

EZIO ALBRILE

**Il «Bianco Monte» dei Magi. La montagna paradisiaca
nel sincretismo iranico-mesopotamico**

ὄθεν ἀναμέμικται τὰ
κακὰ τοῖς ἄγατοῖς
(*De Iside et Osiride* 47 [370 B])

ka Sōšyans āyēt ō axvarišnih
ēstēnd u nē mīrēnd
(*Bundahišn A* 221:11)

Nella definizione del fenomeno manicheo un apporto determinante è quello dato dal *corpus* manoscritto di Turfan. In questa sterminata serie di testi, uno – forse minore – riveste un interesse particolare per la nostra ricerca. Si tratta di un frammento classificato come M. 1 ed edito più di ottant'anni fa dal Müller (1912): esso è un colofone di un «Libro di Inni», *Mahrnāmag*, a lungo ritenuto un'introduzione allo stesso.¹

Il testo, che consiste di due fogli, è redatto «in un tardo e sgrammaticato medio-persiano» (Sundermann 1992: 71). L'amanuense manicheo iniziò a comporre questo libro nel 723 d.C., ma apparentemente il lavoro venne terminato molto più tardi. Di fatto la copia in nostro possesso risale al nono secolo, mentre la seconda parte del testo contiene l'indice degli inni raccolti nel libro originale. Secondo il Müller (1912: 6), era preceduto da una miniatura che ritraeva il sovrano uiguro con tutto il suo seguito: ciò dimostrerebbe che a quel tempo il Manicheismo godeva del favore regale, congettura avvalorata dalla presenza di una lunga formula di benedizione indirizzata ai dignitari ed ai componenti della corte (*ibid.*: 9 ss.; Klimkeit 1993: 274); il sovrano qui è chiamato *ay tāngridā qut bulmīš alp bilgä Uirur qaḡan*, cioè il «valoroso, sa-

¹ Così Müller (1912), seguito dalla Boyce (1975b: 52; testo s); che si tratti in realtà di un colofone è stato dimostrato convincentemente da Sundermann (1992: 71 ss.).

piante Khan uiguro che ha ricevuto la forza luminosa dal Dio della Luna»² (Müller 1912: 9). Sono esistiti due Khan uiguri che hanno portato questo titolo (Klimkeit 1993: 274); essi hanno regnato rispettivamente dall'808 all'821 d.C. e dall'824 all'832 d.C.; di questi, il nostro testo allude probabilmente al secondo (*ibid.*) e, dal momento che le benedizioni sono invocate su di lui e sulla sua famiglia, come su numerosi dignitari di varie località inclusa Kočo, la sua influenza politica sull'oasi di Turfan dev'essere stata anteriore all'insediarsi del regno turco a Kočo nell'850 d.C. ca.

Tra i nomi di questi notabili, ne spicca uno inconsueto, che persino il Müller ha avuto difficoltà a spiegare (Müller 1912: 31-32): alla linea 77 si legge infatti di un *parvānč žabgū* (*parwānz jabgū*), cioè di uno «Yabgū di Parvān». Il titolo *Yabgū* ritorna un'altra volta nel nostro testo (*ibid.*: 31) alla linea 93, dove si parla di uno *Yabgū Tagarmīy čapīš* (*ibid.*: 32); interessante per la nostra ricerca è però la seconda parte del nome, cioè *Parvān*, che designa una località situata, come asserisce il Müller (*ibid.*), «gewissermassen der Grenzhüter gegen Kabul». La cosa nondimeno curiosa, è che nel nome di questo dignitario della corte del grande Khan uiguro troviamo una reminiscenza delle radici gnostico-giudaiche del Manicheismo, cioè i Mandei,³ l'etnia religiosa la cui prassi dottrinale coincide con quella degli Elchasaiti,⁴ la comunità di battezzatori in cui visse e crebbe Mani, il fondatore della «Religione della Luce» (cfr. in particolare Cirillo 1986: 97 ss.).

* * *

In un importante testo mandaico, il *Draša d-Yahia*, il «Libro di Giovanni», si narra che i giudei, furiosi dall'aver appreso che il piccolo Giovanni Battista (Yahia/Yuhana) diventerà una figura religiosa di prima grandezza, meditano di ucciderlo, così

anuš 'utra mišma d-šuma nisba ulparuan tura hiuara asqa bparuan tura d-ianqia udirdqia bmambuha mitrabin

«quando Anuš 'Utra udi ciò, lo prese e lo portò sul bianco monte di Parwān, sul monte

² Per la «forza luminosa», *qut*, che Klimkeit (1993: 274) rende con «charisma», seguio invece le suggestioni di Gherardo Gnoli (1982: 251-61): di fatto il *qut* come lo *x'arənah/xwarrah/parn* è il culmine della pentade luminosa manichea; cfr. in particolare la tabella riportata in Waldschmidt e Lenz (1926: 42); si veda anche il magistrale lavoro di Morano (1982). Il «Dio della Luna» è il Gesù macrocosmico, per il quale cfr. Rose (1979: 161 ss.).

³ Cfr. Sāve-Söderbergh (1949: 155 ss.) che dimostra come i salmi manichei dipendano da quelli mandaici.

⁴ Sugli Elchasaiti si vedano i lavori di Luttikhuisen (1985) e Cirillo (1984; 1993: 269-303).

Parwān, dove lattanti e bimbi sono nutriti con *mambuha*⁵...» (*Draša d-Yahia* XXXII; cfr. Lidzbarski 1905-15: I, 118, 10-12; II, 116, 10-12).⁶

Il Redentore mando Anuš 'Utra conduce quindi Giovanni Battista sul *parwān țura hiuārā*, il «bianco monte di Parwān»: esso è una specie di montagna paradisiaca su cui cresce il '*lana d-mrabia yanqia*, l'«Albero che nutre i lattanti» (Drower 1953: 6, n. 5);⁷ i Mandei credono infatti che i bimbi morti prematuramente (cioè prima di ricevere il *mašbūtā*, il «battesimo») vengono trasportati sulla cima di questo limbo paradisiaco dove sono allattati con i frutti di tale albero (cfr. anche Lupieri 1993: 257, n. 15).

Troviamo ancora questo *parwān țura hiuārā* in una difficile e frammentaria sequenza dell'*Haran Gawaita*, l'«Harran Interiore», dove questa volta è la «buona» *lilit* Șufnai, che su ordine di Anuš 'Utra rapisce il piccolo Yahia/Yuhana:

«... Șufnai la *lilit* lo prese prima che lo sguardo di sua madre si posasse su di lui... su ordine di Anuš 'Utra. Ed essi salirono verso Parwān, il bianco monte... un luogo dove la frutta e il raccolto⁸ sono abbondanti. Lì depose Yahia vicino all'albero che nutre i lattanti...» (Drower 1953: 6, 28 P; vedi anche *Id.* 1937: 6-7).

È importante notare, come fa la Drower (1953: 6, n. 3), che se Parwān è inteso quale montagna paradisiaca, il suo nome sembra legato etimologicamente ai cinque giorni festivi escatologico-purificatori, i *Parwanāiia*, che i Mandei celebrano in primavera (cfr. anche Drower 1937: 83 ss. e 283-87). La festa dei Parwanāiia (o Pangīā) ha luogo al termine dell'anno lunare (che è l'anno mandaico di 360 gg.); in tale occasione tutti i Mandei devono compiere il *mašbūtā*, il battesimo rituale (Segelberg 1958: *passim*).

Come rilevò a suo tempo il Lidzbarski (1905-15: II, 116, n. 3; 189, n. 4), questo *parwān țura hiuārā* sembra identico ad un altro monte o catena montuosa, che prende il nome di *Tarwān*:

națra ana d-taruani dakita brh d-nbaț rba ana brh d-nbaț rba mn trin țuria dakiia huit

«Io sono il custode dell'immacolato Tarwān, il figlio del grande Nbaț. Io sono il figlio del grande Nbaț [e] giunsi dai due monti immacolati» (*Ginzā lamina* XVI, 1; cfr.

⁵ Cioè con acqua sacramentale, che ha un ruolo fondamentale nella cerimonia del *mašbūtā*, il «battesimo» mandaico; cfr. in particolare Segelberg (1958: *passim*).

⁶ Altra versione in Lupieri (1993: 257); per le parole mandaiche di uso più frequente ho adottato la notazione di vocale lunga seguendo il Lidzbarski (1925) ed il Rudolph (1965); tale scelta – come mi ha fatto notare anche il Prof. Pennacchietti – è però del tutto arbitraria.

⁷ Una raffigurazione di questo Albero si trova nel *Diwan Abatur*; si veda in particolare la riproduzione del rotolo mandaico nell'edizione di Drower (1950).

⁸ Il testo è emendato da Drower in «crops», «raccolti», al posto di *șumia*, cielo/i (cfr. Drower 1953: 6, n. 4).

Petermann 1867: 360, 7-8; Lidzbarski 1925: 380, 16-19).⁹

Questa landa montuosa di Tarwān¹⁰ la ritroviamo in un'altra parte del *Ginzā*, dove la «Vita» o le «Vite», immerse nella Luce adamantina, ordinano a Yawār «di andare sul grande monte il cui splendore è sublime» (*litlh paqduia 'l tura rba d-šanai ziuia*; *Ginzā Iamina* XV, 8; cfr. Petermann 1867: 320, 22-23; Lidzbarski 1925: 325, 17). Il σωτήρ Yawār (< YUR, «risplendere, brillare»; cfr. Drower - Macuch 1963: 185, 191) in quel luogo

nihizih ltaur 'il gupna d-biardna d-taruan dakita šria

«vedrà la vite Taur' il che sta nel Giordano dell'immacolato Tarwān» (*Ginzā Iamina* XV, 8; cfr. Petermann 1867: 321, 15-16; Lidzbarski 1925: 326, 19-20).

Da ciò si deduce che una vite cresce nel fiume celeste, lo *Yardna*, che scaturisce dal monte paradisiaco, un po' come nella *Apocalisse* giovannea l'Albero escatologico, lo ξύλον ζωής¹¹ le cui foglie «sono per la terapia delle genti», si innalza al centro del fiume che attraversa la Gerusalemme celeste (cfr. *Apoc.* XXII, 1-2; cfr. anche Albrile 1997a). E, nello splendore e nello sfavillio delle Acque di Luce che sgorgano da Tarwān,

nihzinun ltrin tūria dakiia d-nihia uiatbia batraihun

«egli vedrà i due monti immacolati che dimorano nella quiete (e) nel loro luogo» (*Ginzā Iamina* XV, 8; cfr. Petermann 1867: 321, 23-24; Lidzbarski 1925: 326, 34-35).

Evento al quale allude un inno battesimale:

binia trin tūria ubinia škinata tlat binia trin tūria iauar bhira škinta škan

«Tra i due monti e tra le due dimore (di Luce),¹² tra i due monti Yawār l'eletto fondò la sua dimora (di Luce)» (Lidzbarski 1920: 203, 10-204, 1).

Nel *Draša d-Yahia* LXIX (cfr. Lidzbarski 1905-15: I, 253, 10; II, 229, 20-21) il Redentore Manda d-Hiia si rivolge a Šingilan, un '*Utra malka*, traducibile in «potestà angelica», chiamandolo «figlio dei segreti immacolati monti» (*braiun anat d-tūria dakiia kasiia*). Inoltre a queste montagne paradisiache è associata una complessa liturgia lustrale di cui parla un inno di *Ginzā Iamina*, che culmina con la purificazione e la sacralizzazione dello spazio atmosferico:

atiuia lsusambar utapsramka d-mn škintun d-trin tūria dakiia rihh ata

⁹ Cfr. anche Odeberg (1930: 9-10), una bella analisi storico-religiosa, inficiata però da una cattiva trascrizione dei termini mandaici.

¹⁰ Cfr. anche l'importante analisi di Macuch (1965: 135-36).

¹¹ Sull'Albero della Vita in prospettiva comparativa, si veda in particolare l'insuperato saggio di James (1966: *passim*).

¹² Si tratta delle *škinātā* (sing. *škintā*), le «dimore» luminose abitate dagli esseri di Luce; cfr. in particolare Rudolph (1965: 43-44).

«... portarono menta e basilico, il cui profumo si diffonde dalla dimora dei due monti immacolati» (*Ginzā Iamina* III; cfr. Petermann 1867:106, 22-24; Lidzbarski 1925: 116, 21-22).

Di qui, l'eulogia ricorrente nei testi mandaici: *birkuk turia dakiia*, «Te benedissero, i monti immacolati!» (cfr. per es. Lidzbarski 1920:179, 9-10).¹³

Tale struttura mitico-rituale implica un dualismo ontologico: questi *turia trin*, questi «due monti» (cfr. anche *Ginzā Iamina* XV, 3; Petermann 1867: 308, 21; Lidzbarski 1925: 309, 7), rappresentano plasticamente due stati d'essere, due condizioni di esistenza antitetiche, la Luce e le Tenebre. Entrambi i monti sono «immacolati»: ciò presuppone una purità della Luce (paradisiaca), contrapposta ad una purità della Tenebra (infernale).¹⁴ L'idea trova riscontro, sempre in *Ginzā Iamina* XV, 1 (cfr. Petermann 1867: 302, 1; Lidzbarski 1925: 299, 22-23), nella menzione del monte di Tenebra abitato da idoli e demoni (*l'kuria upatikria tura d-hšuka*). Questa montagna o catena montuosa, sede delle forze caotiche, ha funzioni escatologiche che ricordano il βῶλος manicheo:¹⁵

aminṭul d-ligal baṭla tibil utrin turia mitgab(a)bia

«... poiché molto presto Tibil scomparirà, e i due monti sprofonderanno assieme» (*Ginzā Iamina* XV, 4; cfr. Petermann 1867: 313, 4; Lidzbarski 1925: 314, 36-37).¹⁶

Tibil è il mondo fenomenico, il cosmo immaginato quale realtà ontologicamente negativa: è l'abisso fluidico posto ai margini dell'«ultima vita», l'immensa distesa di «acqua oscura», *mia hšuka*, in cui il demiurgo mandoico Ptahil si immerge per «solidificare la terra». ¹⁷ Alla fine questo monte oscuro¹⁸ annienterà la potenza caotica e femminile, qui rappresentata come una Σοφία - *Achamôth* (*Hokmāh*) gnostica:

d-mṭanpa ulamkauna balalh tura hašuka

¹³ Si vedano anche gli indici di *Id.* (1905-15; 1920) alla voce «reinen Berge».

¹⁴ L'idea è di probabile derivazione indo-iranico-gnostica: si veda a questo proposito la concezione gathico-avestica del *maga-* quale stato d'esistenza in cui la «purità buona», *vēh apēčak*, è opposta alla «purità cattiva», *vattar apēčak* (cfr. Gnoli 1965: 109-11); in tale prospettiva ontologica, esiste dunque una sorta di «purità del male», una condizione d'essere antitetica in cui la Tenebra ha una funzione necessitante ed ineliminabile.

¹⁵ Cfr. l'articolo postumo di Jackson (1938: 225-34); e Decret (1974: 487-92); per i riferimenti ed i paralleli con la *Parafrasi di Sēm* di Nag-Hammadi, cfr. Albrile (1995b: 707, n. 24).

¹⁶ Il passo è ripetuto in *Draša d-Yahia* LIII (Lidzbarski 1905-15: 195, 13-14; II, 189, 13-190, 1).

¹⁷ Vedi in particolare i miti della creazione mandaici riportati in Rudolph (1965: 139 ss.); per i paralleli con altre tradizioni religiose di area vicino-orientale ed etnologica, cfr. il mio lavoro divulgativo (1996a: 70 ss.) ed il mio articolo (in st. b).

¹⁸ Cfr. anche i «monti oscuri» in *Geremia* XIII, 16, come fa notare il Lidzbarski (1905-15: II, 90, n. 6).

«... [lei] che è impura e disordinata sarà inghiottita dal monte di Tenebra» (*Draša d-Yahia* XXIII; cfr. Lidzbarski 1905-15: I, 87, 3; II, 90, 13-14).

È l'approssimarsi di ciò che i testi manichei in medio-iranico chiamano *frašgird*, quando la creazione ahrimanicata sarà completamente e definitivamente annientata.¹⁹ Le creature malvagie saranno inghiottite e sprofonderanno in questo monte di Tenebra (*ubalalun ʔura haška*; cfr. *Ginzā Iamīna* II, 3; Petermann 1867: 66, 14; Lidzbarski 1925: 60, 37). Lo stesso *princeps huius mundi*, personificazione del Male, sarà rinchiuso nella montagna oscura (*nisa-runḥ bʔura ʔur haška*; cfr. *Ginzā Iamīna* I, 34; Petermann 1867: 19, 9; Lidzbarski 1925: 21, 11). Il Lidzbarski (1925: 21, n. 2), commentando questo passo del *Ginzā*, porta come materiali comparativi il mito di Prometeo incatenato alle rupi della Scizia (Caucaso), e l'incatenamento del drago-serpente Azdahāk (avestico Aži Dahāka) sul monte Damāvand da parte di Ōraētaona nell'epopea iranica (quest'ultimo episodio ha inoltre dei singolari punti di contatto con un passo dell'*Apocalisse* giovannea dove lo ὄφις ὁ ἀρχαῖος viene incatenato nell'Abisso per essere definitivamente annientato alla fine dei tempi; cfr. *Apoc.* XX, 7-8; Albrile 1995a: 108). Da rilevare inoltre, come l'idea del monte di Tenebra, *ʔura haška/hšuka*, che inghiotte e deglutisce i *daiuia* e tutte le creature demoniache, rappresenti una sorta di parallelo inverso all'episodio di Yahia/Yuhana rapito e nascosto sul «bianco Parwān», la montagna paradisiaca.

Il monte o i monti oscuri sono situati al confine con il monte adamantino: lo stesso σωτήρ mando Anuš 'Utra, nella sua catabasi verso il *Finsternis*, viene trasportato da dodici angeli sul monte di Tenebra, sotto il grande ponte dello splendore, verso la soglia che lo introduce a Yāsānā, la regione celeste più vicina alla terra (*unagdilḥ trisar malakia bʔura d-hšuka atutia tatura rba d-ziua umasqin umaulilḥ 'l baba d-iasana*; cfr. *Ginzā Iamīna* XII, 1; Petermann 1867: 272, 11-13; Lidzbarski 1925: 269, 19-21).²⁰ In quel luogo, al compiersi del tempo prestabilito, Manda d-Hiia, «Gnosi di Vita», purificherà e trasfigurerà questa montagna:

ata ata manda d-hiia uʔura d-hšuka ninhar ninhar ʔura d-hšuka umia tahmia niriuzun

«Vieni, vieni, Manda d-Hiia e illumina il monte di Tenebra. Illumina il monte di Tenebra e bonifica l'acqua oscura» (Lidzbarski 1920: 200, 11-201, 1).

* * *

¹⁹ Cfr. la pittoresca quanto suggestiva descrizione della dissoluzione del cosmo narrata nello *Šābuhragān* manicheo; cfr. in particolare l'edizione di MacKenzie (1979: 513 ss.).

²⁰ Il passo è parzialmente ripreso in Petermann (1867: 273, 16-18; 23-24; Lidzbarski 1925: 270, 29-32; 271, 3).

Come ha dimostrato a suo tempo Geo Widengren (1955: 97; 1984: 482), il parallelo più vicino al *parwān tura hīuārā*, il bianco monte di Parwān, è da ricercarsi nel mondo indo-iranico. Esso è il primo e più grande monte della cosmografia iranica, l'*Harā bərəzaitī* (pahlavico *Harburz*, persiano *Alburz*), il «posto di vedetta elevato», una immensa catena montuosa che circonda i margini della terra, quest'ultima immaginata come una grande distesa pianeggiante (*Yašt* XIX, 1; *Bundahišn* IX, 1-2; cfr. Boyce 1975a: 133); l'idea corre parallela a quella del *lōkālōka* hindu, un anello di monti che cinge tutti i continenti della terra.

Gli Indoari pensavano che il mondo fosse ripartito in sette regioni, chiamate *karšvar* in avestico (medio-iranico/pahlavico *kēšvar*), *dvīpa* in sanscrito. Secondo le popolazioni arie questi continenti hanno tratto origine dalla prima pioggia, che bagnando la terra l'avrebbe divisa in sette parti (*Bundahišn* VIII, 1). La regione centrale, chiamata X^νaniraθa, è grande come le restanti sei messe insieme, ed è l'unica abitata dall'uomo. Gli hindu chiamano questa regione centrale Jambūdīvīpa, e pensano sia circondata dalle altre sei, che la avvolgono formando una serie di cerchi concentrici separati a loro volta dagli oceani cosmici.

Al centro della regione abitata dall'uomo, si erge un grande monte. Gli hindu lo chiamano Mēru o Sumeru;²¹ mentre in Iran ha vari nomi, ed è collegato tramite radici sotterranee alla grande catena montuosa dell'Harā: esso è il «picco (*Taēra*) di Harā», e gli Śaka khotanesi, quando si convertirono al Buddhismo, conservarono quest'antico nome «Picco di Harā» (*ttaira haraysä*) per indicare il monte Sumeru (Bailey 1961: 12; cit. in Boyce 1979a: 134, n. 35). In pahlavico è spesso chiamato semplicemente Tērag, oppure Harā.

Gli Indoari pensavano che i corpi celesti si muovessero in orbite parallele alla terra: al centro di essi stava il monte Harā, il quale captandone la luce provocava l'avvicinarsi del giorno e della notte. Il *Rašn Yašt* descrive appunto «il picco dell'elevato Harā... attorno al quale ruotano le stelle, la Luna ed il Sole» (*Yašt* XII, 25; cfr. Boyce 1975a: 135). L'Harā non reca al cosmo unicamente la luce, ma anche il fluido vitale per eccellenza, le acque (cfr. *Bundahišn* XI, 6). Dalla sua cima sgorga l'acqua vivente, purissima, del fiume teonimo *Harhvaitī Arədvī Sūrā²² che si getta nel mare Vouru.kaša, «dalle molte insenature» (pahlavico Varkaš) (cfr. Boyce 1975a: 136). Presumibil-

²¹ Sono questi i due epiteti più ricorrenti, ma nella cosmografia hindu si deve ancora menzionare un'altra montagna «bianca» e paradisiaca, il Kailāsa, il monte di cristallo dove vivono Śiva, Pārvatī ed altre entità semi-divine; cfr. in particolare Vettam Mani (1975: 364-65); per i paralleli con le tradizioni tibetane, vedi Hummel (1971: 204-10) ed il volume gentilmente segnalatomi da Aelfric Bianchi (Sironi *et al.* 1995: *passim*); su tutta questa tematica si veda anche lo specifico lavoro di Acerbi (1997) che colgo l'occasione di ringraziare per il cortese e disinteressato aiuto.

²² Cioè il fiume della dea Arədvī Sūrā Anāhitā; cfr. anche *Yašt*, V, 4.

mente a causa dell'inestimabile beneficio che reca al mondo dispensando la Luce del Sole e l'approvvigionamento idrico, cioè i due elementi indispensabili alla vita, l'Harā è anche chiamato Hukairya, «dalla buona attività» (epiteto utilizzato come nome a sé stante).

In un frammento manicheo in sogdiano tratto dal *Kawān*, l'enoichico «Libro dei Giganti» rivisitato da Mani, gli Ἑγρήγοροι assumono forma umana e discendono nell'*Airyana Vaējah* (*Aryān-Vēžan*; cfr. Henning 1943-46: 55, 68-69), cioè nel cuore dello spazio sacro iranico-mazdeo, che è situato – sempre secondo questo testo – ai piedi del monte Sumeru:²³

«... ed essi condussero una metà di loro ad Oriente, e l'altra metà ad Occidente, sulle pendici di quattro imponenti monti, verso i piedi del monte Sumeru, in trentadue città che Mihryazd²⁴ aveva preparato per loro alle origini» (Henning 1943-46: 68-69, testo G, linee 18-25).

Le trentadue città costruite da Mihryazd/*Spiritus Vivens*, dove secondo un altro frammento verrà confinata la progenie degli Angeli decaduti (*ibid.*: 55; testo S), corrispondono al Paradiso di Indra, che nel mito hindu «è localizzato tra i quattro picchi del Mēru, e consiste di trentadue città di *deva*».²⁵ Esso è quindi identico all'*Harā bərəzaitī* la catena montuosa che si erge imponente sulla dimora aria (cfr. in particolare Gnoli 1990: 148), e che ritroviamo come *Mw'i-lao*, traduzione cinese del monte Mēru menzionata nel trattato manicheo edito da Chavannes e Pelliot (cfr. Henning 1936: 86-87). Questo monte è una sorta di Paradiso lunare: si deve ricordare infatti che nella gnosi manichea la Luce separata dalla ὕλη, prima di essere traslata nel Sole, si raccoglie sulla Luna. Ora, in un testo avestico, l'*haoma*, la pianta che reca il fluido lunare per eccellenza (cfr. Eliade 1976: 164), è detta crescere proprio nelle altezze della catena montuosa dell'Harā:

ātaṣ āhuua pauruuatāhuua pouru.sarəδō vīraoḍahe haomō gaoma zairi.gaonō

«Allora [tu] *haoma* succoso [ricco di latte], dal colore giallo, dai molti generi, cresci su queste montagne» (*Yasna X*, 12).²⁶

Espressione che corrisponde al vedico *rúhat sómo ná párvatasya pṛṣṭhé* (Mayrhofer 1976: 505).

È noto lo stretto legame esistente tra *haoma* avestico (pahlavico *hōm*) e *soma* vedico: entrambi sono il modello dell'Acqua di Vita, la libagione celeste

²³ In un altro frammento del *Kawān*, questa volta in uiguro, si parla invece della montagna di Kōgmān; cfr. Henning (1943-46: 65).

²⁴ Cioè lo *Spiritus Vivens* del sistema manicheo; Widengren (1964: 65 ss.).

²⁵ Cfr. *s.v.* *Trayastrīṃśat* in E.J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, p. 148, cit. in Henning (1943-46: 56).

²⁶ Ringrazio Andrea Piras per la traduzione di questo intricato passo avestico; sull'*haoma* che cresce nelle lande montuose dell'Harā, vedi anche quanto detto in James (1966: 79-80).

ricettacolo della forza luminosa (Gnoli 1962: 102; Eliade 1976: 199-200). Poiché legato all'*haoma/soma*, il nettare vivificante in cui è celata la Luce, questo monte possiede quindi una ben definita struttura lunare:²⁷ in *Mihr Yašt* si dice che «il Sole fuoriesce attraverso l'alto Harā» (*Yašt* X, 118; cfr. Eliade 1976: 164), e la sua vetta è descritta come «tortuosa, lucente... dove non c'è notte o oscurità, né vento freddo né caldo, né malattie mortali, né corruzione... dove non esiste foschia» (*Yašt* X, 50). Esso è un vero e proprio Paradiso,²⁸ come il *parwān tura hīuārā* mandaico.

Ma c'è di più: *parwān* corrisponde infatti all'avestico *paurvatā-* (Bartholomae 1904-6: col. 872) menzionato nel citato *Yasna* X; la coincidenza non è solo etimologica poiché abbiamo visto che sulla montagna iranica cresce l'*haoma*, il cibo paradisiaco che è «ricco di latte», allo stesso modo che sulla montagna mandaica cresce il '*lana d-mrābia yanqia*, l'Albero che allatta i bimbi morti anzitempo; *parwān tura hīuārā* rimanda inoltre al medio-iranico **spētparwān*, all'avestico **spaēta.paurvatā-*,²⁹ e quindi alla denominazione antico-indiana del Mēru/Sumeru, cioè *śvetaparvata* «montagna bianca» (Widengren 1984: 482).³⁰

Nella sua personificazione sacerdotale, *haoma* (cfr. in particolare Boyce 1970: 62-80), la libagione d'immortalità, è detto adorare Mithra «sul più alto picco dell'alto Harā, che porta il nome di Hukairya» (*Yašt* X, 88; cfr. anche *Yašt* V, 25; IX, 8; XV, 15; XII, 23-25; Boyce 1975a: 137, n. 53). I fedeli di Arədvī Sūrā, la dea «liquida» patrona delle acque di vita, celebrano il «monte Hukairya, il verdeggiante, che merita ogni lode» (*Yašt* V, 96; cfr. anche *Bundahišn* XVII, 18). Poiché questo monte è ritenuto il punto più elevato della terra, esso è il luogo di passaggio delle anime beate al cielo, il Paradiso terrestre-lunare. Su di esso è collocata l'altra sponda del *Činvatō pərətu* (pahlavico *Činvat puhl*), il ponte Činvat, il ponte che è posto sia sul cammino dei morti sia su quello degli iniziati (cfr. in particolare Gnoli 1979: 418 e *passim*), e che si restringe sino ad assumere le dimensioni di una lama di rasoio più l'anima che lo attraversa è impura e contaminata. Questo monte è anche chiamato *Čagād i daidīg*, «sommità giusta». Nel *Vidēvdāt* l'anima del pio mazdeo è detta «salire sopra l'alto Harā, sul Ponte Činvat» (*Vidēvdāt* XIX, 98); nel

²⁷ Essendo un fluido vivificante e germinativo, l'*haoma/soma* è strettamente connesso al simbolismo lunare: «la Luna è nelle acque» (*Rgveda* I, 105, 1), e «dalla Luna viene la pioggia» (*Aitareya Brāhmaṇa* VIII, 28, 15); cfr. Eliade (1976: 164).

²⁸ Per il retroterra iranico del simbolismo paradisiaco, vedi in particolare lo splendido Ringbom (1958: *passim*). Fabrizio Pennacchietti ha trattato di queste tematiche cristiano-iraniche in una conferenza tuttora inedita, approfondendo i legami tra Paradiso e *x'arənah-āxwarrah/farr/aura gloriae*.

²⁹ Per *spaēta-* cfr. anche Bartholomae (1904-6: coll. 1609-10).

³⁰ *Contra* quest'ipotesi (e non si capisce bene perché) si è schierato Rudolph (1960:134-35; 1996: 414).

Bundahišn viene fornita un'ulteriore spiegazione:

«Il Čagād i daidīg sta al centro del mondo... sul quale sta il Ponte Činvat. Le anime sono giudicate in quel luogo» (*Bundahišn* IX, 9).³¹

* * *

In un documento gnostico sethiano³² di Nag-Hammadi, l'*Apocalisse di Adamo*, esito di una elaborazione sincretistica giudeo-iranica (Albrile in st. a), troviamo un passo che corre parallelo al rapimento di Yahia/Yuhana sul «bianco Parwān»:

«... E il secondo regno dice di lui che sorse da un grande profeta (προφήτης). E un uccello venne, prese il bimbo che era nato e lo portò su di un alto monte. E fu nutrito dall'uccello del cielo. Un Angelo apparve lì. Gli disse: «Alzati! Dio ti ha glorificato». Ricevette gloria e forza. Ed in questo modo venne sull'acqua» (*Apoc. Adam.* V, 78, 6-17).³³

Françoise Morard nel suo commento all'*Apocalisse di Adamo* propone l'avvicinamento morfologico con l'episodio veterotestamentario del Profeta Elia (Morard 1985: 106-7)³⁴ nutrito presso il torrente Karit dai corvi (cfr. *I Re* XVII, 4-6), ed in seguito nel deserto da un Angelo che gli intima: «Alzati e mangial!» (*ibid.* XIX, 5-8), quale preludio alla teofania sul monte Horeb (*ibid.* XIX, 9 ss.). Ma il parallelo più vicino alla manifestazione del φωστήρ, dell'Illuminatore, in questo testo gnostico-sethiano, è sicuramente quello della leggenda mandaica. Inoltre egli viene trasportato sul monte da un «uccello del cielo» che ricorda il *Šimorǧ*, l'uccello paradisiaco che nei *tafsīr* coranici dimora sul *Jabal al-fāth*, il «Monte delle Vittorie» (Scarcia Amoretti 1968: 27-52). Quest'animale favoloso altri non è che il *Saēna-mərəya* avestico (pahlavico *Sēnmurv*, neopersiano *Šimurγ*; Boyce 1975a: 88-89), il «grande uccello Saēna» di *Yašt* XIV, 41, l'aquila paradisiaca che nello *Sāh-nāmeḥ* di Firdusi

³¹ Cfr. anche la *Rivāyat* pahlavica a *Dātastān i dēnik* XV, 4 cit. in Boyce (1975a: 137, n. 55).

³² Su questa tematica si veda Albrile (1996b), con particolare riferimento ai lavori di G. Casadio.

³³ Trad. G. W. MacRae in Parrott (1979: 178-81); altra sequenza importante è quella delle Muse Pieridi (Περιίδες) in *Apoc. Adam.* V, 81, 2 ss., dove una di esse si reca su di un'alta montagna «desiderando se stessa (ἐπιθυμείν) al fine di diventare androgina» (V, 81, 6-7; Parrot 1979: 184-85); da rilevare come il culto delle Muse, tipico dell'ambiente neopitagorico, si fondi sull'idea di un risveglio spirituale, un'anamnesi dell'anima che rivivendo la sequela delle esistenze anteriori giunge ad emanciparsi dal ciclo delle morti e delle rinascite, cioè a fuggire il flusso del divenire e ad accedere ad uno stato d'essere immutabile e paradisiaco in comunione con gli dèi (su questo cfr. quanto dice Morard 1985: 111).

³⁴ Sembra invece totalmente privo di fondamento il parallelo che il MacRae (Parrot 1979: 180, linee 18-26) fa con *Apocalisse* XII, 6, dove è la Donna celeste ad essere nutrita nel deserto.

allatta l'eroe Zāl (< Zurvān)³⁵ abbandonato in fasce nel suo nido. Il *Jabal al-fāth*, monte dalle funzioni taumaturgiche, soteriologiche e «vittoriali», è strettamente collegato al *Mons Victorialis* dell'*Opus imperfectum in Mattheum*, il *Tūr neṣḥānē* della *Cronaca di Zuqnin*, la montagna sulla cui cima appare ai Magi il *Salvator mundi* (Scarcia 1973: 755-64; 1988: 1295-304).³⁶ Qui, in una atmosfera di Luce, avvolto in uno splendore abbacinante, Gesù si manifesta nel suo aspetto polimorfo, quale icona della totalità che riassume in sé i caratteri di *Zurvān akarana* (medio-iranico/pahlavico *Zamān akanārak*), il dio indo-iranico del Tempo,³⁷ altra personificazione dello Αἰών ellenistico:³⁸

'p tmn 'p lwt rbwth d-'by 'yty wbkldwk 'n' 'yty mtl d-zlyqh 'n' d-nwhr' d-dnh nwhrh b'lm' hn' mn rbwth d-'by d-šlhny d-'šlm klmdm d-'mll 'ly bklh 'lm' wbkl 'tr [b' rž'] dl' mtmllyn wd'šml' pwqdnh d-'by mšbh' d-'krz 'ly bnbÿ' lbyt' mmrmrn' 'ykn' d-'p lkwn 'yk d-zdq lhymnwtkwn 'tgly lkwn 'ly.

«... ma io sono qui, presso la Grandezza di mio Padre, e sono in ogni luogo, poiché sono il raggio della Luce, la cui Luce è scaturita in questo mondo dalla Grandezza di mio Padre, che mi ha inviato affinché compissi tutto quello che tramite [misteri] ineffabili è stato detto di me in ogni luogo ed in ogni parte del mondo. Ed affinché adempissi all'ordine del Padre mio glorioso, il quale mi annunciò alla casa esaltata per mezzo dei profeti, allo stesso modo che a voi è giunta la rivelazione conformemente alla vostra fede...».³⁹

* * *

Essendo la regione in cui il tempo si autotrascende nella sua dimensione infinita ed eterna, questo monte è un luogo di beatitudine transitoria simile all'isola della ninfa Kalypso, la «dea luminosa» (cfr. *Od.* V, 168 ss.), θεάων, che

³⁵ Albrile (in st. c, n. 135), con riferimento ai lavori di Stig Wikander, Gianroberto Scarcia e Gherardo Gnoli.

³⁶ Da rilevare come Scarcia continui ed integri la vastissima indagine sui Magi evangelici iniziata da Monneret de Villard (1952) tramite l'utilizzo di un metodo comparativo indubbiamente suggestivo, sintesi di fascinazioni filologiche, fenomenologiche e poetiche.

³⁷ Cfr. il vecchio ma insuperato lavoro di Scheftelowitz (1929); importanti anche Ringgren (1952: 9 ss.) ed il recente studio comparativo di Macey (1987: 1-22), di cui è imminente la traduzione italiana per i tipi dell'editore Giordano di Cosenza.

³⁸ Cfr. quanto dicono Puech (1966-67: 128 ss.) e Bussagli (1985: 93 ss.). Sulla tematica del Tempo-Αἰών è di imminente pubblicazione anche un lavoro di Giovanni Casadio; si veda anche il materiale comparativo raccolto nella nota di Scarcia (1991: 107-9).

³⁹ *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 91 (Syri 43: 68, 17-25; testo); 121 (Syri Ser. III/t. 1: 54; trad. latina); versione di Giorgio Levi Della Vida in Monneret de Villard (1973: 34). Una nuova traduzione di tutta la «Storia dei Magi» della *Cronaca di Zuqnin* a cura di Witold Witakowski è di imminente pubblicazione. Un grandissimo debito di riconoscenza va a Fabrizio Pennacchietti, il cui aiuto nella traduzione di questo passo è stato determinante. Sul credo mazdeo-zurvanita professato dai Magi vedi in particolare Olschki (1951: 381 ss.).

nell'*Odissea* omerica tiene prigioniero Ulisse in una condizione di effimera ἀθανασία (*ibid.* V, 207-208): esso è quindi il luogo *esistentivo* in cui il piacere alberga in una dimensione inerte e cristallizzata; qualcosa di analogo allo *Château Merveil*, il «Castello delle Meraviglie» in cui si imbatte Sir Gawain nei romanzi del Graal. È importante notare come questo specifico episodio dell'epopea graalica abbia un parallelo persiano: il riferimento è alle vicende di Bahrām Gūr, il feroce principe che in Nezmāī (Bausani e Calasso 1982: *passim*) ed in Amir Khusrau (Piemontese 1995: 366 ss.)⁴⁰ dissolve la propria esistenza in una serie di Paradisi planetari, una serie di spazi celesti che evocano una liturgia arcana, «sabea»,⁴¹ fatta di estasi fuggevoli e di gioie instabili.

Ma torniamo allo *Château Merveil*, il «Castello delle Meraviglie» graalico (Zimmer 1983: 100 ss.) che si innalza maestoso su di un'isola al centro di un lago.⁴² Su di esso regnano tre regine di età differenti, rispettivamente la nonna, la madre e la sorella di Sir Gawain (*ibid.*: 101), in altre parole la versione femminile dello Αἰών-Zurvān, il dio indo-iranico del Tempo nella sua personificazione triforme⁴³ di passato, presente e futuro. Tale luogo rappresenta la dimora perenne della vita inesauribile, l'abisso di morte dal quale la vita sgorga in eterna rinascita. Qui il cavaliere, il *puer aeternus*, il *sana-tkumāra* hindu, trova l'anelato riposo paradisiaco: qui l'oracolo della femminilità materna, la saggezza muta ed intuitiva della forza vitale gli renderà intellegibile il mistero ciclico della morte e della rinascita attraverso le generazioni transitorie.

Anche questo Paradiso è una regione di beatitudine, ma priva di azione e di divenire, una specie di esilio, al di là di ogni conflitto, è la terra che Nietzsche direbbe *tot vor Unsterblichkeit*, dissolta nella pura immortalità.

Non è azzardato infine l'avvicinamento fenomenologico con la descrizione del Paradiso manicheo fatta dagli *Acta Archelai*; un luogo morfologicamente avvicicabile alla *imagery* edenica di cui si è precedentemente discusso:

Περὶ δὲ τοῦ παραδείσου, οὐ καλεῖται κόσμος· ἔστι δὲ τὰ φυτὰ τὰ ἐν αὐτῷ ἐπιθυμία καὶ ἄλλαι ἀπάται, διαφθείρουσαι τοὺς λογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐκεῖνων. Τὸ δὲ ἐν παραδείσῳ φυτὸν, ἐξ οὗ γινώριζουσι τὸ καλὸν, αὐτὸ ἐστὶν ὁ Ἰησοῦς· ἡ γινῶσις αὐτοῦ, ἡ ἐν τῷ κόσμῳ· ὁ δὲ λαμβάνων διακρίνει τὸ καλὸν καὶ τὸ πονηρὸν. Ὁ μὲν τοι κόσμος, οὐδ' αὐτὸς ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἢ ἀπὸ μέρους τῆς ὕλης ἐπλάσθη, καὶ διὰ τοῦτο πάντα

⁴⁰ Dello stesso studioso è ora l'edizione completa di Amir Khusrau (Piemontese 1996); si veda anche l'importante messa a punto di Hanaway (1989: 519); per il retaggio antico-iranico si veda Gnoli (1989: 510-13).

⁴¹ Cfr. quanto dice Corbin (1983: 11 ss.), che rimanda a Maçoudi (1865: 61 ss.).

⁴² Sullo sfondo iranico di questo motivo geografico, cfr. Ringbom (1951: *passim*).

⁴³ Su questo aspetto del mito zurvanita e sulle sue relazioni con le tradizioni sui Magi evangelici tornerò in un prossimo lavoro; l'identità femminile di Zāl < Zurvān è già stata messa in evidenza da Scarcia (1968: 211-12).

ἀφανίζεται· ὁ δὲ ἐσύλησαν οἱ ἄρχοντες ἀπὸ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, αὐτό ἐστὶ τὸ γεμίζον τὴν σελήνην, τὸ καθαριζόμενον καθημερινὸν ἀπὸ τοῦ κόσμου· καὶ ἐὰν ἐξέλθῃ ἡ ψυχὴ, μὴ γνοῦσα τὴν ἀλήθειαν, παραδίδεται τοῖς δαίμοσιν ὅπως δαμάσωσιν αὐτὴν ἐν ταῖς γενέναις τοῦ πυρός· καὶ μετὰ τὴν παιδευσιν μεταγγίζεται εἰς σώματα, ἵνα δαμασθῇ, καὶ οὕτω βάλλεται εἰς τὸ μέγα πῦρ, ἄχρι τῆς συντελείας.

«Quanto al Paradiso che è chiamato cosmo e agli alberi che in esso crescono, essi rappresentano la concupiscenza e le altre seduzioni che contaminano il pensiero umano. Invece nel Paradiso si trova un albero tramite cui si conosce il bene, che è Gesù e la sua gnosi che è nel cosmo, e chi la riceve discerne il bene dal male. Il cosmo non è di Dio, ma è plasmato in parte dalla materia, ed è per questo [motivo] che tutto si corrompe. E poiché gli Arconti vennero ingannati dall'Uomo Primordiale,⁴⁴ è egli stesso che colma la Luna, e che ogni giorno è purificato sin dal principio del cosmo. E se giunge un'anima che non ha conosciuto la verità, essa è consegnata ai demoni affinché la vincolino al fuoco infernale, e dopo che è stata rettificata, essa è trasfusa in altri corpi sino alla sua [totale] sottomissione:⁴⁵ con questo scopo è gettata in quel grande fuoco sino al compimento finale» (*Acta Archelai* X, 8-14; *Patrologia Graeca* 10, 1445).⁴⁶

Di fatto la montagna cosmica dei Mandeï riassume tutti questi significati: è luogo di beatitudine terrena, Paradiso dei bimbi morti precocemente, ma è anche e soprattutto una regione in cui il divenire si contrae in se stesso, dove il fluire del tempo è irrimediabilmente coagulato, paralizzato; di là da questo Paradiso terrestre la salvezza si dissolve nella *almā d-nhūrā*, il Mondo della Luce, il Paradiso celeste, luogo di estinzione ultima che si congiunge (e si fonde) con il nulla, il vuoto della trascendenza divina.

⁴⁴ Il riferimento è all'episodio noto nel mito manicheo come «Seduzione degli Arconti» (cfr. anche Albrile 1997b: 179 ss.); la Luce liberata dalla ὕλη che si raccoglie sulla Luna è qui rappresentata come il πρῶτος ἄνθρωπος, ossia il Gesù macrocosmico; vedi *supra*, n. 2.

⁴⁵ Si tratta del μεταγγισμός, la metempsicosi o «rifusione» animica; cfr. l'accurata esposizione delle fonti in Casadio (1992: 103 ss.).

⁴⁶ Per questo passo, un grazie ad Emanuela Turri.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Acerbi, G. (1997) Il Sumeru: la montagna polare nella cosmografia hindu. *Algiza* 7, 22-24; 8, 9-11. Chiavari.
- Albrile, E. (1995a) Enoch e l'Iran: un'ipotesi sulle origini dell'apocalittica. *Nicolaus*, n.s. 22, 91-136. Bari.
- (1995b) Iran e Gnosticismo. Riflessioni sul retroterra iranico del Manicheismo. *Salesianum* 57, 691-713. Roma.
- (1996a) *Gli «Adoratori del Diavolo» e la Gnosi. Mito iranico e folklore euro-asiatico tra gli Yezidi* (I Quaderni di Algiza 1). Chiavari.
- (1996b) I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia. *Laurentianum* 37, 353-85. Roma.
- (1997a) La libagione d'immortalità. Note sul *Martirio di Santo Stefano*. *Salesianum* 59, 601-20. Roma.
- (1997b) *L'Anima viva e la Seduzione degli Arconti* tra gnosticismo e manicheismo. *Asprenas* 44, 158-81. Napoli.
- (in st. a [1998]) Il Mistero di Seth. Sincretismo gnostico in una perdita apocalisse. *Laurentianum* 39, 413-53. Roma.
- (in st. b) *Le Acque del Caos*.
- (in st. c) *L'Estasi di Dinanukt*. Teologia gnostica e sincretismo iranico-mesopotamico in prospettiva comparativa. *Atopon*. Roma.
- Bailey, H. W. (1961) *Khotanese Texts* 4. Cambridge.
- Bartholomae, C. (1904-6) *Altiranisches Wörterbuch, Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten*. Strassburg.
- Bausani, A. e G. Calasso a c. (1982) *Nezāmi di Ganjè. Le sette principesse (Haft Peikar)*. Milano.
- Boyce, M. (1970) Haoma, Priest of the Sacrifice, in M. Boyce e I. Gershevitch (a c.), *W. B. Henning Memorial Volume*, 62-80. London.
- (1975a) *A History of Zoroastrianism. I. The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, 8/1.2.2 A). Leiden-Köln.
- (1975b) *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Acta Iranica, Textes et Mémoires 2/9). Téhéran-Liège.
- Bussagli, M., in coll. con M.G. Chiappori (1985) *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica*. Milano.
- Casadio, G. (1992) The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots, in G. Wiessner e H.-J. Klimkeit (a c.), *Studia Manichaica* (2. Int. Kongr. zum Manichäismus, 6-10 August 1989, St. Augustin - Bonn), 105-30. Wiesbaden.
- Cirillo, L. (1984) *Elchasaï e gli Elchasaïti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*. Cosenza.
- (1986) Elchasaïti e Battisti di Mani: i limiti di un confronto delle fonti, in L. Cirillo e A. Roselli (a c.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (Atti del Simposio Internazionale. Rende - Amantea 3-7 settembre 1984). Cosenza.
- (1993) Fenomeni battisti. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 29, 269-303. Torino.
- Corbin, H. (1983) Tempio sabeo e contemplazione. *L'immagine del tempio*, 11-62. Torino. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (1927-). Louvain.
- Decret, F. (1974) Le «Globus Horribilis» dans l'eschatologie manichéenne d'après les traitées de Saint Augustin, in AA.VV., *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. Ch. Puech*, 487-92. Paris.
- Drower, E. S. (1937) *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore*. Oxford.

- (1950) *Diwan Abatur... or Progress through the Purgatories. Text with Translation, Notes and Appendices* (Studi e Testi 151). Città del Vaticano.
- (1953) *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa. The Mandaic Text Reproduced Together with Translation, Notes and Commentary* (Studi e Testi 176). Città del Vaticano.
- Drower, E. S. e R. Macuch (1963) *A Mandaic Dictionary*. Oxford.
- Eliade, M. (1976) *Trattato di storia delle religioni*. Torino.
- Gnoli, G. (1962) Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel mazdeismo e nel manicheismo. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 12, 95-128. Napoli.
- (1965) Lo stato di «maga». *Ibid.* 15, 105-17.
- (1979) Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz, in G. Gnoli e A. V. Rossi (a c.), *Iranica* (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor 10), 387-452. Napoli.
- (1982) 'Qut' e le montagne, in U. Marazzi (a c.), *Studia Turcologica Memoriae A. Bombaci Dicata* (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor 19), 251-61. Napoli.
- (1989) Bahrām (I) in E. Yarshater (a c.), *Encyclopædia Iranica* 3, 510-13. London-New York.
- (1990) Appunti sull'Idea di Iran, in G. Gnoli e A. Panaino (a c.) *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies* (Serie Orientale Roma 67, 1), 145-58. Roma.
- Hanaway, W. L. (1989) Bahrām (VI), in E. Yarshater (a c.), *Encyclopædia Iranica* 3, 519. London-New York.
- Henning, W.B. (1936) Zwei Fehler in der arabisch-manichäischen Überlieferung. *Orientalia*, n.s. 5, 86-87. Roma.
- (1943-46) The Book of the Giants. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, 52-74. London.
- Hummel, S. (1971) The Motif of the Crystal Mountain in the Tibetan Gesar Epic. *History of Religions* 10, 204-10. Chicago.
- Jackson, V. W. (1938) The Doctrine of the Bolos in Manichaean Eschatology. *Journal of the American Oriental Society* 58, 225-34. New Haven.
- James, E. O. (1966) *The Tree of Life. An Archaeological Study* (Numen, Suppl. 11). Leiden.
- Klimkeit, H.- J. a c. (1993) *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*. New York.
- Lidzbarski, M. (1905-15) *Das Johannesbuch der Mandäer* 1-2 (testo e trad.). Giessen.
- (1920) *Mandäische Liturgien* (Oxford. Samm.). Berlin.
- (1925) *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (Quellen der Religionsgeschichte 13). Göttingen.
- Lupieri, E. (1993) *I Mandei. Gli ultimi gnostici* (Biblioteca di cultura religiosa 61). Brescia.
- Luttikhuizen, G. P. (1985) *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandist* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 8). Tübingen.
- Macey, S. L. (1987) *Patriarchs of Time. Dualism in Saturn-Cronus, Father Time, the Watchmaker God, and Father Christmas*. The University of Georgia Press. Athens-London.
- Maçoudi (1865) *Les prairies d'or* (testo e trad. C. Barbier de Meynard, 9 voll. 1861-76) 4. Paris.
- MacKenzie, D. N. (1979) Mani's *Šābuhragān* (pt. I). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42, 500-34. London.
- Macuch, R. (1965) Anfänge der Mandäer. Versuch eines geschichtlichen Bilden bis zur frühislamischen Zeit, in F. Altheim e R. Stiehl (a c.), *Die Araber in der Alten Welt, 2. Bis zur Reichstrennung*, 76-100. Berlin.
- Mayrhofer, M. (1976) *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/ A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* 3. Heidelberg.

- Monneret de Villard, U. (1952) *Le leggende orientali sui magi evangelici* (Studi e Testi 163). Città del Vaticano.
- Morano, E. (1982) The Sogdian Hymns of *Stellung Jesu. East and West* 32, 9-43. Roma.
- Morard, F. (1985) *L'Apocalypse d'Adam* (NH V, 5) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi - Section «Textes» 15). Québec.
- Müller, F.W.K. (1912 [ma 1913]) *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch* (Mahnâmâg) (Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften 5). Berlin.
- Odeberg, H. (1930) *Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus*, Uppsala Universitets Årsskrift (Teologi 2). Uppsala.
- Olschki, L. (1951) The Wise Men of the East in Oriental Traditions, in AA.VV., *Semitic and Oriental Studies Presented to W. Popper*, 375-95. Berkeley-Los Angeles.
- Parrot, D.M. a c. (1979) *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies 11). Leiden.
- Petermann, H. (1867) *Thesaurus, sive Liber Magnus, vulgo «Liber Adami» appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis*, 1 (text. cont.) e 2 (lect. codd. addit. et corr. cont.). Lipsiae.
- Piemontese, A.M. (1995) Gli «Otto Paradisi» di Amir Khusrau da Delhi. *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Ser. 9, 6: 3. Roma.
- (1996) *Amir Khusrau. Le otto novelle del paradiso*. Catanzaro.
- Puech, H.-Ch. (1966-67) *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 74, 128-30. Paris.
- Ringbom, L.-I. (1951) *Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter* (Kungl. Vitt. Hist. och Ant. Handl. 73). Stockholm.
- (1958) *Paradisus Terrestris. Mit, bild och verklighet* (Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Nova Series C. 1, 1). Helsinki.
- Ringgren, H. (1952) *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala Universitets Årsskrift 13). Uppsala-Wiesbaden.
- Rose, E. (1979) *Die Manichäische Christologie* (Studies in Oriental Religions 5). Wiesbaden.
- Rudolph, K. (1960) *Die Mandäer, I. Prolegomena: Das Mandäerproblem* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 74). Göttingen.
- (1965) *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 88). Göttingen.
- (1996) Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer. *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 42). Leiden-Köln.
- Scarcia, G. (1968) Glossa a un gioco di parole di Nizāmī. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 18, 211-12. Napoli.
- (1973) Kuh-e Khwagē: forme attuali del mahdismo iranico. *Oriente Moderno* 53, 755-64. Roma.
- (1988) I Magi afghanizzati, in G. Gnoli e L. Lanciotti (a c.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, 3 voll. (Serie Orientale Roma 56), 1295-304. Roma.
- (1991) Epifani Baba, in G. Scarcia (a c.) *Ašik-Kerib* (Eurasistica 28), 107-9. Venezia.
- Scarcia Amoretti, B.M. (1968) Un'interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12. *Rivista degli Studi Orientali* 43, 27-52. Roma.
- Segelberg, E. (1958) *Mašbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*. Uppsala.
- Säve-Söderbergh, T. (1949) *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book* (Arbeten Utgivna med Understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala 55). Uppsala.
- Scheftelowitz, J. (1929) *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Kāla und Zruvan)* (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte 4). Stuttgart.
- Sironi et al. (1995) *La Storia del Cristallo Bianco*. Clusone-Bergamo.

- Sundermann, W. (1992) Iranian Manichaean Turfan Texts Concerning the Turfan Region, in A. Cadonna (a c.), *Turfan and Tun-Huang: the Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route* (Orientalia Venetiana 4), 63-84. Firenze.
- Vettam Mani (1975) *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi.
- Waldschmidt, E. e W Lenz (1926) Die Stellung Jesu in Manichäismus. *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Phil.-Hist. Klasse 4). Berlin [dall'estratto].
- Widengren, G. (1955) Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte II (Geschichte der iranischen Religionen und ihre Nachwirkung). *Numen* 2, 47-134. Leiden.
- (1964) *Il Manicheismo*. Milano.
- (1984) *Fenomenologia della religione*. Bologna.
- Zimmer, H. (1983) *Il Re e il cadavere. Storia della vittoria dell'anima sul male*. Milano.

SUMMARY

A particular aspect of the cosmic mountain in the Iranian-Mesopotamian world is considered on the basis of a Manichaean text (M.1) mentioning a not well-defined locality called Parvān. Parvān is one and the same thing as the *parwān tura hiuārā*, 'Parwān's white mountain' sheltering Yahia/John the Baptist of the Mandaean gnosis, on which stands the 'unweaned (i.e. prematurely-died infants)-nourishing Tree'. In the Indo-Iranian world *parwān* corresponds to Avestic *paṛvatā-* (*Yasna* X), where grows *haoma*, the lunar fluid 'rich in milk' capable of resuscitating the dead and making the living immortal. In its sacerdotal personification, *haoma* performs the liturgical sacrifice on the highest peak of mount Harā, the first and highest mountain of Iranian cosmography. It is the highest point on earth and the privileged place from where pure souls pass to heaven, that is, the earthly-lunar Paradise. Because of this aspect Parvān is related as well to the mountain on which the Enlightener (*phōstēr*) of the Nag Hammadi's *Apocalypse of Adam* is abducted, and with the *Mons Victoralis* of Eastern Christian Traditions on the Magi (*Chronicle of Zuqnin*). The same symbolism in an episode of the Graal cycle is also shortly analysed. It is compared with the description of the Manichaean Paradise found in the *Acta Archelai*.