabe, pp. 341,24-344,25), qui utilise le même argument, bien plus élargi, contre Proclus.

<sup>89</sup> Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* II, 7,93-95.

<sup>90</sup> Le même Jean semble reconnaître cela, car comme exemple de contradiction directe, il énumère l'ordre et le désordre (τάξις καὶ ἀταξία), ayant démontré, dans l'*Homilia I*, connaître que le désordre est un des termes clés pour les manichéens au moment de définir la matière.

<sup>91</sup> Lequel, en effet, amène à un second problème, exploité par Jean, car, intermédiaires ou directes, les contraires ont toujours quelque chose en commun pour être en tant que tels.

<sup>92</sup> Bennett, « The Physics », pp. 24.

de logique, d'éthique, de physique, de mathématiques et de théologie/métaphysique, dans le but d'apprendre une défense raisonnée selon laquelle il n'y a qu'un Principe identifié au bien). Et en effet, cette hypothèse explique parfaitement toutes les caractéristiques du texte énoncées précédemment : le caractère pédagogique, les citations de définitions philosophiques de base, accompagnées de propositions manichéennes génériques (mais qui servent à approfondir différentes thématiques philosophiques), focalisation sur certains points concrets de la doctrine manichéenne (et non un rejet *in toto*), exégèse de proposition une fois le rejet des idées manichéennes effectué, etc. En bref, l'idée d'un texte pédagogique semble reconfirmée à travers l'analyse des deux *Homiliae*.

# LA *DISPUTATIO* DE JEAN L'ORTHOXOΞE

## (*DISPUTATIO CUM MANICHAEO*)

### Introduction

La *Disputatio* se compose de deux thèmes principaux : le rapport entre Dieu et la Matière (1-19) et l'origine du Mal (20-45). A celles-ci s'ajoutent deux thématiques mineures par extension et profondeur : l'adoration du soleil (46-53) et le Jugement Final (54-57). Enfin, le texte se termine par un long *excursus* (58-65) où Jean, après avoir brièvement exposé le mythe primordial manichéen, lui adresse une contre-argumentation générique<sup>93</sup>. Celle-ci, exprimée en termes fortement abstraits, répond parfaitement à l'exigence de l'auteur : il n'y a pas de trace en effet d'une quelconque attention narratologique ou d'une caractérisation spécifique des interlocuteurs (désignés simplement comme étant « manichéen » ou « orthodoxe »). Le contexte dans lequel se déroule la *Disputatio* est absent, et le document dans son intégralité se borne simplement à énumérer une série d'arguments pourvus de contre-argumentations, sans liens précis avec des événements réels. Il n'y a même pas de description précise de ce qui se passe après le débat. Jean ne spécifie pas si à la fin de la discussion le manichéen rétrocede ou non sur sa croyance. Il est clair toutefois que l'intérêt du texte est purement philosophique. Le document est un exercice fictif d'argumentation contre le dualisme incarné dans la doctrine manichéenne, héritier d'un long développement du genre littéraire du débat dans le christianisme, en particulier entre le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècles<sup>94</sup>. Un tel intérêt expliquerait aussi le déséquilibre entre les interlocuteurs : l'Orthodoxe développe son discours sur des sections plus longues et détaillées, et il ne reste plus qu'au manichéen d'essayer de défendre sa position. L'intérêt principal réside dans les réponses que le chrétien est capable de mettre en œuvre, plutôt que dans l'exposition manichéenne avec laquelle l'on discute.

---

<sup>93</sup> Il convient de noter le changement d'interlocuteur, puisque le chrétien se réfère aux manichéens en général ; par exemple *Disp. Man.* 63,312-313 : ὅμοις οἱ Μανιχαῖοι.

<sup>94</sup> Sur les *disputationes* à l'époque antique tardive, voir Av. Cameron, « *Dialoguing in Late Antiquity* » ; id., « *Flights of Fancy: Some Imaginary Debates in Late Antiquity* », in G. Dunn, W. Mayer (sous la direction de), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 132), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 385-406 ; Lim, *Public Disputation* ; Rigogliio, *Christians in Conversation*, pp. 1-38. Sur le rapport entre le genre de la *disputatio* et le manichéisme, voir Lim, *Public disputation*, pp. 70-108 (surtout pp. 103-108, en référence aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles) ; Bennett, « *The Invention* ».

Cependant, dans ce contexte, un des récits les plus précis de la mythologie manichéenne des *antimanichaica* grecs est exposé, comme il est noté dans différents chercheurs<sup>95</sup>. Le mythe primordial, la division entre les régions du cosmos, et toute une série de concepts et terminologies typiquement manichéens sont modelés le long des expositions du manichéen et des réponses du chrétien. Les thématiques traitées par la *Disputatio* présentent des similitudes avec différents auteurs et textes anti-manichéens, montrant comment la provenance des informations peut être ramenée à une multiplicité de sources desquelles la *Disputatio* fait une synthèse.

Bien que le débat présent dans la *Disputatio* ait été largement ignoré par l'historiographie, ce n'est pas le cas concernant l'auteur et la date de composition. Qui est « Jean l'Orthodoxe » ? L'attribution de l'œuvre à Jean Damascène<sup>96</sup>, Maxime le Confesseur<sup>97</sup> ou Théodore Abu Qurrah<sup>98</sup> a été souvent discutée. En tout état de cause, la discussion académique s'est consolidée autour de l'attribution au néocalcédonien de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, Jean le Grammairien, connu pour son œuvre en défense du Concile de Chalcédoine (514-518 environ) et contre lequel Sévère d'Antioche écrivit un texte intitulé *Contra impium grammaticum* (518-519 environ). Marcel Richard<sup>99</sup>, dans son édition critique, considère Jean l'Orthodoxe comme étant le même auteur des *Homiliae I-II* contre les manichéens avec lesquels la *Disputatio* apparaît unie dans le *Vatopedinus 236*<sup>100</sup>. Ces deux documents apparaissent sous les titres de Ἰωάννου ἀπὸ γραμματικῶν dans le premier, et Τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου πρεσβυτέρου dans le second. Richard propose d'identifier toutes les trois œuvres sous le nom de Jean le Grammairien, et donc la datation de la *Disputatio* devrait se référer à la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Bien que l'éditeur de la *Disputatio*, Michel Aubineau, préfère éviter l'attribution spécifique (laissant la responsabilité à Richard)<sup>101</sup>, différentes études postérieures ont bien partagé l'attribution de Richard, ou fourni diverses informations que la renforcent : Wassilios Klein, dans une contribution *ad hoc* a exprimé son accord, ajoutant plusieurs

---

<sup>95</sup> Voir Klein « Der Autor », p. 234 ; Bennett, « The Conversation », p. 29.

<sup>96</sup> Mai, *Nova Patrum*, p. 104, n. 1 ; Aubineau in Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, p. 112 ; Bennett, « The Conversation », pp. 30-31.

<sup>97</sup> Aubineau in Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 112-133 ; Bennett, « The Conversation », pp. 32-33.

<sup>98</sup> Aubineau in Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 113-115.

<sup>99</sup> Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, pp. xlv-xlvi. Antérieurement, la *Disputatio* avait été éditée par Angelo Mai, *Nova Patrum* pp. 104-110. Migne la réédita (PG 96,1320-1336).

<sup>100</sup> Sur les *Homiliae*, se référer à l'introduction de leur chapitre.

<sup>101</sup> Aubineau in Richard (dir.), *Iohannis Caesariensis*, pp. 115-116.

arguments allant dans le sens de la thèse de Richard<sup>102</sup>. Joe Walker, sans affirmer l'autorité de Jean le Grammairien, note que le vocabulaire utilisé par le manichéen dans la *Disputatio* est virtuellement identique à celui qu'on relève dans la dispute de l'*Histoire de Mar Qardagh*, le considérant indicatif d'une tradition de *disputatio* qui se développe sur les deux côtés de la frontière romano-sassanide, proposant une datation autour de 530-540<sup>103</sup>. Byard Bennett avait en principe exprimé une perplexité sur cette identification de Jean l'Orthodoxe et Jean le Grammairien, laissant la question ouverte sur une datation plus tardive de l'œuvre entre le VI<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle<sup>104</sup>. En dépit de cela, son opinion a changé dans son article le plus récent « The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue », fournissant une nouvelle preuve pour la datation de la *Disputatio* aux débuts du VI<sup>e</sup> siècle. Le texte, recueillant une série de notions philosophiques aristotéliennes et d'une conception scolastique antique tardive, montre une correspondance claire avec les premières années du parcours d'études néoplatoniciennes de l'époque<sup>105</sup>. Malgré cela, concernant l'auteur du texte, Bennet fait allusion à la théorie de Richard sans exprimer sa propre opinion à ce propos. Alberto Rigoglio, dans son analyse sur les *disputationes* chrétiennes en 2019, accepte l'identification de Jean le Grammairien et, par conséquent, une date entre 530-540 pour la composition de l'œuvre<sup>106</sup>.

## Conclusions

Un des aspects qui surprennent le plus dans le texte est son excellente information sur plusieurs points de la doctrine manichéenne, et cela en fait un des textes grecs les plus complets concernant certaines questions. Les informations qu'il rapporte semblent provenir de plusieurs sources, présentant une compilation de la doctrine manichéenne très particulier, avec certaines questions non-attestées précédemment. Il est difficile de dire si la compilation faite à partir de la source avait déjà été effectuée antérieurement, mais la variété des thèmes (certains sont attestés pour la première fois) et les parallélismes avec

---

<sup>102</sup> Klein, « Die Argumentation », pp. 27-28 ; id., « Der Autor ». Les arguments fournis par Klein sont selon moi, insuffisants, surtout concernant le rapport direct établi entre la *Disputatio* de Paul le Perse et la *Disputatio* de Jean.

<sup>103</sup> Walker, *The Legend*, p. 169.

<sup>104</sup> Bennett, « The Conversation », pp. 33-34.

<sup>105</sup> Bennett, « The Invention ».

<sup>106</sup> Rigoglio, *Christians in Conversation*, pp. 206-208 ; la référence à 530-540 procède de Walker.

différents auteurs que le texte démontre rendent ainsi probable l'identification de l'auteur de la *Disputatio* comme étant l'auteur de cette compilation d'informations également.

Il faut tenir compte d'un second facteur qui outrepassa le travail de compilation observable dans cette source : l'objectif du texte n'apparaît pas pleinement comme étant polémique. Bien qu'il y ait un refus du dualisme manichéen sous différents aspects, le texte a un rôle pédagogique. Byard Bennett signale de manière juste cette particularité de la *Disputatio*<sup>107</sup>. Celle-ci a un grand intérêt à comparer le mythe manichéen avec une série de notions philosophiques de base et accompagne le lecteur du début à la fin dans son raisonnement. La *Disputatio*, avant de commencer ses digressions, rapporte les définitions des concepts qu'elle traitera<sup>108</sup>. Une fois les termes définis, on peut débiter la discussion à leur sujet. Dans certains cas, le chrétien revête un rôle didactique dans le signalement des incohérences du raisonnement du manichéen, pour commencer le débat d'une manière correcte<sup>109</sup>. D'autres fois, il adopte une double approche sur la question. En premier lieu, une partie « destructive » dans laquelle il signale les incohérences du récit manichéen et, en général du dualisme. Dans un second temps, une partie « proactive » dans laquelle se trouve l'exégèse propre des thèmes en objet. La caractérisation des interlocuteurs est réduite au minimum, pendant que certaines doctrines manichéennes sont expliquées en termes philosophiques, en laissant de côté les détails concrets<sup>110</sup>. Ceci est logique, puisque le texte ne veut pas développer une polémique détaillée, quand bien même il confronte le mythe dualiste avec une série de notions philosophiques communes, démontrant leur capacité à expliquer le monde de manière exacte, et fournissant au lecteur toutes les informations qui servent à comprendre les raisonnements et les conclusions auxquels on parvient.

La *Disputatio* montre une très bonne connaissance du mythe primordial manichéen. Unissant les différentes versions éparpillées à l'intérieur du texte, tous les concepts-clé de la version fournie par Titus de Bostra sont regroupés : désordre, observation, amour, englutissement, mélange et métaphore de chasse. De ce point de vue, seul Titus pourrait servir de source pour les informations recueillies dans le texte. A

---

<sup>107</sup> Bennett, « The Conversation ».

<sup>108</sup> Par exemple [Jean le Grammairien], *Disp. Man.* 63,309-310, 31,146, 147-148, 148-149, 152.

<sup>109</sup> Par exemple, [Jean le Grammairien] *Disp. Man.* 29,141-143 : à propos du mal, le chrétien corrige le manichéen : avant de demander « d'où » viennent les maux, on doit expliquer « ce qu'est » le mal.

<sup>110</sup> Par exemple [Giovanni Grammatico] *Disp. Man.* 14,77, 42,181-182, à propos de la définition manichéenne de la matière simplement comme composée, ou la méchanceté du corps humain et ses sécrétions expliquée à travers les concepts de corruption et putréfaction.

partir de ces concepts, la *Disputatio* déplace une série d'argumentations similaires à ce qui est observé dans d'autres *antimanichaica*. On les retrouve encore dans les textes contemporains, dont les *Homiliae I-II* de Jean le Grammairien. Le rapport que le texte établit avec Titus ne transparait pas seulement dans le récit du mythe mais aussi dans certains arguments utilisés qui ne trouvent d'équivalent que dans l'œuvre de l'évêque et dans la *Disputatio* de Jean<sup>111</sup>. L'apparition de toutes les étapes-clé du mythe manichéen dans la version de Titus (non attestées dans d'autres sources), l'apparition de raisonnements et d'exemples parallèles dans ces deux sources concrètes, comme une grande quantité d'argumentations similaires rendent certain le fait que Titus est la source principale qui informait l'auteur de la *Disputatio*.

Malgré cela, Titus est une des sources, mais pas l'unique. Cela devient clair à propos de la division primordiale de l'espace, où la *Disputatio* dépasse les informations fournies dans l'œuvre de l'évêque, identifiant correctement l'assignation au mal et au bien des quatre points cardinaux. Parmi les sources précédentes, seul Théodoret de Cyr rapporte cette information<sup>112</sup>. Cela ouvre un second point intéressant de la *Disputatio* : elle n'est pas un simple résumé de Titus, mais a plutôt un caractère global du mythe manichéen. Comme il a été vu concernant le mal, l'auteur a eu recours à d'autres sources pour rendre son exposition plus complète, et aussi dans ce cas, il semble qu'il ait puisé d'autres informations étrangères à celles fournies par Titus.

Une mention spéciale mérite le traitement du mal, probablement le point le plus intéressant de la *Disputatio*. Le document a recueilli une nouvelle approche du mal qui semble provenir d'un discours manichéen réel, non attesté antérieurement parmi les sources grecques : l'approche physiologique, destiné à démontrer le concept du corps « mauvais par nature » à partir de sa corruption et de ses sécrétions. C'est ici que se fait le contact principal avec la *Disputatio* de Paul le Perse, et c'est la nouveauté thématique majeure rapportée des deux textes. Il n'y a pas, à ce jour, de passages similaires dans la tradition grecque anti-manichéenne, si ce n'est dans des notions très générales sur des concepts similaires du dogme manichéen. Toutefois, on peut reconnaître des différences

---

<sup>111</sup> [Jean le Grammairien], *Disp. Man.* 64,327-335 e Titus de Bostra, *c. Man.* I, 8,5-13 ; [Jean le Grammairien], *Disp. Man.* 39,168-175 et Titus de Bostra, *c. Man.* I, 34,10-15.

<sup>112</sup> Bennett, « The Invention », hypothétise une dépendance directe à Théodoret en lien avec cette connaissance ainsi qu'avec le paysage dans *Haer.* I, 26 (PG 83,377C) : **Μοῖράν τινα** τοῦ Φωτός λαβῶν, οἷόν τι δέλευρ καὶ ἄγκιστρον τῆ ὕλη προσέπεμψε. Le passage démontre des similitudes notables avec [Jean le Grammairien], *Disp. Man.* 2,10-11 : **λαβῶν μοῖράν τινα** τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως τῆ ὕλη προσέπεμψε, δελεάσαι αὐτήν βουλόμενος.



entre les expositions : la *Disputatio* de Paul se tient sur un plan plus explicite (mentionnant les excréments, blessures, urine, sang, puanteur, etc.) tandis que la *Disputatio* de Jean semble avoir réduit la proposition manichéenne à une série de terminologies amplement utilisées en philosophie (corruption-putréfaction). La réponse des deux documents se base en revanche sur la même stratégie : blâmer l'âme (et par conséquent le bon Dieu des manichéens) des processus physiologiques du corps.

Il reste alors, comme union entre les deux, l'approche physiologique du mal, non autrement attestée dans les *antimanichaica* grecs antérieurs. Ce discours trouve, en outre, beaucoup de parallèles parmi les sources manichéennes : la corruptibilité et les sécrétions du corps comme preuve de son mal sont amplement attestées dans différentes langues et différents environnements. Il semble par conséquent que dans ce cas, les deux sources ont recueilli un discours manichéen non attesté parmi les sources antérieures. En outre, il est surprenant que la contre-argumentation des deux textes soit la même : « blâmer » l'âme des processus physiologiques du corps, et par conséquent, Dieu lui-même (selon les manichéens). On pourrait penser que le nouveau binôme discours-riposte *ad hoc* qui apparaît dans les deux *disputationes* ait été proposé antérieurement dans une source chrétienne. Peut-être que ce discours a déjà été formalisé avec sa riposte spécifique antérieurement, et les deux *disputationes* pourraient avoir puisé cette codification. Cela expliquerait la similitude entre les deux sources sur ce point. L'absence de l'argument dans d'autres sources rend une opération systématique de comparaison difficile. Toutefois, celui-ci reste une nouveauté dans les *antimanichaica* grecs du VI<sup>e</sup> siècle concernant la doctrine manichéenne, en opposition avec les précédents chrétiens.

### **Le rapport entre la *Disputatio* et les *Homiliae I-II* de Jean le Grammairien**

Une fois l'analyse des deux documents conclue, nous pouvons signaler quelques considérations sur l'autorité des textes. A partir de l'analyse effectuée sur les deux sources, et conformément au rapport entre les deux textes, quelques points communs en ressortent :

- Les *Homiliae I-II*, dans leur version complète (Athous, *Vatopedinus* 236, s. XII, ff. 140r-148v), sont conservées avec la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe (148v-151v).

- Les deux textes sont assignés à un auteur homonyme (Jean), avec la différence de l'épithète final (Orthodoxe, Grammairien, Presbytre).
- Les deux textes peuvent être datés, indépendamment l'un de l'autre, au premier tiers du VI<sup>e</sup> siècle, concordant chronologiquement avec l'activité de Jean le Grammairien.
- Les deux documents montrent un usage intensif de Titus de Bostra, duquel ils ont repris une partie importante des citations, et très probablement quelques-unes de ses argumentations. On doit noter que la *Disputatio* est de toute façon un texte plus complet sur le dogme manichéen que les *Homiliae*, ayant recours également d'autres auteurs que Titus.
- Surtout, la méthodologie suivie par les textes est virtuellement la même. Les deux documents confrontent les dogmes manichéens à travers une série de concepts de base de la philosophie aristotélicienne. Aussi bien les *Homiliae*<sup>113</sup> que la *Disputatio*<sup>114</sup> partent de concepts de base de la tradition philosophique, en s'approchant des propositions manichéennes de la même manière : 1) ils rapportent la proposition manichéenne, 2) articulent le refus à partir des incohérences que présente l'ontologie dualiste, 3) rapportent le concept philosophique contre lequel ils confrontent la proposition manichéenne et enfin, 4) ils commencent une partie « propositive », fournissant leur explication de pourquoi il existe nécessairement un unique principe.

---

<sup>113</sup> Pour quelques exemples, voir Jean le Grammairien, *Adv. Man. hom.* I, 5,64-77, à propos du caractère composé des corps, qu'on compare avec, par exemple, Aristote, *De caelo* I, 1, 268a6-b6, qui définit la capacité d'être divisé en parties comme une caractéristique fondamentale des corps ; *Adv. Man. hom.* I, 15,243-246, II, 6,80-82 à propos des contraires comme la différence la plus grande dans un même *genus*, et on compare avec, par exemple Aristote, *Categoriae* 6, 6a17-18 ; *Adv. Man. hom.* I, 16, 253-257, II, 5,69-70, sur le fait que les substances n'ont rien de contraire à elles-mêmes, et on compare avec, par exemple Aristote, *Categoriae* 5, 3b24ff. ; *Adv. Man. hom.* II, 6,86-93, à propos des contraires en tant que destructeurs l'un de l'autre, et on compare avec, par exemple Aristote, *Physica* I, 9, 192a21-22 ; *Adv. Man. hom.* II, 7,93-101, à propos de distinction entre les contraires directs et indirects, et on compare avec, par exemple Aristote, *Categoriae* 10, 11b37-12a25.

<sup>114</sup> Pour quelques exemples, voir [Jean le Grammairien], *Disp. Man.* 5,21-22, à propos des corps et de la division, et on compare avec, par exemple, Aristote, *De Caelo* I, 1, 268a5-b6 ; *Disp. Man.* 11,44-45, à propos de la définition de « lieu », et on compare avec, par exemple, Aristote, *De Caelo* IV, 3, 310b7-8 ; *Disp. Man.* 17,80-82, à propos de l'impossibilité de la matière d'être principe et corps dans le même temps, et on compare avec, par exemple, Aristote, *Physica* I, 9, 192a24-35 (sur ce thème, voir aussi Bennett, « The Invention ») ; *Disp. Man.* 43,183-185, à propos du concept « τὸ ἕκ τινος », et compare avec, par exemple Aristote, *Metaphysica* V, 24, 1023a26-b11 ; *Disp. Man.* 45,211-214, à propos de la loi comme preuve du libre arbitre, et on compare avec, par exemple, Aristote, *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113b21-1114a2 ; *Disp. Man.* 62,291-305, à propos des potentialités et les activités productives et passives et on compare avec, par exemple, Aristote, *Metaphysica* V, 15, 1021a14-19 ; *Disp. Man.* 63,310, à propos de la définition de « matière », et on compare avec, par exemple Aristote, *Physica* I, 9, 192a31-32.

Ce dernier point qui émerge de l'analyse comparée des deux documents est le plus intéressant. S'il y a un trait évident des deux textes c'est leur caractère pédagogique<sup>115</sup>, et on peut expliquer les différences de traitement des différents thèmes à partir de l'objectif des documents. Les *Homiliae* sont un texte bien plus générique, adapté à l'explication du texte de la *Genèse*, et les maximes manichéennes rapportées servent comme support à l'exégèse des versets examinés. La *Disputatio* est un texte plus complet concernant les croyances manichéennes rapportées, bien plus développées pour ouvrir des digressions philosophiques indépendantes de l'exégèse biblique, centrées sur l'ontologie. Dans le document certaines thématiques traitées seulement de manière superficielle dans les *Homiliae*, viennent à être accrues et abordées de manière plus riche et approfondie. Malgré tout, les deux textes sont contemporains, dépendent d'une même source principale, ont le même caractère pédagogique et la même manière de procéder et raisonner. Ils sont conservés ensemble dans la partie de la tradition manuscrite, et sont tous deux assignés à des auteurs homonymes. Je crois par conséquent que l'intuition de Richard d'attribuer les deux œuvres à Jean le Grammairien est correcte. Suite à notre analyse, il semble en effet que les textes puissent être identifiés sous le même auteur.

---

<sup>115</sup> En plus des exemples de ce caractère fourni antérieurement, voir la discussion de méthode dans [Jean le Grammairien], *Disp. Man.* 29,141-143.

# L'EXCURSUS ANTI-MANICHEËN DE SIMPLICIUS DE CILICIE DANS LE *COMMENTARIUS IN EPICETI ENCHIRIDION*

## Introduction

L'*excursus*, contenu dans le *Commentarius in Epicteti Enchiridion* (composé dans la décennie de 530)<sup>116</sup> de l'éminent philosophe Simplicius de Cilicie, constitue sans aucun doute une des expositions de la doctrine manichéenne les plus intéressantes du VI<sup>e</sup> siècle qui soit aujourd'hui conservée. Reste encore aujourd'hui le mystère d'où Simplicius ait tiré des informations si détaillées et exactes. Selon le récit du philosophe, sa source serait orale, à laquelle il ajoute même la mention d'un « sage manichéen » (ὄλλ' ὡς ἐμοί τις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν ἐξέφηνε)<sup>117</sup> quand il aborde le thème de la cosmologie. Successivement, Simplicius nomme ses sources au pluriel, avec des expressions telles que « ils disent », « ils inventent » ou « ils croient ». Il se traie Hadot, dans son analyse du texte<sup>118</sup> note que Simplicius récolte une série de détails cosmologiques que l'on peut seulement confronter avec les sources manichéennes iraniennes, sogdiennes et chinoises<sup>119</sup>. D'autre part, Michel Tardieu dédie plusieurs travaux<sup>120</sup> à la recherche d'un lieu exact dans lequel Simplicius pouvait avoir reçu ces informations, concluant que celles-ci devaient provenir probablement de la ville de Harran, siège d'une communauté manichéenne active à partir du III<sup>e</sup> siècle. Simplicius, avec son maître Damascios et cinq autres éminents philosophes païens feront le célèbre voyage à la cour de l'empereur

---

<sup>116</sup> Pour des tentatives de datation plus précise de cette œuvre, voir Al. Cameron, « The Last Days of the Academy at Athens », in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 15 (1969), pp. 7-29 (pp. 13ff) ; id., « La fin de l'Académie », in P.-M., Schul, P. Hadot (sous la direction de), *Le néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé dans le cadre des Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1971, pp. 281-290 (pp. 284ff) ; I. Hadot, *Simplicius : Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996, pp. 48-50 ; C. Brittain, T. Brennan, *Simplicius: On Epictetus Handbook 1-26*, London, Duckworth, 2002, pp. 2-4 ; P. Golitsis, « On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot », in *Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science*, 12 (2015), pp. 56-82 (pp. 76-77) ; O'Meara, « Explaining Evil », p. 280.

<sup>117</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,90-91.

<sup>118</sup> I. Hadot, « Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51/1 (1969), pp. 31-57 ; id., *Simplicius*, pp. 114-144.

<sup>119</sup> Voir Hadot, *Simplicius*, pp. 128ff.

<sup>120</sup> M. Tardieu, « Šābiens coraniques et 'Šābiens' de Harrān », in *Journal Asiatique*, 274/1-2 (1986), pp. 1-44 (pp. 23-25) ; id., *Les paysages reliques : routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 94), Louvain – Paris, Peeters, 1990, pp. 108-111, 156-160 ; voir aussi Hadot, *Simplicius*, pp. 28-47.

sassanide Khosro (531-532)<sup>121</sup>, en raison de la persécution du paganisme de la part de l'empereur Justinien, dont le point culminant fut la fermeture de l'Académie d'Athènes<sup>122</sup>. Les philosophes ne retourneront qu'après le traité de paix romano-sassanide (532) et, selon l'hypothèse de Tardieu, Simplicius serait resté dans la ville périphérique de Harran, dans laquelle il aurait passé le reste de sa vie et aurait fondé une école néoplatonicienne qui survécut jusqu'au X<sup>e</sup> siècle.

Cette reconstruction des dernières années de Simplicius a été largement critiquée et mise en discussion<sup>123</sup>, et nous centrant sur la partie concrète du manichéisme, l'idée que Harran fut la seule localité adaptée à la recherche d'informations a été également critiquée. Concetta Luna a articulé une série d'objections aux points de Tardieu sur la localisation de Simplicius à Harran<sup>124</sup>, accumulant un nombre considérable de critiques de cette théorie. Concernant la conversation avec le manichéen, Luna a noté qu'on trouve aussi les références polémiques contre les manichéens chez d'autres philosophes de l'époque, comme le maître de Simplicius à Alexandrie, Ammonios d'Hermias, qui polémique contre les manichéens dans trois passages conservés dans le commentaire de la *Metaphysica* d'Asclépios de Tralles<sup>125</sup>. Le contact avec la doctrine manichéenne en est la conséquence et il ne peut pas être entièrement reconduit à la localité de Harran. En outre, comme Luna l'a souligné, il n'y a pas de preuves internes dans le texte qui amènent à considérer les informations comme provenant d'un réel entretien oral<sup>126</sup>. Robin Lane Fox, bien qu'il ne réfute pas la possibilité de la provenance des informations de conversations tenues par Simplicius à Harran, soutient les critiques de Luna faisant remarquer que la rencontre des interlocuteurs ne devait pas nécessairement avoir eu lieu à Harran<sup>127</sup>. Plus récemment, d'autres chercheurs comme Edward Watts<sup>128</sup> et Pantelis

---

<sup>121</sup> Sur ce thème, consulter R. Lane Fox, « Harran, the Sabians and the Late Platonist "Movers" », in A. B. Smith (sous la direction de), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 231-244 (pp. 231-235) ; E. Watts, « Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia », in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 45 (2005), pp. 285-315, p. 286 ; Walker, « The Legend », p. 183.

<sup>122</sup> Le voyage est recueilli dans Agathias, *Historiae* II, 30, 3-31, 4 (ed. Keydell, pp. 80,5-81,21). Le récit, considéré comme vraisemblable viendrait probablement d'un récit de Simplicius ou Damascios ; sur ce thème, voir Cameron, « The Last Days », pp. 21-22 ; Av. Cameron, « Agathias on the Sassanians », in *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24 (1969-1970), pp. 67-183 (p. 175).

<sup>123</sup> Pour un résumé sur l'état de la question, voir Watts, « Where to Live ».

<sup>124</sup> C. Luna, « Review of *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* by R. Thiel », in *Mnemosyne*, 54/4 (2001), pp. 482-504.

<sup>125</sup> Voir Asclépios de Tralles, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z* (ed. Hayduck, pp. 271,33-36, 285,19,292,26-29).

<sup>126</sup> Luna, « Review of *Simplikios* », pp. 490-492.

<sup>127</sup> Lane Fox, « Harran », pp. 232-323.

<sup>128</sup> Watts, « Where to Live », p. 293, 310.

Golitsis (dans un article *ad hoc* pour répondre aux interprétations de Hadot sur la dernière phase de la vie de Simplicius)<sup>129</sup> se sont ajoutés tant dans la critique de la théorie générale que dans la pertinence de la rencontre avec les manichéens à Harran.

Dans une analyse spécifique sur le manichéisme, moins liée à la vie de Simplicius, Samuel Lieu<sup>130</sup> a aussi soulevé diverses critiques sur la nécessité de connecter les sources d'informations à Harran, la qualifiant d'indémontrable et remarquant que les informations de Simplicius semblent provenir d'une source grecque. Il a au passage remarqué les récits détaillés des *Capita VII* et de l'*Homilia Cathedralis CXXIII* de Sévère d'Antioche (contemporains) qui concernent la cosmologie manichéenne, et souligné aussi certains parallélismes du récit de Simplicius avec l'œuvre de Titus de Bostra. Dans sa traduction plus récente du passage (ensemble à John Sheldon), bien qu'il accepte la possibilité de Harran, il remarque la possibilité d'une réception des sources en langue grecque des informations de Simplicius<sup>131</sup>.

Sans aucun doute, la théorie de Harran présente quelques problèmes qui ne permettent pas d'assurer avec certitude ce type de transmission. Bien que la possibilité de Harran reste d'actualité, elle n'en est pas pour autant définitive. Hadot, dans un travail récent sur la vie de Simplicius, revient sur l'argumentation de la source orale en Orient se basant sur deux hypothèses. Les informations présentent « a Far Eastern coloration that made them unsuitable for use in Manichaean propaganda in regions of Greek or Latin culture »<sup>132</sup> et « an extremely archaic state of cosmological ideas »<sup>133</sup>. Selon Hadot, un manichéen ne pourrait pas rendre compte de ses informations dans un environnement occidental, puisqu'elles ne sont pas adaptées à la mentalité gréco-latine. L'unique manière valide d'après elle, pour réfuter l'hypothèse de Tardieu serait de démontrer la présence des informations de Simplicius dans la propagande manichéenne en Occident<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> Golitsis, « On Simplicius' Life », pp. 63-64.

<sup>130</sup> Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia*, pp. 124-128.

<sup>131</sup> S. N. C. Lieu, J. Sheldon, « Simplicius on Manichaean Cosmogony », in J. van der Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (sous la direction de), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, pp. 217-228 (p. 218).

<sup>132</sup> I. Hadot, *Simplicius the Neoplatonist in Light of Contemporary Research*, With Two Contributions of Philippe Vallat. Translated from the French by Ian Drummond (Academia Philosophical Studies 67), Baden-Baden, Academia, 2020 (*Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines : un bilan critique*, avec deux contributions de Ph. Vallat, Sankt Augustin, Academia, 2014), p. 26.

<sup>133</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 29.

<sup>134</sup> Hadot, *Simplicius the Neoplatonist*, p. 31.

La défense tentée par Hadot n'est pas convaincante selon moi, car elle a les mêmes faiblesses que la première, sans présenter de nouveaux arguments résolutifs. Nous n'avons aucune évidence effective d'une quelconque conversation à Harran. Dans le texte, les manichéens sont toujours nommés au pluriel mis à part dans l'unique attestation du sage manichéen<sup>135</sup>. En outre, il n'y a pas de preuves ultérieures qui attestent un débat réel, ni que celui-ci ait eu lieu à Harran<sup>136</sup>. De plus, Hadot semble se baser sur deux points des informations rapportées chez Simplicius : la mention du « sage manichéen », de colonnes sculptées en haut et de douze portes qui se trouvent dans les cieux<sup>137</sup>. Cependant, elle ne se base pas sur toutes les informations fournies, pour lesquelles on trouve de nombreuses références dans les sources occidentales. Parmi elles, il y a diverses informations cosmologiques très élaborées, et bien que les douze portes et les colonnes sculptées en haut ne soient pas rapportées dans d'autres sources occidentales, les portes dans les cieux<sup>138</sup> ou les colonnes qui soutiennent le cosmos<sup>139</sup> sont présentes parmi les sources manichéennes à l'intérieur de l'Empire Romain. Nous devons tenir compte en effet du fait que le manichéisme reçoit un canon d'écritures définis par son fondateur, et que cela permet une uniformité de croyances dans toutes les communautés manichéennes<sup>140</sup>. En outre, la défense de Hadot semble présupposer que l'information fournie par Simplicius est *sine qua non* de la propagande et cela n'est pas nécessairement vrai. En effet, le manichéisme est une religion où l'accès au dogme est hiérarchisé et donc, il choisit que raconter et à qui le raconter suivant l'ordre hiérarchique. La source de Simplicius (qu'elle soit orale ou écrite) pourrait contenir des informations destinées aux membres de la religion et qui ne sont pas nécessairement accessibles. Dans un tel sens, je

<sup>135</sup> Simplicio, in *Epict.* XXXV,90-91.

<sup>136</sup> Lieu, *Manicheism in Mesopotamia*, p. 128 ; Luna, « Review of *Simplikius* », pp. 491-492 ; Watts, « Where to Live », p. 293 ; Golitsis, « On Simplicius' Life », pp. 63-64.

<sup>137</sup> Hadot, *Simplificus the Neoplatonist*, p. 29.

<sup>138</sup> Par exemple, *I Kephalaia* 35 (87,21-23).

<sup>139</sup> Quelques exemples dans *Psautier Σαρακοστήων* (138,52-58) ; *I Kephalaia* 33 (86,24-26), 121 (290,11-15).

<sup>140</sup> Sur cet aspect, voir les parallèles abondants occidentaux rapportés par G. Kósa dans ses analyses sur la peinture cosmologique chinoise, par exemple dans « Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting », in M. Knüppel, L. Cirillo (sous la direction de), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerloo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, pp. 39-64 ; id., « Adamas of Light in The Cosmology Painting », in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (sous la direction de), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 118-29 ; « Who is the King of Honour and What Does He Do? Gleanings from the New Chinese Manichaeon Sources », in Team „Turfanforschung“ (sous la direction de), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 259-272.

partage la précaution de Lieu avant d'assigner la localisation des sources de Simplicius à des échanges spécifiques à Harran.

### Conclusions

L'analyse du document vient confirmer ce qui a déjà été dit dans les études antérieures, c'est-à-dire l'exceptionnalité du récit de Simplicius. Tout d'abord, l'exceptionnalité de caractère : le document, bien qu'il ait des points clairement d'intérêt philosophiques, s'écarte de ses homologues plus centrés sur la philosophie pour entrer dans une polémique de loin plus détaillée que presque tous les autres *antimanichaica* grecs de l'époque (à l'exception des *Capita VII*). Le détail fourni par Simplicius sur certains points est remarquable et parfaitement logique. En effet, le païen Simplicius, s'entête sur le littéralisme manichéen, incapable d'allégorie, comme explicitement noté (οὐχ ὡς μύθοις χρῶνται οὐδὲ ἐνδείκνυσθαί τι ἄλλο νομίζουσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθέσιν αὐτοῖς τοῖς λεγομένοις πιστεύουσι)<sup>141</sup>. Par conséquent, Simplicius a un intérêt marqué pour représenter les détails les plus obscurs de la mythologie manichéenne, fournissant des détails exceptionnels qui sortent de l'habituel « style philosophique ». Ils remettent dans l'ordre les connaissances de Simplicius et son rapport avec la tradition anti-manichéenne en langue grecque, rangées selon la chronologie du mythe manichéen (et non dans l'ordre du texte) :

1. Le temps avant la création et la division pré-cosmique de l'espace. Cette thématique, bien qu'elle soit très précisément représentée dans l'exposition de Simplicius, trouve plusieurs attestations antérieures.
2. Le Royaume du mal et sa représentation. **Thématique qui ne figure pas dans la tradition grecque antérieure.**
3. La figure pentamorphe du mal. bien que la pluralité du mal trouve des attestations antérieures et contemporaines, la représentation fournie par Simplicius **est un *unicum* par rapport à la tradition antérieure.**
4. La rencontre primordiale entre les Principes du bien et du mal. Thématique bien attestée dans la tradition antérieure.
5. Nos âmes comme parties du Principe du bien. Thématique bien attestée dans la tradition antérieure.

---

<sup>141</sup> Simplicius, *in Epict.* XXXV,106-107.



6. La cosmologie manichéenne. Les colonnes sculptées en haut et les douze portes dans les cieux. **Thématique qui n'est pas présente dans la tradition antérieure (pas seulement grecque).**
7. La mission contre le mal (le Troisième Messager) et le plan du mal contre cette mission (la création de l'homme). Thématique attestée dans la tradition antérieure.
8. Le rôle sotériologique du soleil et de la lune et l'adoration des deux astres. Thématique attestée dans la tradition antérieure.
9. L'explication des éclipses : les voiles avec lesquels le soleil et la lune se couvrent. **Thématique qui n'est pas attestée dans la tradition antérieure (pas seulement grecque).**
10. Eschatologie : certaines âmes ne retourneront pas à Dieu et resteront attachées au mal. Thématique attestée dans la tradition antérieure.

Comme nous pouvons observer, la somme de toutes les références de Simplicius constitue un récit très approfondi, contenant des informations concernant les trois temps et les trois émanations manichéennes. Il convient aussi de remarquer que Simplicius connaît, directement ou indirectement un bon nombre de divinités manichéennes : le Père de la Grandeur (sous le nom de « Principe du bien » ou « Source de bonté et de lumière ») et ses Eons, la Mère de la Vie, le Démon / Esprit Vivant et le Troisième Messager (sous le nom de « la mission qui est sur le point d'être envoyée »). Il connaît la forme pentamorphe du Principe du mal, identifiant correctement trois des cinq formes (la forme du lion, de l'aigle, du poisson).

A ce qui précède en ce qui concerne les épisodes du mythe manichéen, sont ajoutés des termes techniques et du vocabulaire mythologique que Simplicius mentionne de manière correcte :

1. Principe du bien comme source (πηγή ἀγαθότητος καὶ φωτός). Lexique attesté parmi les sources manichéennes et les *antimanichaica* grecs.
2. Les cinq chambres (ταμιεῖα) ou grottes (ἄντρα) du mal. Lexique attesté parmi les sources coptes manichéennes, mais **nouvel aspect des *antimanichaica* grecs.**

3. Les cinq formes du mal (πεντάμορφος) : le lion (λέων), le poisson (ἰχθύς) et l'aigle (ἀετός). Lexique attesté parmi les sources manichéennes, mais **non-attestées parmi les *antimanichaica* grecs.**
4. Les éclipses sont produites par les voiles (παραπετάσματα) avec lesquels se recouvrent le soleil et la lune pour se protéger des nuisances des agents du mal. Des termes similaires attestés dans les sources manichéennes (non identiques), **mais pas attestés parmi les *antimanichaica* grecs.**
5. Usage du verbe « transvaser » (μεταγγίζω) dans le parcours purificateur des âmes. Lexique attesté dans les sources manichéennes et les *antimanichaica* grecs.

Enfin, un autre des points que nous pouvons détacher du récit est que Simplicius ne commet aucune erreur si nous comparons le document avec les sources manichéennes. Toutes les informations exposées par Simplicius semblent être correctes (même le voile du soleil et de la lune, le plus difficile à relier avec les sources manichéennes des points mentionnés). Ce qui a été dit précédemment suffit à montrer la qualité exceptionnelle du récit de Simplicius, même avec une certaine irrégularité de l'exposition qui oscille entre des sections très détaillées et d'autres dont le manque de profondeur surprend. Les sections dans lesquelles la qualité de l'exposition de Simplicius décroît ont le mérite de contenir les points suivants :

1. La confrontation primordiale. Bien qu'il y ait quelques points remarquables, comme la connaissance du caractère « instrumental » de la lumière envoyée et la dénomination de membre (tous les deux connus par la tradition grecque antérieure), il manque une série de détails comme la mention du Premier Homme par son nom. Le récit est beaucoup moins approfondi que celui retrouvé dans d'autres sources anti-manichéennes antérieures et contemporaines.
2. La troisième émanation et la création de l'homme. Il manque la mention du nom du Troisième Messager (mentionné simplement comme « mission »). En outre, Simplicius mentionne seulement la conception d'un plan de la part du mal contre cette mission, sans expliquer que le plan en question est un sujet mythologique crucial comme l'anthropogonie. La remarque est brève et sans fioritures, dépourvue de tout lexique mythologique. Parmi les sources

antérieures et contemporaines, nous pouvons retrouver des récits bien plus approfondis.

3. L'eschatologie. Bien que Simplicius mentionne correctement que certaines âmes ne se sauveront pas et qu'elles resteront attachées au mal, le fait qu'il ne fasse pas mention d'un terme technique comme le *Bolos* (terme connu par les *antimanichaica* grecs antérieurs) et d'autres détails plus concrets du mythe surprend. De nouveau, nous pouvons retrouver des récits plus approfondis dans la tradition antérieure.

Enfin, cette différence de qualité semble indiquer que l'information de Simplicius provient de sources multiples, et non d'une source unique. Cette hypothèse pourrait expliquer 1) l'amplitude thématique du récit de Simplicius, et en même temps 2) le pourquoi de la connaissance approfondie de certains des mythes, tandis que concernant d'autres mythes, son discours est dépourvu de terminologie mythologique, survolant ou ne mentionnant pas des croyances manichéennes qui, de fait, sont bien plus « polémiques » (par exemple, l'anthropogonie produite par un processus sordide qui inclut concupiscence, inceste ou cannibalisme). Revenant à la théorie de la rencontre de Simplicius à Harran, l'environnement oriental reste une possibilité valide, mais, à mon avis, elle n'est pas unique. Comme je l'ai dit précédemment dans l'introduction, je crois que la précaution de Lieu et Sheldon dans sa dernière étude<sup>142</sup> est correcte : nous devons prendre en compte que, bien que les détails fournis sur les colonnes et les petites portes ne trouvent pas d'équivalent parmi les sources manichéennes occidentales, ce ne sont pas les seuls détails exceptionnels du récit de Simplicius, comme la représentation du mal et de son Royaume ou l'explication des éclipses. Pour ces dernières et le Royaume du mal, les équivalents les plus clairs se trouvent dans les sources manichéennes occidentales plutôt que dans celles orientales. En outre, il faut se souvenir que Simplicius n'est pas la seule source grecque du VI<sup>e</sup> siècle qui démontre une connaissance d'informations non attestées antérieurement. Les *Capita VII* servent d'exemple puisqu'ils fournissent une très grande quantité de nouveaux éléments sur la mythologie manichéenne qui semblent être tirées de sources grecques.

---

<sup>142</sup> Lieu, Sheldon, « Simplicius ».

## EPILOGUE

Comme nous l'avons dans l'introduction, les *antimanichaica* du VI<sup>e</sup> siècle conservés en grec présentent une grande variété de formats, contenus, procédures et objectifs. Mais il y a en même temps une série de traits distinctifs, communs à tous, qui les fait appartenir à un *corpus* propre et reconnaissable à l'intérieur de la tradition anti-manichéenne. Sur la base du titre de l'étude, cette section sera divisée dans les points suivants : la tradition, l'interprétation et l'innovation des *antimanichaica* en langue grecque du VI<sup>e</sup> siècle.

### Tradition

Comme il est logique, les *antimanichaica* du VI<sup>e</sup> siècle sont débiteurs de la tradition hérésiologique antérieure très riche. En effet, une des caractéristiques à signaler est le caractère compilatoire qu'ils présentent. Ils ont été composés après un travail considérable de collecte d'information sur la tradition précédente. Ce point se retrouve non seulement dans la formule d'abjuration des *Capita VII* (ce qui en fait logiquement, en vue du format, un texte pastiche), mais également dans la totalité des sources analysées. La tradition principale est celle de Titus de Bostra, en particulier pour le mythe primordial manichéen. Les expositions de ce mythe effectuées dans les *Capita*, les *Homiliae* et la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe montrent beaucoup de similitudes avec ce qu'a écrit Titus, recueillant certains ou même tous les concepts clé qui structurent le récit dans l'œuvre de l'évêque : désordre, observation, amour, engloutissement, mélange et métaphores de chasse et pêche. Dans certains cas, et particulièrement dans les *Homiliae*, nous pouvons voir des propositions manichéennes reprises de manière littérale de l'œuvre de Titus, et ce n'est pas tout. Il semble que Titus de Bostra ait été repris non seulement en tant que source sur les doctrines manichéennes, mais aussi comme source de contre-argumentations contre ces dernières, comme le montrent les mêmes *Homiliae* ou encore la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe.

Bien que l'influence de Titus soit notoire, les *antimanichaica* du VI<sup>e</sup> siècle présentent des croyances manichéennes qui ne peuvent pas être extraites de ses écrits. Dans les *Capita*, source qui, nous avons dit précédemment, représente le mieux ce caractère compilatoire, les exemples sont nombreux. La mention de Scythianus et de

Bouddha (Térébynthe) comme étant les prédécesseurs de Mani (anathème II) provient de la tradition des *Acta*. Les noms de Sacla et Nebrod et leur rôle dans l'anthropogonie (anathème III) ne trouve de précédent que chez Théodoret de Cyr et la *Formule Brève*. L'erreur sur l'adoration manichéenne de tous les astres (anathème V) se trouve dans Épiphane de Salamine et dans la *Formule Brève*, etc. Dans les autres documents, l'exemple peut-être le plus clair de l'utilisation d'autres sources anti-manichéennes est la division primordiale de l'espace (bien-nord est et ouest et le mal- sud), retrouvée dans la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe et le *Commentarius* de Simplicius (et aussi l'*Homilia Cathedralis* CXIII de Sévère d'Antioche) et qui ne trouve de précédent que dans l'œuvre de Théodoret de Cyr.

### **Interprétation**

Un des points relevés par l'analyse est le fait que le manichéisme, pour ces œuvres, n'est pas seulement une religion qui en soi mérité d'être réfutée, mais est aussi un sujet utile à partir duquel accomplir d'autres objectifs : digressions ontologiques, défense de la *Genèse*, exégèse paulinienne, réflexions anthropologiques, etc. A la différence des grandes œuvres hérésiologiques précédentes (les *Acta*, le *Panarion* d'Épiphane, le *Contra Manichaeos* de Titus, le chapitre du *Haereticarum* de Théodoret, ...), le manichéisme perd (ironiquement) de l'importance à l'intérieur de sa propre polémique. Pour certains textes comme les *Homiliae I-II* et la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe, la religion est, sur certains points, un simple prétexte qui permet le développement d'autres discours.

Tout cela nous amène à la relation que le manichéisme semble avoir établie avec la pensée néoplatonicienne du VI<sup>e</sup> siècle. Pratiquement tous les textes montrent de fortes connexions avec l'exégèse philosophique, et dans beaucoup d'entre eux le manichéisme fonctionne comme un élément rhétorique auquel sont assignées des positions contraires de celles soutenues par le néoplatonisme, permettant ainsi le développement d'une défense raisonnée de celle-ci. Dans d'autres cas, les sources ajoutent à l'exégèse philosophique l'exégèse biblique. C'est particulièrement le cas dans les *Homiliae I-II* et dans la *Disputatio* de Paul le Perse. Dans celles-ci, nous pouvons voir la reprise de commentaire biblique dans le but de renforcer leurs positions philosophiques et de les synchroniser avec ce qui est dit dans les Écritures.

## Innovation

Enfin, l'analyse effectuée relève la manière dont les *antimanichaica* du VI<sup>e</sup> siècle ne sont pas une simple reprise de citations antérieures dépourvues de « vitalité » littéraire. Cependant, les documents montrent un grand nombre de nouveautés par rapport aux textes antérieurs. En effet, en leur sein, ont été recueillis des dogmes manichéens qui étaient connus seulement de manière partielle, ou bien qui n'avaient jamais été attestés auparavant. Ces nouveautés émergent dans de nombreuses thématiques du dogme manichéen comme, par exemple le concept du mal. Outre la connaissance étendue des concepts clé du mythe primordial (présents dans presque tous les *antimanichaica* de l'époque), diverses sources font état d'une connaissance précise de la division primordiale du cosmos, comme la *Disputatio* de Jean l'Orthodoxe et l'*excursus* anti-manichéen de Simplicius. D'autres sources ont recueilli une nouvelle herméneutique du mal, comme l'approche physiologique qui justifie son existence détachée du libre arbitre par les sécrétions du corps (puanteur, blessures, sang, excréments, urine). Ce discours, amplement présent dans les sources manichéennes, ne trouve d'équivalent que dans la tradition polémique grecque, dans les deux *disputationes* du VI<sup>e</sup> siècle. Leur connaissance de la mythologie manichéenne est un autre point qui peut servir comme exemple des innovations dans les sources de l'époque. La source la plus notable s'est constituée par les *Capita VII* puisqu'est conservée dans leur anathème III une liste qui fournit les noms de treize divinités manichéennes, les noms de deux archontes et la mention de deux autres mythes du manichéisme (le mythe anthropogonique et le mythe des géants), fournissant ainsi le sommaire des noms mythologiques manichéens le plus étoffé de toute l'hérésiologie grecque. L'*excursus* de Simplicius sur la cosmologie manichéenne est également la preuve de cette innovation. Aussi bien les mentions des colonnes sculptées en haut et des douze petites portes dans les cieux que l'explication des éclipses sont des mythes manichéens se trouvant uniquement dans son œuvre. A cela, nous devons ajouter quelques informations qui, bien que connues par la tradition antérieure, sont représentées de manière plus précise dans son *excursus* comme, par exemple le rôle sotériologique du soleil et de la lune.

A cette petite liste pourraient s'ajouter d'autres points comme la christologie, l'organisation ecclésiale manichéenne ou la représentation du mal, mais je crois que ce qui a été dit suffit à démontrer la qualité exceptionnelle de ces sources, lesquelles ont été injustement oubliées dans les recherches sur le manichéisme dans l'Empire romain, et

dont la pleine intégration dans les études appropriées peut encore offrir des informations et des ressources précieuses pour mieux comprendre le développement historique et les croyances de la Religion de la lumière.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES PRIMAIRES

#### Sources manichéennes:

1 *Kephalaia*. Texte et traduction en allemand : Polotsky, H. J., Böhlig, A., *Kephalaia I, Erster Hälfte (Lieferung 1–10)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1940 ; Böhlig, A., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 11/12)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1966 ; Funk, W.-F., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 13/14)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 1999 ; Funk, W.-F., *Kephalaia I, Zweite Hälfte (Lieferung 15/16)* (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, Kohlhammer, 2000. Traduction en anglais : Gardner, I., *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37), Leiden – New York – Köln, Brill, 1995.

*Psautier*. Texte et traduction (anglaise) : Allberry, C. R. C., *A Manichaean Psalm-Book, part II* (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, 2), Stuttgart, Kohlhammer, 1938. Texte et traduction (allemand) : Wurst, G., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part II, 1: Die Bema Psalmen* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 1.1), Turnhout, Brepols, 1996 ; Richter, S., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part II, 2: Die Herakleides-Psalmen* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 1.2), Turnhout, Brepols, 1998. Traduction en français : Villey, A., *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm* (Sources gnostiques et manichéennes 4), Paris, Éditions du Cerf, 1994.

Secundinus, *Epistula ad Augustinum*. Texte et traduction en italien : Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secondino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di Giulia Sfameni Gasparro; indici di Franco Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 532-551.

#### Sources non manichéennes:

Agathias, *Historiae*. Texte : Keydell, R., *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, Berlin, De Gruyter, 1967.

Augustin d'Hippone, *Contra Felicem*. Texte et traduction en italien : Magazzù, C., Cosentino, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/2: *Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento di Mani, Disputa con Felice, Contro Secondino*, introduzione generale, introduzioni particolari e note illustrative di G. Sfameni Gasparro; indici di F. Monteverde, Roma, Città nuova, 2000, pp. 391-499.

Augustin d'Hippone, *Contra Fortunatum disputatio*. Texte et traduction en italien : Alici, L., Pieretti, A., *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, vol. XIII/1: *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei, Le due anime, Disputa con*



- Fortunato, Natura del Bene*, introduzione generale di F. Decret, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 263-319.
- Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Metaphysica commentarium*. Texte : Hayduck, M., *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 1), Berlin, Reimer, 1887.
- Asclépios de Tralles, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z*. Texte : Hayduck, M., *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 6.2) Berlin, Reimer, 1888.
- Basile de Césarée, *Homiliae in Hexaemeron*. Texte et traduction in italien : Naldini, M., *Basilio di Cesarea sulla Genesi (Omellie sull'Esamerone)*, Roma – Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 1990.
- Dexippe, *In Aristotelis Categorias commentarium*. Texte : Busse, A., *Dexippi in Aristotelis categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2), Berlin, Reimer, 1888, pp. 1-71.
- Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano [Disp. Phot.]*. Texte : Mai, A., *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847, pp. 80-91 = PG 88, coll. 529-552.
- Jean Chrysostome, *Homiliae in Epistulam ad Ephesios*. Texte : PG 62, coll. 9-177
- Jean Chrysostome, *Homiliae in Joannem*. Texte : PG 59, coll. 23-482.
- Jean Philopon, *De aeternitate mundi contra Proclum*. Texte : Rabe, H., *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, Teubner, 1899.
- Jean le Grammaire, *Adversus Manichaeos homiliae I-II [Adv. Man. hom.]*. Texte : Richard, M. (sous la direction de), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 83-105.
- [Jean le Grammaire], *Disputatio cum Manichaeo [Disp. Man.]*. Texte : Aubineau, M. in Richard, M. (sous la direction de), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 107-128.
- Jérôme de Stridon, *Dialogus adversus Pelagianos*. Texte : PL 23, coll. 495-590.
- Porphyre, *Isagoge sive quinque voces*. Texte et traduction en français : de Libera, A., Segonds, A.-P., *Porphyre : Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*. Paris, J. Vrin, 1998.
- Simplicius de Cilicie, *In Aristotelis Categorias commentaria*. Texte : Kalbfleisch, K., *Simplicii in Aristotelis categorias commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 8), Berlin, Reimer, pp. 1-438.
- Simplicius de Cilicie, *Commentarius in Epicteti Enchiridion [in Epict.]*. Texte : Hadot, I., *Simplicius : Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996.
- Syrianos, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Texte : Kroll, W., *Syriani in metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 6.1), Berlin, Reimer, 1902.
- Théodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*. Texte : PG 83, coll. 336-556.
- Titus di Bostra, *Contra Manichaeos [c. Man.]*. Texte : Roman, A., Schmidt, T., Poirier, P.-H., Chrégheur, É., Declerck, J., *Titi Bostrensis Contra Manichaeos Libri IV, Graece et Syriace* (Corpus Christianorum Series Graeca 82), Turnhout, Brepols, 2013. Traduction en français : Roman, A., Schmidt, T., Poirier P.-H., *Titus de Bostra. Contre les manichéens* (Corpus Christianorum in Translation 21), Turnhout, Brepols, 2015.

[Zacharie de Mytilène], *Capita VII contra Manichaeos*. Texte : Richard, M. (sous la direction de), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. xxxiii-xxxix. Texte et traduction en anglais : Lieu, S. N. C., « An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The *Capita VII contra Manichaeos* of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary », in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 26 (1983), pp. 152-218; id., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions of the Graeco Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994; G. Fox, Sheldon, J., Lieu, S. N. C. (sous la direction de), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 116-125, 194. Traduction en espagnol : Bermejo, F., in F. Bermejo, J. Montserrat (sous la direction de), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 493-502.

## SOURCES SECONDAIRES

- Allen, P., « Zachariah Scholasticus and the *Historia Ecclesiastica* of Evagrius Scholasticus », in *The Journal of Theological Studies*, 31/2 (1980) pp. 471-488.
- Becker, A., « The Dynamic Reception of Theodore of Mopsuestia in the Sixth Century: Greek, Syriac, and Latin », in J. F. Scott (sous la direction de), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 29-47.
- Bennett B., « Paul the Persian », *The online supplement to the Encyclopaedia Iranica*, 2003 : <https://iranicaonline.org/articles/paul-the-persian> (consulté pour la dernière fois le 21-03-2022).
- Bennett, B., « The Conversation of John the Orthodox with a Manichaean: An Analysis of Its Sources and Its Significance for Manichaean Studies », in J. BeDuhn (sous la direction de), *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 64), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 29-44.
- Bennett, B., « The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's First Homily against the Manichaeans: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism », in S. Richter, C. Horton, K. Ohlafer (sous la direction de), *Mani in Dublin: Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 88), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 19-33.
- Bennett, B., « The Afterlife of Manichaeism in Neoplatonic Education », in J. van Oort (sous la direction de), *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 99), Leiden – Boston, Brill, 2021, pp. 401-431.
- Bennett, B., « The Invention of the Greek Christian Anti-Manichaean Dialogue », in B. Roggema, Y. Papadogiannakis (sous la direction de), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antiquity and Early Islam*, Routledge (sous presse).
- Bermejo, F., Montserrat, J. (sous la direction de), *El maniqueísmo; textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008.
- Brittain, C., Brennan, T., *Simplicius: On Epictetus Handbook 1-26*, London, Duckworth, 2002.

- Brock, S., Fitzgerald, B., *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch* (Translated Texts for Historians 59), Liverpool, Liverpool University Press, 2013.
- Cameron, Al., « The Last Days of the Academy at Athens », in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 15 (1969), pp. 7-29.
- Cameron, Al., « La fin de l'Académie », in P.-M., Schul, P. Hadot (sous la direction de), *Le néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé dans le cadre des Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1971, pp. 281-290.
- Cameron, Av., « Agathias on the Sassanians », in *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24 (1969-1970), pp. 67-183.
- Cameron, Av., *Dialoguing in Late Antiquity* (Hellenic Studies 65), Washington DC – Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press, 2014
- Cameron, Av., « Flights of Fancy: Some Imaginary Debates in Late Antiquity », in G. Dunn, W. Mayer (sous la direction de), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 132), Leiden – Boston, Brill, 2015, pp. 385-406.
- Cardullo, L. R., « Evil as *alogon* in the Post-Plotinian Neoplatonism: Again on the Uniqueness of the Principle, between Alexandria and Athens », in L. R. Cardullo, F. Coniglione (sous la direction de), *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old parameters, new perspectives*, Sank Augustin, Academia, 2017, pp. 47-63.
- Cardullo, L. R., « Il male come „privazione”. Simplicio e Filopono in difesa della materia », in *Peitho / Examina Antiqua*, 8 (2017), pp. 391-408.
- Corrigan, K., « Neoplatonism », in T. Angier (sous la direction de), *The History of Evil in Antiquity: 200BCE-450CE*, Abingdon, Routledge, 2019.
- Coyle, J. K., « A Clash of Portraits: Contrasts Between Archelaus and Mani in the *Acta Archelai* », in J. K. Coyle (sous la direction de), *Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 69), Leiden – Boston, Brill, 2009, pp. 37-47.
- Eleuteri, P., Rigo, A., *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo*, Venezia, Il Cardo, 1993.
- Fox, G., Sheldon, J., Lieu, S. N. C. (sous la direction de), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Subsidia 6), Turnhout, Brepols, 2010.
- Gertz, S., Dillon, J., Russell, D., *Aeneas of Gaza, Theophrastus, with Zacharias of Mytilene, Ammonius* (Ancient Commentators of Aristotle 99), London, Bristol Classical Press, 2012.
- Golitsis, P., « On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot », in *Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science*, 12 (2015), pp. 56-82.
- Greatrex, G. (sous la direction de), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Translated by R. R. Phenix and C. B. Horn (with introductory material by S. P. Brock, and W. Witakowski (Translated Texts for Historians 55), Liverpool, Liverpool University Press, 2011.
- Greatrex, G., « Zacharias, bishop of Mytilene, c. 465–c. 536 CE », in *Oxford Classical Dictionary*:  
<https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8568> (consulté pour la dernière fois le 21-03-2022).
- Guillaumont, A., « Justinien et l'église perse », in *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24 (1969-1970), pp. 39-66.

- Gutas, D., « Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad », in *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, 60/2 (1983), pp. 231-267.
- Hadot, I., « Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51/1 (1969), pp. 31-57.
- Hadot, I., *Simplicius : Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (Philosophia Antiqua 66), Leiden – New York – Köln, Brill, 1996.
- Hadot, I., *Simplicius the Neoplatonist in Light of Contemporary Research*, With Two Contributions of Philippe Vallat. Translated from the French by Ian Drummond (Academia Philosophical Studies 67), Baden-Baden, Academia, 2020 (*Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines : un bilan critique*, avec deux contributions de Ph. Vallat, Sankt Augustin, Academia, 2014).
- Klein, W., « Der Autor der *Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo* », in *Oriens Christianus*, 74 (1990), pp. 234-244.
- Klein, W., *Die Argumentation in den griechischchristlichen Antimanichaica* (Studies in Oriental Religions 19), Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
- Kósa, G., « Atlas and Splenditenens in the Cosmology Painting », in M. Knüppel, L. Cirillo (sous la direction de), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Aloïs van Tongerlo. Anlässlich des 60. Geburtstages überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, pp. 39-64.
- Kósa, G., « Adamas of Light in The Cosmology Painting », in S. N. C. Lieu, E. Hunter, E. Morano, N. A. Pedersen (sous la direction de), *Manichaeism East and West* (Corpus Fontium Manichaeorum Series Analecta Manichaica 1), Turnhout, Brepols, 2017, pp. 118-29.
- Kósa, G., « Who is the King of Honour and What Does He Do? Gleanings from the New Chinese Manichaean Sources », in Team „Turfanforschung“ (sous la direction de), *Zur lichten Heimat Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Iranica 25), Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, pp. 259-272.
- Lane Fox, R., « Harran, the Sabians and the Late Platonist “Movers” », in A. B. Smith (sous la direction de), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, pp. 231-244.
- Lieu, S. N. C., « An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The *Capita VII contra Manichaeos* of <Zacharias of Mitylene>: Introduction, Text, Translation and Commentary », in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 26 (1983), pp. 152-218.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63), 2<sup>e</sup> éd. ré-éditée, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World 118), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1994.
- Lieu, S. N. C., Sheldon, J., « Simplicius on Manichaean Cosmogony », in J. van der Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello (sous la direction de), *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden – Boston, Brill, pp. 217-228.
- Lim, R., *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1995.

- Luna, C., « Review of *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* by R. Thiel », in *Mnemosyne*, 54/4 (2001), pp. 482-504.
- Maas, M., *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean: Junillus Africanus and the Instituta Regularia Divinae Legis* (Studies und Texte zu Antike und Christentum 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Mai, A., *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. IV/3, Roma, Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1847.
- Mercati, « Per la vita e gli scritti di 'Paolo il Persiano.' Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano », in G. Mercati (sous la direction de), *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e testi 5), Roma, Tipografica Vaticana, 1901, pp. 180-206.
- O'Meara, D. J., « The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions », in M. Dixaut, J. Dillon (sous la direction de), *Agonistes. Essays on Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 179-185.
- O'Meara, D. J., « Explaining Evil in Justinian's Reign: Simplicius and Procopius », in J. Halfwassen, T. Dangel, C. O'Brien (sous la direction de), *Seele und Materie im Neuplatonismus / Soul and Matter in Neoplatonismus*, Heidelberg, Winter, 2016, pp. 279-290.
- Oltean, D., « East Syrian Networks in Constantinople Mar Aba, Paul the Persian, and the sleepless monks », in *Journal of early Christian studies: Journal of the North American Patristic Society*, 29/2 (2021), pp. 237-260.
- Opsomer, J., « Proclus vs Plotinus on Matter ("De mal. subs." 30-7) », in *Phronesis*, 46/2 (2001), pp. 154-188.
- Opsomer, J., « Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An Ancient Debate continued », in *Quaestio*, 7 (2007), pp. 165-189.
- Richard, M. (sous la direction de), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici, opera quae supersunt* (Corpus Christianorum Series Graeca 1), Turnhout, Brepols, 1977, pp. 83-105.
- Rigoglio, A., *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2019.
- Scopello, M., « Hégémonius, les *Acta Archelai* et l'histoire de la controverse anti-manichéenne en Occident », in R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme (sous la direction de), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14-18 Juli 1997*, Berlin, Akademie, 2000, pp. 528-545.
- Tardieu, M., « Šābiens coraniques et 'Šābiens' de Ḥarrān », in *Journal Asiatique*, 274/1-2 (1986), pp. 1-44.
- Tardieu, M., *Les paysages reliques : routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses 94), Louvain – Paris, Peeters, 1990.
- Vööbus, A., *History of the School of Nisibis* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266), Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1965.
- Walker, J., *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2006.
- Watts, E., « Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia », in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 45 (2005), pp. 285-315.

## RÉSUMÉ

---

Malgré les nombreuses études sur la religion manichéenne dans la Méditerranée orientale, il n'existe toujours pas une étude exhaustive des principales sources anti-manichéennes grecques du VI<sup>e</sup> siècle, époque où se déroula la dernière grande persécution contre le manichéisme voulue par l'empereur Justinien I<sup>er</sup>. Cette lacune historiographique est encore plus surprenante si l'on considère le vaste *corpus* d'études sur le manichéisme à d'autres époques ainsi que sur d'autres religions et d'autres mouvements taxés d'hérésie au sein du christianisme au VI<sup>e</sup> siècle.

Pour ces raisons, mon projet vise à proposer une analyse des principales sources sur le manichéisme conservées en grec et datant du VI<sup>e</sup> siècle : la formule d'abjuration connue sous le nom de *Capita VII contra Manichaeos*, la *Disputatio* de Paul le Perse contre le manichéen Photeinos, la *Disputatio* fictive de Jean l'Orthodoxe contre un manichéen, les *Homiliae I-II* contre les manichéens de Jean le Grammairien, et la description de la mythologie manichéenne présentée dans le *Commentarius in Epicteti Enchiridion* de Simplicius de Cilicie.

L'analyse se concentrera principalement sur les concepts et les dogmes manichéens présents dans les sources, dans le but de mettre en évidence les nouveaux apports de la littérature grecque sur la Religion de la lumière. On s'intéressera aussi à l'influence exercée par les œuvres anti-manichéennes qui ont précédé ces textes, en essayant de montrer quels dogmes étaient considérés comme caractéristiques du manichéisme pour le christianisme de l'époque. Enfin, on envisage une compilation complète et une analyse de ces sources, dans le but de combler les lacunes que nous avons constatées dans la littérature sur le manichéisme grec, et d'offrir une monographie utile pour les recherches ultérieures sur la religion manichéenne dans l'Empire romain d'Orient pendant l'Antiquité tardive.

## MOTS-CLÉS

---

Manichéisme, VI<sup>e</sup> siècle, Polémique anti-manichéenne, Religion, *Capita VII contra Manichaeos*, *Disputationes*.

## ABSTRACT

---

Despite the numerous studies on the Manichaean religion in the Eastern Mediterranean area, there is not yet a comprehensive research or analysis on the main anti-Manichaean works preserved in Greek language from the 6<sup>th</sup> century, when the religion suffered the last great persecution under Emperor Justinian. This gap in historiography is even more surprising if we consider the important *corpus* of studies existing on Manichaeism in other centuries, as well as on other religions and so-called Christian heresies during the same period.

For all these reasons, my project intends to offer an analysis of the main anti-Manichaean sources from the 6<sup>th</sup> century preserved in Greek: The Abjuration Formula *Capita VII contra Manichaeos*, the *Disputatio* of Paul the Persian against the Manichaean Photeinos, the fictitious *Disputatio cum Manichaeo* of John the Orthodox, the *Homiliae I-II* of John the Grammarian, and the account of the Manichaean mythology in Simplicius' *Commentarius in Epicteti Enchiridion*.

The analysis will be mainly focused on the Manichaean tenets and dogmas conserved in these sources, trying to identify the new knowledge that the Greek literature had of the Religion of Light. In addition, attention will be paid to the influence of other earlier anti-Manichaean works exerted upon these documents to provide evidence about the most characteristic Manichaean dogmas for Greek Christianity. Finally, we wish to develop both a comprehensive compilation and an interrelated analysis of these sources, with the purpose of “filling the gap” in the studies on Greek literature Manichaeism, while offering a useful monograph for further research on Manichaeism in the Eastern Roman Empire during the Late-Antiquity.

## KEYWORDS

---

Manichaeism, 6<sup>th</sup> Century, Anti-Manichaean polemics, Religion, *7 Chapters Against the Manichaeans*, *Disputationes*.