



I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore  
via Sardegna 50,  
00187 Roma,  
telefono 06 42 81 84 17,  
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:  
<http://www.carocci.it>

# Inferni temporanei

Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente  
all'estremo Occidente

A cura di Maria Chiara Migliore e Samuela Pagani



Carocci editore

In copertina: Kawanabe Kyōsai (1831-1889), *Il tè del re Enma*, inchiostro e colori leggeri su carta, cm 39,5 × 62 (dipinto), cm 114 × 68 (montatura), Museo d'Arte Orientale "Edoardo Chiossone" (P-23), Genova.

Il re Enma suona lo *shamisen* mentre un demone gli prepara il tè. A sinistra tre demoni sono impegnati a cucinare, mentre a destra due peccatori danzano spensierati.



*Fondazione  
Cassa di Risparmio di Puglia*

Volume pubblicato con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Puglia, erogato tramite il Dipartimento di Filologia, Linguistica e Letteratura dell'Università del Salento.

1<sup>a</sup> edizione, dicembre 2011  
© copyright 2011 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel dicembre 2011  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-6061-0

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

## Indice

<b>Ringraziamenti</b>	9
<b>Introduzione</b> di <i>Maria Chiara Migliore e Samuela Pagani</i>	11
<b>Intercessione dei bodhisattva e svuotamento dell'inferno in Giappone</b> di <i>Maria Chiara Migliore</i>	21
<b>Laggiù a settentrione. La “geografia infernale” nella Cina prebuddhista</b> di <i>Maurizio Paolillo</i>	41
<b>Rito per la salvezza dai Dieci Re dell'oltretomba: un esempio di rituale per i defunti nel taoismo tardo-imperiale</b> di <i>Ester Bianchi</i>	59
<b>Dritti all'inferno. Sull'uso politico e deontico del discorso circa le punizioni infernali nella trattatistica normativa sanscrita</b> di <i>Federico Squarcini</i>	87
<b>L'inferno mazdaico: terrifico e transeunte</b> di <i>Simone Cristoforetti</i>	105

INDICE

<b>L'evoluzione del concetto di <i>she'ol/geenna</i> nella tradizione ebraica</b> di <i>Fabrizio Lelli</i>	127
<b>L'inferno dei Padri della Chiesa</b> di <i>Valerio Ugenti</i>	147
<b>L'inferno bizantino. Dottrina ufficiale e immaginario popolare</b> di <i>Marco Di Branco</i>	167
<b>Vane speranze, false minacce. L'islam e la durata dell'inferno</b> di <i>Samuela Pagani</i>	179
<b>Tnugdhal l'usuraio e la raccolta delle decime in Irlanda</b> di <i>Francesco Minetti</i>	223
<b>Bibliografia</b>	237
<b>Gli autori</b>	261

## Ringraziamenti

Esprimiamo la nostra gratitudine alla Fondazione Caripuglia, che ha voluto finanziare questo progetto fin dai suoi primi passi, e al Dipartimento di Linguistica, Filologia e Letteratura dell'Università del Salento; a Donatella Failla, che ha gentilmente concesso il permesso di utilizzare le immagini conservate nel Museo Chiossone di Genova; a Mario Casari, nostro collega all'Università del Salento, per aver generosamente partecipato alle discussioni e alla giornata di studi che hanno portato alla realizzazione di questo volume.





# L'inferno mazdaico: terrifico e transeunte

di *Simone Cristoforetti*

Chiunque veda quest'iscrizione e voglia intenderla, sia egli giusto con gli *yazad*, i sovrani e l'anima sua stessa, e sia quanto più irreprensibile nei confronti dei sacrifici e dei riti che nella religione di Mazda si compiono a questo mondo. Non mostri in proposito negligenza veruna e sappia per certo che il paradiso e l'inferno hanno reale esistenza e che il buono andrà in paradiso, ma il malvagio sarà gettato giù nell'inferno.

*Dall'iscrizione di Kerdtr (Naqš-e Rājab – Iran)*

Pretendere di parlare di concezioni mazdaiche *tout court* implicherebbe fare riferimento a implausibili punti fermi di un lunghissimo e complesso processo di elaborazione, di modificazione, di contaminazione, di reinterpretazione che, a partire quantomeno dai “salmi” avestici attribuiti a Zoroastro, meglio noti come *Gāthā*<sup>1</sup>, si può considerare sostanzialmente compiuto entro il IX secolo d.C., in piena età islamica, con la redazione di testi dottrinari in lingua mediopersiana. La ricostruzione storica di un tale processo è irta di difficoltà di ogni genere (non ultime le incertezze filologiche che ne accompagnano il dipanarsi) ed è ben lungi dall'essere confortata dall'accordo degli specialisti anche – se non soprattutto – quanto alle sue linee fondamentali e ai problemi di cronologia.

Ciò posto, e in linea con la collocazione temporale dei fenomeni affrontati in questa miscellanea, è pensabile e legittimo trattare di figure dell'immaginario mazdaico – o, se si preferisce, zoroastriano<sup>2</sup> – con riferimento al materiale contenuto nei testi in lingua mediopersiana, che dell'età sasanide (224-652 d.C.) raccolgono e il pensiero religioso “canonico” e, talora, l'eredità e qualche variante del medesimo. Tutto ciò nel quadro di quello che si può considerare a buon diritto un *corpus* comunque

1. Le cinque *Gāthā* (o *Gāthā*) di Zoroastro – contenenti diciassette inni composti in lingua avestica ordinati secondo i loro cinque diversi metri sillabici – sono il fulcro della liturgia zoroastriana, lo *Yasna*, termine che indica sia il rito centrale dello zoroastrismo sia il testo recitato durante la liturgia quotidiana; una loro traduzione inglese è in Mills (1887, pp. 1-194).

2. L'alternativa si deve al riferimento alla divinità principale di quella religione (Ahura Mazda > Ohrmazd) o al suo “profeta” Zoroastro.

armonico<sup>3</sup>, anche a prescindere da eventuali contraddizioni, la cui presenza si può definire fisiologica in campi del genere.

In questo *corpus*, per quanto riguarda il destino del creato e dell'umanità, ci troviamo con chiarezza di fronte alla prospettiva di una via conducente alla ricostituzione futura di un mondo imperituro, giusto, purificato e trasfigurato<sup>4</sup> quale conclusione necessaria e “logica” dello scontro tra il Bene e il Male, che è la ragion d'essere dell'esistenza stessa del cosmo in quella visione religiosa<sup>5</sup>. Ciò implica una cancellazione finale e del peccato e dell'inferno (*dušox/došaxw*, su cui cfr. Shaki, 1996), in seguito alla quale l'umanità tutta rivivrà eternamente in gioia ed armonia. L'inferno, in questa apocalittica mazdaica, è dunque transeunte<sup>6</sup>.

In campo più strettamente escatologico, una rappresentazione clamorosa del *transito* individuale è contenuta nel *Libro del Giusto Wīrāz (Ardā Wīrāz-nāmag*, nel prosieguito di queste note *AWN*)<sup>7</sup>, dove troviamo il resoconto particolareggiato di un pio zoroastriano che, ancor vivente, portò a termine un viaggio visionario nell'aldilà. Conservatasi in numerose versioni e in più lingue<sup>8</sup>, sia in versi sia in prosa, è opera molto amata dalle comunità zoroastriane (tra le quali se ne dà talora pubblica lettura), che suscitò grande interesse – e non solo tra gli specialisti – a seguito di una sua prima traduzione inglese da tarde versioni in neopersiano e in gujarati per mano di Joseph Albert Pope (1816)<sup>9</sup>. Seducevano, naturalmente, alcune

3. Beninteso, si può parlare anche di un *corpus* avestico, ma in quel caso i problemi storici, filologici e soprattutto di cronologia assoluta e relativa sono innumerevoli.

4. L'apocatastasi porta il nome di *frašegird*; su ciò cfr. Hintze (2000). L'indicazione corsiva di termini tecnici o di fonti ha qui lo scopo di consentire la consultazione delle voci relative in *Encyclopædia Iranica*, opera in parte già stampata (volumi A-Ka), in parte in elaborazione. Gli articoli già editati della parte in elaborazione sono reperibili online al seguente indirizzo web: <http://www.iranicaonline.org/>.

5. Non si affronta in questa sede il problema della durata del castigo ultraterreno nella concezione escatologica emergente dalle *Gāthā*, né quello dei rapporti che si possono riscontrare, supporre o *intuire* tra concezioni iraniche e concezioni giudaiche e cristiane, problema anch'esso irto di difficoltà filologiche e cronologiche a cui è stata dedicata una copiosa messe di studi, per cui cfr. Shaked (1998).

6. Sulla durata di questo processo, suddivisa in cicli millenari, e sulla venuta dei salvatori futuri cfr. Moazami (2000).

7. Per la datazione del testo e la storia degli studi, oltre alla voce relativa in *Encyclopædia Iranica*, cfr. anche Cereti (2001, pp. 122-3).

8. Oltre che in mediopersiano, anche in neopersiano e in gujarati, lingua in uso presso i fedeli d'India conosciuti come parsi.

9. Un'altra celebre versione inglese è quella di Haug, West (1872), seguita a breve dalla versione francese di Barthélémy (1887).

somiglianze con l'*Inferno* dantesco, inducendo addirittura a pensare che il testo fosse in qualche modo noto al poeta toscano<sup>10</sup>. È ovvio che quel testo sia assai compromesso nella questione dei rapporti con concezioni giudaiche e cristiane, cui si è accennato sopra in nota 5. A ogni modo, in generale, sembra doversi optare per una sua sostanziale originalità, anche se è di gran peso l'opinione di Michel Tardieu, il quale, a proposito delle impressionanti pene infernali ivi illustrate, ha mostrato che esse possono essere state influenzate da due fortunati apocrifi cristiani, l'*Apocalissi di Pietro* e l'*Apocalissi di Paolo* (Gignoux, 2003, p. 155). Ben ottanta dei centouno capitoli dell'*AWN* descrivono, infatti, i tormenti più terrificanti e le più dolorose torture inflitti ai dannati per i peccati commessi, con particolare enfasi posta su quelli di tipo carnale<sup>11</sup>.

Oltre all'*AWN*, sono molti i testi che trattano del destino dell'anima dopo la morte, e numerosi sono i passaggi che, sparsi qua e là, vi fanno riferimento<sup>12</sup>, ma le principali opere mediopersiane in cui compaiono sezioni di carattere escatologico sono le seguenti: *Dādestān ī dēnīg* (Jaafari-Dahaghi, 1998), *Wizīdagīhā ī Zādspram* (Gignoux, Tafazzoli, 1993), *Dādestān ī mēnōg ī xrad*<sup>13</sup> e *Bundahišn*. Le *Rīwāyāt*, in lingua sia medio-

10. Il riferimento è di certo vago, e problematico quanto si vuole. Forse sarebbe stato meno gratuito riflettere su oggettive analogie presenti fra qualche passo dell'*AWN* e la *Visio Alberici* (in Gabrieli, Scerrato, 1979, p. 332, tav. 374, cfr. Alberico da Settefrati – o Alberico da Montecassino “junior” – nato nel 1101, in luogo di Alberico da Settefonti, nato nel 1030), prima fra tutte la presenza nel testo benedettino di qualche cosa di identico alla figura del ponte *Činwad*, ovviamente pensabile in Italia attraverso il ponte *al-Širāṭ* della rilettura islamica. Il ponte di Alberico sovrasta un fiume di pece ardente, chiamato Purgatorio, in cui i malvagi che vi precipitano sono gradualmente purificati dai loro peccati, in una sorta di fusione del tema del ponte *Činwad/al-Širāṭ* con quello del fiume di metallo fuso dell'apocalittica mazdaica. È interessante in proposito che in una raffigurazione pittorica (anni Venti del xv secolo; Chiesa di Santa Maria in Piano, secolo xii; Loreto Aprutino, Pescara) del “Ponte del Capello” di Alberico, questo sia un ponte-scala. A sinistra l'immagine dell'arcangelo Michele che pesa le anime (FIG. 9). Il testo della *Visio* fu prodotto nel secolo xii, in ambiente cassinese, circa il quale si può ricordare che vi si conservano manoscritti latini dei secoli viii-ix di produzione spagnola, con glosse in arabo, probabilmente vergate in Italia nel tardo xi secolo, cfr. Braga, Pirone, Scarcia Amoretti (2002, pp. 68-78). Si può osservare, forse, anche qualche altra “analogia”: presenza di demoni in forma di cane e di leone, e anche di un demone *incatenato* (cfr. le suggestive osservazioni di Gawlikowski, 2007).

11. Un sunto dell'opera è in Cereti (2001, pp. 122-6), dove compare in traduzione italiana un passo di grande interesse, riguardante le circostanze in cui la comunità mazdaica avrebbe chiesto a Wirāz di sottoporsi al viaggio estatico nell'aldilà.

12. Lo spazio qui concesso non consente un regesto completo, per il quale si rimanda a Boyce (1990, pp. 80-96).

13. Cfr. la versione italiana di Bausani (1957, pp. 73-178) (*Le decisioni della Ragione Celeste*). Trad. ing. in West (1871) e Anklesaria (1913).

persiana sia neopersiana<sup>14</sup>, e in particolare la *Riwāyat* mediopersiana che accompagna il *Dādestān ī dēnīg*, così come l'opera tarda (XIV-XV secolo), in lingua neopersiana, intitolata *Šad dar-e Bondaheš*, contengono moltissimi passi sull'argomento<sup>15</sup>.

Preferendosi dare qui un'idea di come siano concepiti il *transito* vero e proprio e la dimensione infera in quella concezione dell'oltretomba, i brani dell'*AWN* che seguono non sono stati scelti tra gli ottanta capitoli dedicati alle modalità del castigo, per le quali si rimanda alle molte traduzioni esistenti in lingue occidentali. La traduzione italiana qui proposta di parti dell'*AWN* è l'esito di un puntuale confronto del testo mediopersiano con la fondamentale traduzione francese di Gignoux (1984) e con la versione inglese di Vahman (1986). Seguono poi altri brani – in una traduzione italiana che non ha alcuna pretesa di rigore filologico e non propone letture innovative – tratti dai capitoli 30 e 34 del *Bundahišn*, il primo di carattere specificamente escatologico e il secondo facente parte a pieno titolo del genere apocalittico. Contengono infine una sintetica descrizione dell'inferno i due brevi passi tratti dal capitolo 7 del *Dādestān ī mēnōg ī xrad*<sup>16</sup>.

La redazione iraniana del *Bundahišn*, nota anche come *Grande Bundahišn* (nel prosieguo *GB*) per distinguerla dalla ben più breve redazione indiana<sup>17</sup>, pur essendo conosciuta in Europa da più di un secolo<sup>18</sup>, non dispone ancora oggi di una traduzione basata su un'edizione critica moderna<sup>19</sup>. La traduzione qui proposta è stata condotta sulla base della recente trascrizione del testo ad opera di Fazlollah Pakzad, che costituisce il primo volume della *Kritische Edition* da lui curata (Pakzad, 1384/2005), e confrontata con la traduzione inglese di Behramgore Tehmuras Anklesaria (1956). Il titolo, che significa *Creazione Primordiale*, è convenzionale (deriva probabilmente dall'*incipit* della più corrotta redazione indiana dell'opera) e individua in assoluto il più ampio testo oggi disponibile in

14. Per un regesto di questo genere letterario, cfr. Vitalone (1987).

15. Ragioni quantomeno di spazio inducono qui a rimandare alle voci relative in *Encyclopaedia Iranica* per notizie dettagliate sulle singole fonti menzionate.

16. Essi non riproducono la versione italiana di Bausani (1957), ma si basano sulla traduzione neopersiana di Tafazzoli (1364/1985-86, p. 21).

17. Una prima traduzione francese di quest'ultima fu pubblicata a Parigi nel 1771, ad opera di A.-Y. Anquetil Duperron, col titolo di *Boudehesch*.

18. Nel 1880, West utilizzava parzialmente il codice TD1, proveniente da Yazd (Iran), e ne dava ampia notizia nell'introduzione alla sua traduzione del *Bundahišn*; cfr. West (1880, pp. xxxii-xli).

19. Per la storia degli studi cfr. Cereti (2001, pp. 90-1).

mediopersiano, dedicato perlopiù all'esposizione di una particolareggiata cosmogonia e cosmografia. La redazione finale del testo risale al IX secolo, anche se gran parte degli studiosi concorda nel collocare la composizione dei primi trenta capitoli nella tarda epoca sasanide, mentre gli ultimi sei sarebbero stati aggiunti successivamente. Il *Dādestān ī mēnōg ī xrad* (nel prosieguo *DMX*) – in traduzione *I giudizi dello Spirito della Saggierezza* – è opera di autore ignoto e presenta tratti profani che la avvicinano al genere didascalico esortativo dei cosiddetti “consigli” (*andarz*). Essa si articola in 63 capitoli, contenenti un preambolo e 62 domande poste da un imprecisato “sapiente” (*dānāg*) allo Spirito della Saggierezza (*mēnōg ī xrad*); non ne è stata fornita una datazione precisa, ma per ragioni di contenuto e di stile sembra risalire alla tarda età sasanide<sup>20</sup>.

Che ne è dunque dell'individuo dopo la morte? Se la morte è disfaccimento, il *transito* implica una sorta di ricomposizione. In termini mazdaici, infatti, l'anima consiste di parti diverse. Due di queste sono indissolubilmente connesse con la vita: la parte dei sensi e la parte della mobilità. Rimane il puro spirito pensante (*ruwān*) – che nei nostri testi risulta comunque in grado di esprimersi – accompagnato da *dēn* e *frawahr*. Se *frawahr* è una sorta di “doppio” celeste dell'anima individuale, sulla cui formazione molto si è dibattuto, *dēn* sembra essere una concettualizzazione della scelta etica che l'anima ha compiuto in vita; ma il termine ha finito con l'indicare semplicemente religione, il che tradisce una contaminazione/identificazione tra il bene e la *pietas*, con intensa accentuazione dell'aspetto rituale della medesima<sup>21</sup>. Ciò posto, i rapporti reciproci tra queste tre parti spirituali non sono perfettamente limpidi. Sembra che l'essenza del *ruwān* sia il suo pensare ed esprimersi, intesi però in una maniera non tanto filosofica, quanto religiosa: più che di un *parlante*, si tratterebbe di un *recitante/orante*. Per quanto singolare possa parere (ma ciò non vale certo per il solo mazdeismo), è inevitabile che, per compiere il transito e raggiungere il proprio posto nell'aldilà, il *ruwān*, ormai separa-

20. Per la storia degli studi cfr. *ivi*, pp. 161-2. Parte dei capp. 1, 2, 8 e 20 compaiono *ivi* in trascrizione e traduzione alle pp. 162-9. L'opera è stata datata all'epoca di Cosroe I (531-579 d.C.) da West (1871, pp. x-xi), e da Boyce (1968, p. 54).

21. Pur in plausibile rapporto, quanto a genesi storica, con un concetto astratto di lignaggio “eroico” (che contempla e l'antenato e la progenie, cioè la stirpe), la *frawahr* risulta una sorta di “angelo custode”; ben chiarisce il concetto Bausani (1959, p. 72): «È molto probabile che [...] la *fravashi* [= *frawahr*] guerriera sia stata assunta nello zoroastrismo come angelo emblematico dell'anima in quanto sceglitrice fra il bene e il male, mentre *daēnā* [= *dēn*] è concetto, molto simile, di “opere religiose (ben) scelte”».

tosì dalle due parti implicanti la congiunzione con un corpo, debba riacquisire facoltà “sensoriali” e “motorie”<sup>22</sup>. Tale recupero è presupposto logico delle modalità dell’incontro con la *dēn*, che accoglie il *ruwān* in transito ed è un vero e proprio “tesoriere” (*ganjwar*)<sup>23</sup> e dei meriti e dei demeriti del defunto.

Nell’attesa di tale incontro, durante le prime tre notti dopo il decesso, il *ruwān* del giusto se ne sta al capezzale del defunto e recita la *Gāthā uštavaiti*. Il demone Wīzarš è là con i suoi aiutanti e tenta di trarre l’anima all’inferno, mentre a proteggerla sta lo *yazad* Srōš. Anche l’anima del peccatore si trattiene a quel capezzale, e anch’essa recita – ma tra gemiti e lamenti dettati dal rimorso, dall’orrore per il disfacimento del corpo e dal terrore dell’incombente giudizio – la medesima *Gāthā*, limitandosi però all’ultima sua sezione (*Yasna* 46), dove il tema del timore e della speranza ultraterreni ha particolare rilievo. In questa fase, si parla anche di quella che è detta la “pena delle tre notti”. Dopo tale inquietante prova, all’alba del terzo giorno segue l’incontro con la *dēn*<sup>24</sup>, le cui sembianze sono determinate dall’occorso pensare, parlare e agire del defunto. Ed ecco che la *dēn* del peccatore è descritta in maniera diametralmente opposta alla *dēn* del giusto, secondo quella che è una costante del modo di rendere plasticamente per netta opposizione i concetti etico-religiosi del mazdeismo. Segue la prova decisiva del ponte *Činwad*, che in *GB* 30 è descritto più volte come un affilato crinale montano. L’imboccatura del ponte è guardata da un cane, che certo non aiuterà i non meritevoli a passare il ponte<sup>25</sup>. Il nome, tradizionalmente reso con “il ponte del separatore”, è stato spiega-

22. Sull’argomento e sui tratti erotici dell’incontro con la *dēn*, cfr. Kellens (1995, pp. 19-56). Per un fondamentale studio aggiornato della questione sul versante femminile, cfr. Panaino (in corso di stampa). È interessante notare in proposito come il concetto compaia anche nel mondo islamico nelle forme di un incontro con una controfigura di sesso *maschile*, «ein Mann mit den schönsten Kleidern und lieblichsten Wohlgerüchen (rajul aḥsan al-thiyāb wa aṭyab ar-rīḥ)», cfr. Wolff (1872, p. 64, p. 36 del testo arabo), nel *Kitāb aḥwāl al-qiyāma*, testo noto anche con il titolo *Daqā’iq al-akhbār fī dhikr al-janna wa’l-nār* attribuito a ‘Abd al-Raḥīm ibn Aḥmad al-Qāḍī, su cui cfr. Tottoli (2008a).

23. Il termine ricorre in *Wižīdagīthā ī Zādspram* 30.49, trad. in Gignoux, Tafazzoli (1993, pp. 108-9); *Škand-gumānīg wīzār* 4.95, cfr. de Menasce (1945, p. 58); *Dādestān ī dēnīg*, 23.5, cfr. Jaafari-Dahaghi (1998, p. 82); il concetto è espresso chiaramente in *DMX* 2.96-97, trad. in Bausani (1957, pp. 86-8).

24. In *Šad dar-e Bondaheš* 99, la scena dell’incontro con la *dēn* avviene nel bel mezzo del ponte *Činwad*; vedi Dhabhar (1909, p. 128).

25. Così in *Widēwdād* 13.9. Per una trad. ing. recente del cap. 13 di quest’opera, cfr. Moazami (2006, pp. 127-49), e cfr. *infra*, *GB* 30.1-3, p. 118.

to più di recente come “il ponte dell’accumulatore/collettore” (Tafazzoli, 1991, pp. 594-5). È il ponte che conduce da questo mondo all’aldilà, e che deve essere dunque attraversato dalle anime. Menzionato già nelle *Gāthā*, il ponte poggia sulla cima della montagna cosmica che sta al centro del mondo, chiamata Picco della Legge (*Čagād ī Dāitī*), e si sovrappone, in un gioco di caleidoscopici rimandi, alla bilancia dello *yazad*<sup>26</sup> Rašn, che ha un’estremità sulla vetta del monte Harburz/Alburz, a meridione, conducente al paradiso, e l’altra alla base dello stesso monte, a settentrione, sotto cui, dentro le viscere della terra, si trova l’inferno<sup>27</sup>. La pesa dell’anima, nota come *āmār ī ruwān*<sup>28</sup> (“rendiconto dell’anima”), avviene colà. In vista del transito, una certa enfasi è posta sul pentimento e sull’espiazione<sup>29</sup>, in quanto i peccati espunti non saranno soppesati in quell’occasione (*Dādestān ī dēnīg* 12.3, Jaafari-Dahaghi, 1998, pp. 60-1). Anche nella tradizione islamica il ponte *al-Širāt* – letteralmente “La Strada”, per eccellenza – sovrasta l’inferno. È il ponte dell’escatologia musulmana ed assomiglia impressionantemente a quello mazdaico, che per i virtuosi si fa larghissimo, mentre per i peccatori diviene come lama di rasoio o filo di spada, facendoli cadere nell’inferno<sup>30</sup>.

26. Sorta di entità divine ausiliarie che, insieme agli *amahraspandān*, formano il “pantheon” mazdaico.

27. In molte fonti (per esempio *Dādestān ī dēnīg* 20.2, cfr. Jaafari-Dahaghi, 1998, pp. 76-7; *Dēnkard* VIII 14.8 e IX 20.3-4, trad. in West, 1892, pp. 33 e 210; cfr. *infra*, GB 30, pp. 118-21 e *AWN* 53, pp. 117-8), il ponte *Činwad* è associato con lo Harburz/Alburz, la montagna che nella cosmologia mazdaica segna circolarmente i confini della parte centrale del mondo abitata dalle stirpi iraniche. La collocazione boreale degli inferi non è caratteristica esclusiva del mondo iranico; si ritrova, per esempio, anche in Cina, come ben illustra il contributo di M. Paolillo, *supra*, pp. 41-58. Sull’aspetto montano della cosmologia mazdaica e la relazione che esso ha con tematiche di tipo escatologico, cfr. da ultimo Panaino (2010, pp. 43-67).

28. Cfr. per esempio *Dādestān ī dēnīg* 7.6, in Jaafari-Dahaghi (1998, pp. 55-6).

29. *Dādestān ī dēnīg* 11.2, in Jaafari-Dahaghi (1998, pp. 58-9 e 40.5, pp. 170-1); *DMX* 52.3 e 53.8, trad. in Bausani (1957, pp. 160-1); *Widēwdād* 7.51-53, trad. in Anklesaria (1949, pp. 172-8); *Šāyest nē šāyest* 4.14, 8.8 e 8.15-16, trad. in Tavadia (1930, pp. 90, 107 e 122 rispettivamente). L’espiazione è ovviamente possibile finché si sia in vita. Dopo la morte, le opere buone di amici e parenti valgono a suffragio del defunto, sempreché questi le abbia previste e sollecitate in vita ed esse siano state portate a termine di buon accordo; cfr. *Dādestān ī dēnīg* 7.2-4, in Jaafari-Dahaghi (1998, pp. 54-7). Comunque, in coerenza con un principio di fede, si dà l’esortazione a non esagerare nel piangere i defunti, espressa in *AWN* 16, tesa a non ostacolare il transito degli stessi (cfr. *infra*, pp. 115-6).

30. Bausani (1957, pp. 40-1) nota che: «Un ponte simile si ritrova, per lontano influsso dell’Iran, in leggende europee medioevali, quali quella della discesa di S. Paolo all’Inferno». Nella *Nuova Cronica* di Giovanni Villani (tomo II, libro IX, 70), una giocosa “sacra rappresentazione” dell’inferno, destinata a «chiunque volesse sapere novelle dell’altro mondo», è rievocata nel Calendimaggio del 1304 in Firenze e proprio al ponte della Carraia – evidente



Là, dunque, si compie il giudizio, sotto l'egida di Srōš, guida dell'anima nell'oltretomba, di Mihr, garante dell'equità, e di Rašn, che pesa le anime<sup>31</sup>; ma talora sono visti presenziare Ohrmazd stesso e Wahman, il "Buon Pensiero" (*Dādestān ī dēnīg*, 30.10, Jaafari-Dahaghi, 1998, pp. 94-5). A controbilanciare queste presenze celesti, ci sono vari demoni come Wīzarš, Astōwihād e Xēšm, ma sui componenti di questo tribunale si registrano varianti.

L'ingresso vero e proprio all'altro mondo implica tre passi corrispondenti al pensiero, alla parola e all'azione operati in vita. Un quarto passo immette nel paradiso ovvero nell'inferno. In *GB* 30.26, si parla di una scala a tre pioli, che scandiscono i tre passi di cui sopra. Nel caso in cui la bilancia di Rašn indichi parità fra meriti e demeriti, l'anima entra in un "luogo intermedio" (*hammistagān*), dove resta in attesa della resurrezione, esposta esclusivamente alle intemperie, senz'altra gioia né pena. Se i giusti saranno accolti in paradiso da Wahman e dalle anime dei precedenti trapassati, con bevande e cibi meravigliosi, che luogo è invece quello che attende l'anima del malvagio?

In *GB* 27.57-58, l'inferno è posto in relazione alle sette stelle mobili, in particolare a Saturno (*Kēwān*), per il freddo glaciale, e a Marte (*Wahrām*), per l'insopportabile calore. Vi si dice che l'oscurità è laggiù tale «da poter essere afferrata con mano», il fetore vi è così forte «da poter essere tagliato con il coltello», e la solitudine è assoluta<sup>32</sup>. Come ben sintetizzato nel *Dēnkard* e in *Dādestān ī dēnīg*<sup>33</sup>, l'inferno è sotterraneo, oscuro, angusto, privo di gioia e fetido; insomma, è il ricettacolo di ogni male. È la dimora di Ahreman, dei demoni e delle *druz*<sup>34</sup>, e nell'*AWN*<sup>35</sup> vi sono associate tutte le calamità atmosferiche: neve, freddo, caldo bruciante, pioggia, grandine. I più minuti tra gli esseri dannosi (*xrafstar*), co-

eco della *Visio Alberici*. A testimonianza dell'affezione per temi del genere all'epoca, la manifestazione attrasse al ponte così vasta folla che questo rovinò, «sì che il giuoco da beffe avvenne col vero, e [...] molti n'andarono per morte a sapere novelle dell'altro mondo».

31. *Dēnkard*, IX 20.4, cfr. West (1892, p. 210); *Dādestān ī dēnīg*, 13.3, cfr. Jaafari-Dahaghi (1998, pp. 62-3).

32. Pakzad (1384/2005, p. 328). A proposito della *solitudine* infernale, cfr. *infra* *AWN* 54, p. 118, che sottolinea con grande efficacia la singolarità di quella solitudine in un luogo angusto, dove le anime sono assiegate e addossate l'una all'altra.

33. *Dēnkard* IX 20.2, trad. in West (1892, pp. 209-10), e in *Dādestān ī dēnīg* 26.2, cfr. Jaafari-Dahaghi (1998, pp. 86-7).

34. Demoni personificanti la Menzogna. Su Ahreman e la dimensione fondamentale psicologica del Male, cfr. Panaino (2009).

35. Cfr., per esempio, *AWN* 40 e 55.



me rettili, insetti e simili, vi si trovano grandi come montagne e divorano ogni cosa, dilaniando le anime dei dannati<sup>36</sup>. L'inferno è paragonato a una prigione, e gli inferi sono opera dello Spirito del Male, Ahreman, il quale, allorché dalle regioni tenebrose in cui si trovava giunse alla luce «come un serpent (qui sort) d'un trou», ebbe un sussulto tale da far spaccare la terra, formando il pertugio «qui est le chemin même de l'enfer dans lequel se précipitent les démons et les damnés»<sup>37</sup>. I dannati rimangono in penosa attesa del rinnovamento finale, quando le anime dei peccatori subiranno purificazione tramite metallo fuso per tre giorni. Dopodiché non ci saranno più né demoni né pene né inferno. Purificato dal quel metallo fuso, esso svanirà come neve al sole, come un incubo al risveglio. Il principio del Male, personificato da Āz e Ahreman, verrà espulso attraverso il passaggio da cui era entrato contaminando la terra, sebbene paia continuare ad esistere in una dimensione esterna al creato. Tutto ciò è espresso con estrema chiarezza in *GB* 34, dove troviamo il racconto della resurrezione (*ristāxēz*) e del “corpo futuro” (*tan ī pasēn*), l'esistenza finale<sup>38</sup>. In *Wizīdagīhā ī Zādspram* 35.22, si incontra la pittoresca immagine dello *ya-zad* Ērmān, che stenderà una rete nel mondo degli inferi per trarne fuori i dannati (Gignoux, Tafazzoli, 1993, pp. 132-3). Con non perfetta coerenza, in quel testo si parla anche di rami e radici con cui raggiungere paradiso e inferno, consegnati rispettivamente ai beati e ai dannati.

Nella grande battaglia conclusiva tra il Bene e il Male, il primo trionferà. I defunti risorgeranno. La terra sarà purificata da un fiume di metallo fuso, attraverso cui passerà l'intera umanità. Per i giusti sarà come attraversare latte tiepido, mentre i malvagi vi patiranno le pene che in quelle circostanze proverebbe qualunque vivente. Allora verrà stabilito il regno di Dio su una terra riportata all'età dell'oro, e i giusti vi gioiranno insieme agli esseri divini per l'eternità. È interessante osservare, come un poeta laico dell'Iran contemporaneo, Ebrāhim Ḥu'i, nei versi che seguono (trad. Scarcia, 1974, p. 21), adotti quale metafora di rivoluzione sociale immagini che ricordano impressionantemente *GB* 34.33. L'acqua (il cie-

36. Cfr. *infra* *AWN* 18, p. 117.

37. Cfr. *Wizīdagīhā ī Zādspram* 2.1-5 e 30.51, in Gignoux, Tafazzoli (1993, pp. 34-5 e pp. 108-9 rispettivamente).

38. Su forme e modi della resurrezione e sulla dimensione “adimensionale” (o *sottile*) del corpo di resurrezione, cfr. Corbin (1953). Vera e propria costante della metafisica iranica fino all'età moderna – cfr. Scarcia (2008) –, il concetto è perfettamente coerente con l'immagine dello “affollamento in solitudine” delle anime, di cui sopra.

lo che si scioglie in pioggia della rilettura islamica) assolve qui la funzione del fluido<sup>39</sup> purificatore in vista del mondo a venire:

Dice l'acqua: bisogna riempire,  
riempire bisogna tutti i fossati,  
otturare i crepacci le tane i buchi.  
Non devono esservi monti più né vallate,  
livellare bisogna tutta la terra e farla piatta,  
rotonda piatta infinita.

### Fonti

#### AWN 4

Ed egli (Wirāz) ordinò di scrivere come segue: quella prima notte, Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur vennero a ricevermi e mi salutarono così: «Che tu sia il benvenuto, o giusto Wirāz, anche se per te non è ancora giunto il momento di venire qui». Risposi: «S'io vengo non rimango»<sup>40</sup>. E allora il vittorioso Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur mi presero per mano. Un primo passo per il buon pensiero, un secondo passo per la buona parola e un terzo passo per la buona azione, mi diressi verso il ponte Činwad, creato da Ohrmazd, Colui che tanto protegge e tanto può. Nel mentre che mi avvicinavo, scorsi le anime dei morti quando, durante le prime tre notti [dopo il decesso], si trattengono al capezzale del proprio corpo, recitando le seguenti parole *gāthiche*: «Il bene a colui che il bene fa a chiunque!», vale a dire: «È buono colui per cui il suo stesso bene è il bene di chiunque!». E durante quelle tre notti, si fa su di loro tanto benessere e tanta quiete quanto ne hanno conosciuti durante l'intera loro esistenza materiale: tale un uomo che, quand'era al mondo, non ve n'era alcun altro più sereno, più felice e più gioioso. Alla terza aurora, l'anima del giusto passeggiava tra piante dal delicato profumo, e quel profumo le sembrava più soave di tutti i profumi soavi penetrati nelle sue nari quand'era in vita. La brezza olezzante proveniva da Mezzogiorno, dalla direzione degli *yazad*. La *dēn* e le azioni del defunto [assunsero] le sembianze di una giovinetta, bella a vedersi, ben fatta, cioè cresciuta nella virtù, con i seni prominenti, cioè i cui seni sono ben

39. Per il rapporto ctonio tra acqua e metallo cfr. Cristoforetti (2007, pp. 146-7). Per un altro sorprendente riscontro nel medioevo occidentale cataro-trobadour, si confronti il rinserrarsi alla fine del mondo delle *Pierres d'Alzonne*, rocce fesse e tripartite cantata da Raimon da Miraval (secoli XII-XIII); cfr. Cristoforetti (2005, p. 322).

40. Letteralmente: «Io non sono che un messaggero»; ma la tentazione dantesca (*Inferno* VIII, 34) nel caso è irresistibile.

sodi, amabile al cuore ed all'anima, cioè di forme così luminose da renderla attraente alla vista, assai desiderabile da contemplare. E l'anima del giusto chiese a quella giovinetta: «Chi sei tu e a chi appartieni? Ché io non ho mai visto nel mondo dei vivi una giovane fanciulla dal corpo più bello e più amabile del tuo!». E quella, che era la sua *dēn* e le sue azioni, le rispose: «Io sono le tue azioni, giovane dai buoni pensieri, dalle buone parole e dalla buona *dēn*. La tua volontà e il tuo agire mi hanno resa così grande, buona, profumata, trionfante e integra come ti appaio. Perché tu hai recitato le *Gāthā* durante la vita terrena e hai consacrato la buona acqua, ti sei preso cura del fuoco, hai soddisfatto l'uomo giusto, venisse da lontano o da vicino. Se ero forte, tu mi hai resa ancora più forte; se ero bella, tu mi hai resa ancora più bella; se ero preziosa, tu mi hai resa ancor più preziosa; se sedevo nelle fila degli incliti, tu mi hai fatto sedere al posto d'onore; se ero degna di rispetto, tu, uomo giusto, mi hai resa ancor più degna per i buoni pensieri, le buone parole e le buone azioni che hai coltivato. Dopo di te si celebrerà con prolungato sacrificio a Ohrmazd e al colloquio [con Lui]».

## AWN 5

Poi il ponte Činwad s'ampliò di nove lance. Io, in compagnia di Srōš, il santo, e dello *yazad* Ādur, passai il ponte Činwad con agio e facilità, con trionfale fierezza. [...] E io, Ardā Wirāz, vidi Rašn, il veritiero, che teneva in mano una bilancia d'oro e giudicava i giusti e i malvagi.

## AWN 6

Procedetti in un luogo in cui vidi, ivi riunite, le anime di alcune persone. Chiesi allora al trionfante Srōš, il santo, e allo *yazad* Ādur: «Chi sono costoro, e perché si trovano qui?». Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur risposero: «Questo posto si chiama *hammistagān* e queste anime rimarranno qui fino al momento del Corpo Futuro. Sono le anime di coloro le cui buone azioni erano di misura pari a quella dei loro peccati. [...] Ciò che li tange è solo il freddo o il caldo che dipendono dalle vicende atmosferiche, ed esse non soffriranno altra avversità».

## AWN 16

Poi Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur mi presero per mano e proseguimmo. Procedetti in un luogo in cui vidi un grande fiume impetuoso, fosco come l'inferno, nel quale si trovavano molte anime e *frawahr*. Ce n'erano alcune che non riuscivano ad attraversarlo e altre che lo avevano guadato con agio. Allora io chiesi: «Che fiume è mai questo e chi sono quelli che sono così in

difficoltà?». Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur risposero: «Questo fiume è formato dalle molte lacrime che la gente lascia scorrere dagli occhi per i defunti e che produce con pianti, gemiti e lai. Sono lacrime versate contro la legge ed esse vanno a ingrossare questo fiume. Coloro che non riescono a guardarlo sono quelli che, dopo la morte, molto sono stati pianti, con gemiti e lai, mentre coloro che lo attraversano facilmente sono quelli che meno lo sono stati. E di' a coloro che sono in vita: "Non piangete, non gemete, non lamentate [i morti] illegittimamente, quando siete nel mondo: ecco quali e quanti guai e prove attenderanno l'anima dei vostri defunti!"».

AWN 17<sup>41</sup>

E di nuovo mi feci al ponte Činwad. E vidi le anime dei malvagi, così come sono quando, nel corso delle prime tre notti, viene loro mostrato tanto duro acme di male e di miseria qual mai avevano conosciuto nel mondo materiale. E chiesi a Srōš, il giusto, e allo *yazad* Ādur: «Di chi sono queste anime?». E Srōš, il giusto, e lo *yazad* Ādur risposero: «Sono le anime dei malvagi quando stanno al capezzale dei malvagi defunti, là donde il principio vitale se n'è andato». È là che l'anima si aggrappa alla testa, pronunciando queste parole delle *Gāthā*: «O Creatore Ohrmazd, verso quale terra me ne andrò e in chi mi rifugerò?». E tanto aspro dolore sopraggiungerà su di lei quella notte quanto ne ha sofferto chi nel mondo materiale abbia vissuto nell'asprezza del dolore. Quindi le si fa incontro un vento gelido e fetido, e pare a lei che provenga da settentrione, da quella che è la direzione dei demoni: mai sulla terra ne aveva sperimentato uno tale! E in quel turbinio ella vede la propria *dēn* e le proprie azioni: una laida ignuda prostituta, ginocchia a sghembo, adunche le natiche, tutta viscida di bave come i più nocivi, ripugnanti e fetidi tra i rettili. E l'anima del malvagio le dice: «Chi sei tu? Ché io mai vidi tra le creature di Ohrmazd e neppure di Ahreman un essere più laido, più ripugnante e più fetido di te!». Ed ella risponde: «Io sono le tue cattive azioni, giovane di malvagio pensiero, di parola malvagia, di malvagia azione, dalla malvagia *dēn*. È per il tuo volere e per il tuo agire che io sono così laida, malvagia, adusa al male, nella mia putrida graveolente nudità, miserevole e ostile come ti appaio. Quando tu vedesti qualcuno sacrificare, compiere il *drōn*<sup>42</sup>, lodare, pregare e adorare gli *yazad*, prendersi amorevole cura dell'acqua, del fuoco, del bestiame,

41. Contenutisticamente, AWN 17 si contrappone al su riportato AWN 4. Entrambi sono paralleli alla parte finale di DMX 2; cfr. Bausani (1957, pp. 85-9).

42. Offerta rituale agli esseri divini. Nel rito parsī contemporaneo, *drōn* indica la focaccia di frumento non lievitata che viene offerta per il sacrificio.

delle piante e delle altre creature buone, tu facesti il contrario, secondo il volere di Ahreman e dei demoni. E quando vedesti qualcuno beneficiare con doni e offerte adeguate uomini degni e buoni, e accogliere in casa i viandanti che venivano così da lontano come da vicino, in qualche modo munifico, tu praticasti avarizia e serrasti la tua porta. Se io ero miscredente, e pertanto considerata malvagia, tu mi hai resa ancor più miscredente; e se ero terrificata, tu ancor più terrificata mi hai resa. Io avevo già motivo di lagno e tu m'hai dato più motivo ancora. Già era boreale la mia sede e tu l'hai trasportata ancor più a settentrione con il tuo malvagio pensiero, la tua malvagia parola e la tua malvagia condotta. E a lungo mi si sacrificherà ormai con prolungato sacrificio allo Spirito Malvagio e al malvagio colloquio [con Lui]». Quindi l'anima del malvagio muove un primo passo, il malvagio pensiero, un secondo passo, la malvagia parola, e un terzo passo, l'azione malvagia; poi con un quarto passo precipita nell'inferno.

AWN 18

In seguito – m'ero appena mosso di poco – Srōš, il giusto, e lo *yazad* Ādur mi presero per mano. Percepì un freddo, un gelo, un'aridità e un fetore tali che non ne avevo mai provato l'eguale nell'esistenza terrena, né mai ne avevo sentito parlare. E non appena mi feci più avanti, vidi l'inferno: orrido, profondo come il più terrifico pozzo scavato nel più angusto e spaventoso dei luoghi, avvolto nel buio più fitto, tanto da potersi afferrare con la mano. Il fetore è là tale che il miasma mozza il naso di tutti quelli che vi penetrano, ed essi tremano e stramazzano a terra. È così stretto che nessuno vi può stare, eppure ognuno pensa: «Sono solo». E quando sono trascorsi tre giorni e tre notti, dice: «Novemila anni sono passati, e ancora non mi lasciano uscire!». Dappertutto i più minuti esseri nocivi hanno statura di monte e lacerano, sbranano e dilanano l'anima dei peccatori come fa il cane con l'osso. E Srōš, il trionfante, e lo *yazad* Ādur mi fecero passare di là agevolmente.

AWN 53

Poi Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur mi presero per mano e mi condussero al Picco della Legge, sul ponte Činwad, in un deserto, e in mezzo a quel deserto, sotto il ponte Činwad, mi mostrarono l'inferno nelle viscere della terra. Di laggiù provenivano i lamenti e le grida di Ahreman, dei demoni, delle *druz* e delle molte anime dei malvagi, tanto da farmi pensare che le sette regioni della terra vacillassero. Terrorizzato a quelle grida e a quei lamenti, implorai il santo Srōš e lo *yazad* Ādur: «Non portatemi là,

torniamo indietro!». Allora Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur mi dissero: «Non lamentarti, perché non avrai di che temere da questo luogo!». E andarono avanti, Srōš, il santo, e lo *yazad* Ādur, e io, Ardā Wirāz, li seguii dentro quell'inferno tenebroso senza lamentarmi.

AWN 54

E vidi l'inferno minaccioso, spaventoso, terrificante, ricolmo di pene e di sciagure, graveolente nel buio pesto. Mi parve come un pozzo di cui mille braccia non avrebbero potuto toccare il fondo. Se ponessimo sul fuoco tutto il legno che v'è al mondo, non giungerebbe mai a profumare quell'oscuro inferno tanto nauseabondo. E vi sono ancora, là dentro, una gran moltitudine di anime dannate, vicine le une alle altre quanto l'orecchio dista dall'occhio e innumerevoli come i peli della criniera di un cavallo, eppure le une non vedono le altre, né odono le reciproche urla. Ognuno pensa: «Io sono solo». E l'oscurità è per loro così tenebrosa e il fetore, lo spavento, le piaghe e i castighi d'ogni sorta sono tali che colui che starà un solo giorno all'inferno griderà: «Non sono dunque ancor trascorsi i novemila anni, ché non ci lasciano uscire da quest'inferno?».

AWN 100

E allora vidi Ahreman, ricolmo di morte, il distruttore del mondo, dalla malvagia *dēn*, il quale nell'inferno si fa beffe dei dannati e, ghignando, dice: «Perché mangiavate il pane di Ohrmazd e compivate le opere mie, senza pensare al vostro Creatore, conformandovi alla mia volontà?». Così si rivolgeva ai peccatori, ridendo forte.

GB 30

1. Recita la Scrittura: «Una vetta alta cento uomini, al centro del mondo, chiamata il Picco della Legge, è il giogo della bilancia dello *yazad* Rašn. Un braccio della bilancia è alla base del monte Alburz verso settentrione, un braccio è sulla sommità del monte Alburz verso meridione e il punto centrale poggia sul Picco della Legge».

2. Là, nel centro, v'è un crinale affilato come una spada, alto, lungo e largo nove lance.

3. E là si trovano gli *yazad* celesti che spiritualmente purificano le anime dei giusti. Là, sulla sommità di quel ponte, v'è un cane celeste, e l'inferno si trova al di sotto di quel ponte.

4. Quando l'uomo muore, l'anima siede per tre notti accanto al corpo, là dov'è la testa, e durante quelle notti soffre ripetuti tormenti per opera

del demone Wizarš<sup>43</sup> e dei suoi aiutanti, e tiene le spalle coperte dal fuoco che è là acceso.

5. È per questo che durante quelle tre notti fino a che si fa giorno si tiene il fuoco acceso in vicinanza della testa. E se là non v'è fuoco, l'anima volge le terga nella direzione del fuoco vittorioso<sup>44</sup>, o verso qualsiasi fuoco che arda.

6. Durante quelle tre notti, mentre il corpo, decomponendosi, si sfalda, l'anima patirà come l'uomo cui si vada distruggendo la casa.

7. In quei tre giorni, l'anima, là a quel capezzale, siede spasimando: «Chissà se, con questo sangue che corre via e con questo corpo che si va enfiando, mi sarà mai possibile tornare indietro!».

8. All'alba dopo la terza notte, se si tratta dell'anima di un giusto, essa dice: «Beato colui dal cui bene a ognuno è bene», cioè «Beato me, se dal mio bene a ognuno è bene. Che Ohrmazd mi dia appagante sovranità!».

9. E se si tratta dell'anima di un malvagio, ella dice: «Oh, mio corpo, miei sensi, mie sembianze! Che cosa mi sta accadendo e che ne sarà di me d'ora in poi?».

10. E se si tratta dell'anima di un giusto, a quel suo dire, immediata le viene incontro a confortarla una piacevole brezza: il più acconcio, olezzante e trionfale vento che al mondo vi sia.

11. E se si tratta dell'anima di un malvagio, le viene incontro, a tormentarla e a terrorizzarla, un refole: il più fetido, putrido e tristo che al mondo vi sia.

12. A quel punto tutte le anime, risultino giuste o malvage, vengono portate via.

13. Se si tratta dell'anima di un giusto, una figura di pingue vacca turgida di latte le si accosta sulla via, elargendole abbondanza e benessere.

14. Quindi le si accosta la figura di una vergine: la figura di una quindicenne biancovestita, splendida ovunque la si guardi; e l'anima ne è fatta lieta.

15. Quindi ecco l'immagine di un giardino, ricco di messi, di acque, di frutta e d'ogni bene; l'anima ne è estasiata e ne assapora ogni gioia: è la terra celeste e, prima ancora del giudizio, l'anima ne pregusta i segni alla maniera terrena. Là stanno, e l'anima li interroga uno dopo l'altro, mano a mano che li incontra, chiedendo: «Chi sei tu, che a me sembri fonte di ogni gioia e agio?».

43. Il nome del demone in questione suona "colui che trascina via".

44. Il testo fa probabilmente riferimento all'Ādur ī Farrōbāg, cfr. *infra*, p. 120.

16. E quelli, l'un dopo l'altro, rispondono: «O giusto, io sono la tua *dēn*, l'opera che tu hai compiuto. Tu hai fatto quel bene che fa sì che io sia ora qui».

17. Se si tratta dell'anima di un malvagio, le va incontro la figura di una vacca asciutta, macilenta, raccapricciante, che reca all'anima aridità e gracilità.

18. Quindi le si para d'innanzi un'immagine spaventosa di ragazza dalle forme miserande, ricettacolo di malvagità, orribile ovunque la si guardi, che reca all'anima tremore e paura.

19. Quindi ecco l'immagine di un campo arido, privo di alberi e di ogni ristoro, che istilla nell'anima mali pensieri: è la terra infernale. L'anima, prima ancora del giudizio, ne assapora i segni. Là stanno, e l'anima li interroga uno dopo l'altro: «Chi sei tu, ché di te più malefico nulla io vidi sulla terra?».

20. E quelli, allora, uno dopo l'altro le rispondono: «O malvagio, io sono la tua *dēn*, che è quel che tu hai fatto. Per quel che di male hai fatto, io sono qui grazie a te».

21. È chiaro che ognuno incontra la propria condotta.

22. E poi l'anima viene condotta fino ai piedi del monte Harburz, su cui passa il ciglio del giogo; [essa viene condotta] su fino alla vetta, dove c'è il crinale affilato di cui si diceva.

23. Quindi, se si tratta dell'anima di un giusto, quel crinale si tiene ampio. Il vittorioso Ādur ī Farrōbāg<sup>45</sup> illumina la tenebra e, con sembianze di fuoco, fa sì che quell'anima passi il crinale. Gli *yazad* celesti la purificano. Egli la conduce spiritualmente sull'altro versante fino alla sommità dello Harburz. Il Buon Vento la prende per mano e la conduce al proprio seggio e, come la accoglie, così là la consegna.

24. La purificazione del corpo sulla terra è come la purificazione spirituale.

25. Se si tratta dell'anima di un malvagio, quando essa giunge su fino al giogo sopra la vetta, quel crinale si tiene affilato e non permette il transito. L'anima deve ineluttabilmente affrontare quel crinale, con i tre passi che essa fa, che sono il malvagio pensiero, la malvagia parola, la malvagia azione compiuti, ed essa precipita a capofitto dal ponte nell'inferno, dove sperimenta ogni genere di calamità.

26. Si dice anche che, quando il vento viene incontro a uno che è stato un giusto per generosità, egli vi vede la forma di una fanciulla a cui egli

45. Il principale fuoco sacro del mazdeismo dell'età sasanide.



pone domande, e la fanciulla lo guida, mostrandogli la via, fino a una scala con tre pioli. L'anima entra in paradiso per quella scala, con tre passi, che sono il buon pensiero, la buona parola e la buona azione: il primo passo fino alla stazione delle stelle, il secondo fino alla stazione della luna e il terzo fino alla stazione del sole, dove si trova il paradiso di luce.

27. Se uno è stato un malvagio per avarizia, quando il vento gli si fa incontro, vi appare la forma di una fanciulla a cui egli pone domande. Allora<sup>46</sup> la [sua malvagia] condotta si trasforma in un crinale affilato. L'intero crinale affilato così apostrofa quell'anima: «O malvagio, volente o nolente devi muovere qui sopra i tuoi passi!».

28. Allora l'anima dice: «Meglio se tu mi infilzassi con un affilatissimo pugnale, piuttosto ch'io debba muovere i miei passi qui sopra!».

29. [Il crinale] la apostroferà a quel modo una seconda volta, e l'anima gli risponderà: «Meglio sarebbe se tu mi trafiggessi con un dardo, piuttosto ch'io debba muovere i miei passi qui sopra!».

30. La apostroferà a quel modo una terza volta, ed essa replicherà: «Meglio sarebbe se tu mi strappassi l'anima dal corpo (!), piuttosto ch'io debba muovere i miei passi qui sopra!».

31. Allora, la sua condotta si trasformerà in una fiera terrificante, impossibile a domarsi con mano, che incalzerà l'anima e l'anima sarà così spaventata, che muoverà là sopra i suoi passi e in tre passi precipiterà a capofitto e cadrà nell'inferno.

32. Coloro i cui peccati risultano pari alle buone azioni saranno assegnati allo *hammistagān*<sup>47</sup>.

33. Riguardo allo *hammistagān* si dice che è un luogo esattamente come la terra.

34. A ognuno sarà assegnato un posto corrispondente alle sue buone azioni ed ivi rimarrà.

GB 34

1. Recita la Scrittura: «Quando Mašē e Mašānē sorsero su dalla terra<sup>48</sup>, all'inizio bevvero acqua, si nutrirono poi di vegetali, poi sorbirono latte e

46. Il testo riporta *ast*, «wahrscheinlich für *ēg*»; traduco secondo tale suggerimento di Pakzad (1384/2005, p. 350).

47. La tentazione di tradurre il termine con “purgatorio” è forte, ma, volendo usare un termine parallelo familiare al sentire cristiano cattolico, sarebbe eventualmente il caso di far riferimento al *limbo*, un luogo dello stare «né tristo né lieto».

48. La prima coppia umana nacque dal seme del primo uomo mortale Gayōmarθ, sorgendo dalla terra in forma di pianta di rabarbaro.

poi mangiarono carni. Così pure l'uomo, approssimandosi a lui l'estremo momento, si asterrà dapprima dalle carni, poi dal latte e poi dal pane, e finirà col bere solo acqua, fino alla morte».

2. Così sarà anche nel millennio di Ušēdarmāh<sup>49</sup>. L'intensità dell'appetito andrà diminuendo, sì che un uomo, con un pasto solo, sarà sazio per tre notti e tre giorni.

3. In seguito, gli uomini si asterranno dalle carni, mangiando vegetali e bevendo latte. Poi si asterranno anche dal latte e dai vegetali, e beranno solo acqua. Dieci anni prima dell'arrivo del Sōšyāns<sup>50</sup>, gli uomini si asterranno dal cibo e non moriranno. Quindi il Sōšyāns resusciterà i morti.

[...]

10. Allora si riunirà l'assemblea di Isadwāstar<sup>51</sup>, a cui presenzieranno tutti gli uomini di questo mondo.

11. In quell'assemblea ognuno vedrà le proprie azioni buone e le proprie azioni malvagie. Il giusto sarà ben distinguibile dal malvagio come una pecora bianca lo è da una nera.

12. In quell'assemblea, ogni malvagio che sia stato amico di un giusto gli rinfaccerà tra i lamenti: «Perché, quando eravamo in vita non mi hai reso edotto delle tue azioni virtuose?». E, ove quel giusto non lo avesse reso edotto, sarà egli stesso fatto oggetto di ignominia.

13. Quindi i giusti saranno separati dai malvagi, e i giusti saranno condotti in paradiso, i malvagi saranno gettati di nuovo nell'inferno. Là, per tre giorni e tre notti, saranno puniti nel loro corpo materiale. Mentre i giusti, in quei tre giorni e in quelle tre notti, rivestiti del corpo materiale, conosceranno la gioia in paradiso.

14. Come recita [la Scrittura]: «Nel giorno in cui i malvagi saranno separati dai giusti e i giusti dai malvagi, coleranno lacrime sulle ginocchia di ognuno, perché il figlio sarà separato dal padre, il fratello dal fratello e l'amico dall'amico».

15. Tutti passeranno attraverso i loro propri atti. I giusti piangeranno per i malvagi e i malvagi su se medesimi. Potranno ben capitare un padre giusto e un figlio malvagio, o un fratello giusto e uno malvagio. Coloro i

49. L'ultimo dei quattro periodi trimillenari in cui è suddiviso il tempo della creazione e che porta il nome di uno dei figli postumi di Zoroastro.

50. Ušēdar, Ušēdarmah e Sōšyāns sono i nomi dei salvatori futuri, i tre figli postumi di Zoroastro, miracolosamente concepiti al termine di ognuno dei millenni che precedono la fine del mondo.

51. Il primo dei figli postumi di Zoroastro.

quali agirono per *hwt 'snd'myh*<sup>52</sup>, come Dahāg, Frāsyāb, Wāmōn<sup>53</sup> e altri peccatori di tal fatta, servitori della morte, saranno castigati come nessun uomo lo fu mai, con la punizione detta “delle tre notti”.

16. Durante il rinnovamento finale dell'universo, i santi di cui è scritto che sono i Viventi, e sono quindici uomini e quindici donne, saranno di ausilio al Sōšyans.

17. Quando il dragone Gōzihr<sup>54</sup> precipiterà dalla sfera della luna sulla terra, attraversando la sfera celeste, la terra sarà dilaniata come la pecora il cui vello è lacerato dal lupo.

18. Allora gli *yazad* Ātaxš ed Ērmān<sup>55</sup> renderanno liquido il metallo che sta nelle colline e nei monti, ed esso scorrerà sulla terra come un fiume.

19. E le genti saranno fatte transitare attraverso il metallo fuso e saranno purificate. Per il giusto sarà come passare nel latte tiepido, per il malvagio sarà come camminare qui sulla terra nel metallo fuso.

20. Poi tutti si incontreranno con effusioni di grande affetto: padre, figlio, fratello e tutti gli amici. E l'uno chiederà all'altro: «Dove sei stato per tutti questi anni? Come stava la tua anima? Eri tra i giusti o tra i malvagi?».

[...]

23. E Sōšyans compirà con i suoi aiutanti il rito per la resurrezione dei morti ed essi sacrificheranno il toro Hadayōš. Con il grasso di quel toro e con lo *hōm*<sup>56</sup> bianco prepareranno la bevanda immortale e la porgeranno a tutti gli uomini. E tutti gli uomini vivranno allora in eterno nei secoli dei secoli.

24. E recita altresì [la Scrittura]: «Gli adulti risusciteranno nell'età dei quarantenni e i bambini non ancora cresciuti rinasceranno nell'età dei quindicenni. E a ognuno saranno dati la sposa e i figli, ed essi si accoppieranno con le loro mogli, così come si dà ora nell'esistenza materiale, salvo che non genereranno figli».

52. Il termine è di difficile interpretazione; visti i personaggi menzionati nella comparazione che segue, trattasi probabilmente di un qualche tipo di *hybris*; cfr. Pakzad (1384/2005, p. 381 n. 206).

53. Figure mitologico-epiche di terribili demoni/tiranni o malfattori dalle brame smisurate.

54. Il dragone, le cui estremità (testa e coda) individuano i nodi lunari, cioè i punti di eclissi.

55. Il primo è la personificazione del Fuoco, il secondo è un antico *yazad* del “pantheon” mazdaico.

56. *Hōm* è l'ingrediente essenziale della bevanda che viene preparata durante il rituale zoroastriano.

25. Allora il Sōšyans, seguendo gli ordini del Creatore, distribuirà a tutti premio e ricompensa in conformità con le rispettive azioni. E potrà esservi chi sia [talmente] giusto da poter dire: “Conducetemi al paradiso di Ohrmazd”. Come merita, egli porterà su con sé il proprio corpo e si muoverà con esso per l’eternità, nei secoli dei secoli.

26. Recita altresì [la Scrittura]: «Colui che non ha pregato, ha negletto il sacrificio e non ha donato caritatevolmente vesti ai meritevoli, là sarà nudo. Colui che prega Ohrmazd sarà rivestito dai celesti salmi *gāthici*».

27. Poi Ohrmazd colpirà lo Spirito del Male, Wahman colpirà Akōman, Ašwahišt colpirà Andar, Šahrewar colpirà Sawul, Spendarmad colpirà Tarōmad, che è Nanhais, Hordād e Amurdād colpiranno Tariz e Zariz, la Buona Parola colpirà la Malvagia Parola e il giusto Srōš colpirà Xēšm dalla mazza insanguinata<sup>57</sup>.

28. E allora rimarranno solo due esseri demoniaci, Ahreman e Āz.

29. E Ohrmazd in persona si presenterà nel mondo nelle vesti sacerdotali del primo officiante e il giusto Srōš in quelle del secondo officiante, ed Egli avrà la sacra cintura tra le mani.

30. E, recitandosi magica formula *gāthica*, lo Spirito del Male e Āz verranno rigettati nel buio e nell’oscurità attraverso lo stesso foro nel cielo per cui erano penetrati in forza di vani stratagemmi e di misfatto.

31. E il drago Gōzihr sarà bruciato dal metallo fuso. Il metallo scorrerà nell’inferno, e il lezzo e la contaminazione dentro la terra, dove c’era l’inferno, saranno consumati da quel metallo e saranno purificati. Quel metallo sigillerà la cavità in cui era entrato lo Spirito del Male.

32. I dannati saranno riportati alla superficie e si avrà il rinnovamento dell’universo; il mondo si farà per sempre esente da morte, per l’eternità e i secoli dei secoli.

33. Come recita [la Scrittura]: «Il mondo diventerà un pianoro senza alture né avvallamenti, e non vi saranno in esso colline né vette, non valli, né altipiani né depressioni».

*DMX 7, 20-22 e 27-29*

20. La prima zona dell’inferno è il Malvagio Pensiero, la seconda è la Malvagia Parola, la terza l’Azione Malvagia.

21. Con il quarto passo il malvagio giunge all’inferno più tenebroso.

57. Il passo è esemplare della simmetria degli opposti a cui si è accennato sopra a proposito delle personificazioni della *dēn* e del modo mazdaico di rendere i concetti etico-religiosi.

22. E viene condotto alla presenza di Ahreman l'empio.

[...]

27. E c'è un luogo nell'inferno che è freddo tanto quant'è gelida la neve.

28. E un altro luogo v'è, che è tanto caldo quanto il fuoco che più arde e che più brucia.

29. E v'è un luogo ancora, dove gli animali venefici, quasi cani con l'osso, dilaniano [i malvagi].

30. E c'è un luogo dove il fetore è tale, che ivi [i malvagi] stramazzano tramortiti.

31. E permangono dentro una tenebra tale da potersi afferrare con mano.



# Bibliografia

## I. Asia orientale e India

### Abbreviazioni

- CT Schipper (1975)  
T *Taishō shinshū daizōkyō*  
X *Dai Nippon zokuzōkyō (Xuzangjing)*  
ZL Saso (1975)

### A. Fonti

#### 1. Cina e Giappone

##### *Dai Nippon zokuzōkyō*

MAEDA EUN, NAKANO TATSUE (a cura di) (1905-12), *Dai Nippon zokuzōkyō*, Zōkyō Shoin, Kyōto (consultabile online su CBETA: Chinese Buddhist Electronic Text Association, <http://www.cbeta.org/index.htm>).

##### *Konjaku monogatarishū*

IKEGAMI JUN'ICHI (a cura di) (2001), *Konjaku monogatarishū*, Iwanami shoten, Tōkyō.

##### *Makura no sōshi*

IKEDA KIKAN (a cura di) (1995), *Makura no sōshi*, Iwanami shoten, Tōkyō.

##### *Nihon ryōiki*

NAKADA NORIO (a cura di) (1995), *Nihon ryōiki*, Shōgakukan, Tōkyō.

##### *Nihon shoki*

SAKAMOTO TARŌ *et al.* (a cura di) (1965, 1967), *Nihon shoki*, 2 voll., Iwanami shoten, Tōkyō.

BIBLIOGRAFIA

*Sanguo zhi*

SHOU CHEN (a cura di) (1973), *Sanguo zhi*, Zhonghua shuju, Beijing.

*Shiji*

SIMA QIAN (1982), *Shiji*, Zhonghua shuju, Beijing.

*Soushen ji*

HUANG DIMING (a cura di) (1991), *Soushen ji quanyi*, Guizhou renmin chubanshe, Guiyang.

*Taishō shinshū daizōkyō*

TAKAKUSU JUNJIRŌ, WATANABE KAIGYOKU (a cura di) (1924-35), *Taishō shinshū daizōkyō*, Taishō issaikyō kankōkai, Tōkyō.

*Zhaohun*

HUANG SHOUQI, MEI TONGSHENG (a cura di) (1991), *Chuci quanyi*, Guizhou renmin chubanshe, Guiyang.

*Zhengao*

YOSHIKAWA TADAO, MUGITANI KUNIO (a cura di) (2006), *Zhengao jiaozhu*, Zhongguo shehui kexue chubanshe, Beijing (trad. cinese di Zhu Yueli; ed.or. *Shinkō Kenkyū Yakuchūhen*, Kyōto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo, Kyōto 2000).

*Zhouyi*

RUAN YUAN (a cura di) (1980), *Shisanjing zhushu*, Zhonghua shuju, Beijing, vol. I, pp. 5-108.

2. India

*Dharmasūtra*

CHINNASWAMI SASTRI A. (1934), *The Baudhayana Dharmasutra: With the Vivarana Commentary by Sri Govinda Swami*, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares.

LAXMANSHASTRI JOSHI (1937-2001), *Dharmakośa*, 12 voll., Prājña Pāṭhaśālā Maṇḍala Granthamālā, Wai.

OLIVELLE P., (2000), *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, Motilal Banarsidass, Delhi.

UMEŚA CHANDRA PĀNḌEYA (1969), *The Apastamba-dharma-sutra. With the Ujjvala Commentary of Sri Haradatta Misra and Notes by Sri A. Chinna-swami Sastri and Pandit A. Ramanatha Sastri*, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.

ID. (1986), *Gautamadharmasūtra*, Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi.

ID. (1992), *Āpastambadharmasūtra*, Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi.



BIBLIOGRAFIA

*Mahābhārata*

SUKHTANKAR V. S., BELVALKAR S. K., DE S. K., VAIDYA P. L., DANDEKAR R. N. (1933-66), *The Critical Edition of the Sanskrit Text: The Mahābhārata for the First Time Critically Edited*, 19 voll., Bhandarkar Oriental Institute, Poona.

*Mānavadharmasāstra*

JHA G. (1999), *Manu Smṛti with Bhāṣya of Medhātithi*, 10 voll., Motilal Banarsidass, Delhi (rist. dell'ed. University of Calcutta Press, Calcutta 1920).  
MANDLIK V. N. (1992), *Mānava-Dharma Śāstra. With the Commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavānanda, Nandana, and Rāmachandra, and an Appendix by the Vishvanath Narayan Mandlik*, 3 voll., Munshiram Manoharlal, Delhi (rist.).  
OLIVELLE P. (2004), *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Oxford University Press, New York.

*Nāradasmṛti*

LARIVIERE R.W. (2002), *The Nārada Smṛti: Critical Edition and Translation*, Motilal Banarsidass, Delhi (rist.).

*Vaiṣṇavadharmaśāstra*

JOLLY J. (1962), *Viṣṇu Smṛti: Together with Extracts from the Sanskrit Commentary of Nanda Pandit Called Vaijayanti*, Chowkhamba Sanskrit Series n. 95, Chowkhamba, Varanasi (rist.).  
OLIVELLE P. (2010), *The Law Code of Viṣṇu. A Critical Edition and Annotated Translation of the Vaiṣṇava-Dharmaśāstra*, Harvard Oriental Series n. 73, Harvard University Press, Cambridge.

B. Studi

ANDREWS A. A. (1973), *The Teachings Essential for Rebirth: A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Sophia University Press, Tōkyō.  
BENN C. D. (2004), *Daoist Ordinations and Zhai Rituals in Medieval China*, in L. Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, vol. 1, Brill, Boston-Leiden, pp. 309-39.  
BIANCHI E. (2009), *Sacre fonti sui monti taoisti: il caso del Taishan*, in G. G. Filippi (a cura di), *I fiumi sacri*, Cafoscarina, Venezia, pp. 47-67.  
ID. (in corso di stampa), *Le costellazioni dell'Orsa e il loro ruolo nella letteratura canonica e nel rituale taoista*, in M. Marchetto (a cura di), *L'Uomo e le Stelle: miti astrali e cosmogonici*, Il cerchio, Rimini.  
BLACKER C. (1975), *The Catalpa Bow, A Study of Shamanistic Practices in Japan*, George Allen and Unwin Ltd., London.  
BODEWITZ H. W. (1999a), *Pits, Pitfalls and the Underworld in the Veda*, in "Indo-Iranian Journal", 42, pp. 211-26.  
ID. (1999b), *Yonder World in the Atharvaveda*, in "Indo-Iranian Journal", 42, pp. 107-20.

BIBLIOGRAFIA

- ID. (2002), *The Dark and Deep Underworld in the Veda*, in “Journal of the American Oriental Society”, 122, 2, pp. 213-23.
- ID. (2006), *Vedic aghám: Evil or Sin, Distress or Death?*, in “Indo-Iranian Journal”, 49, pp. 105-25.
- BOKENKAMP S. R. (1989), *Death and Ascent in Ling-pao Taoism*, in “Taoist Resources”, 1, 2, pp. 1-20.
- ID. (1997), *Early Daoist Scriptures. With a Contribution by Peter Nickerson*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- ID. (2007), *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*, University of California Press, Berkeley.
- BOLTZ J. B. (1983), *Opening the Gates of Purgatory. A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls*, in M. Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, pp. 488-510.
- BONAZZI B. (1997), *La geografia degli inferi nelle fonti pre-Han e Han*, in P. Corradini (a cura di), *Conoscenza e interpretazione della civiltà cinese*, Cafoscarina, Venezia, pp. 315-37.
- BRAARVIG J. (2009), *The Buddhist Hell: An Early Instance of the Idea?*, in “Numen”, 56, 2-3, pp. 254-81.
- BRASHIER K. E. (1996), *Han Thanatology and the Division of Souls*, in “Early China”, 21, pp. 125-58.
- BREKKE T. (1998), *Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions*, in “Numen”, 45, 3, pp. 287-320.
- BROWN W. N. (1941), *The Rigvedic Equivalent for Hell*, in “Journal of the American Oriental Society”, 61, 2, pp. 76-80.
- BUTZENBERGER K. (1996), *Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny After Death*, in “Berliner Indologische Studien”, 9, pp. 55-118.
- CAMPANY R. F. (1995), *To Hell and Back: Death, Near-Death and Other Worldly Journeys in Early Medieval China*, in J. J. Collins, M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Wordly Journeys*, State University of New York Press, Albany (NY), pp. 343-60.
- CEDZICH A. (1993), *Ghost and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy*, in “Taoist Resources”, 4, 2, pp. 23-35.
- CHAVANNES E. (2004), *Le Tai Shan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Phé-nix, Ivry, II ed. (I ed. Ernest Leroux, Paris 1910).
- CHEN KENNETH (1968), *Filial Piety in Chinese Buddhism*, in “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 28, pp. 81-97.
- CHENIVESSE S. (1996), *A Journey to the Depths of a Labyrinth-landscape: The Mount Fengdu, Taoist Holy Site and Infernal Abyss*, in A. Macdonald (ed.), *Mandala and Landscape*, D. K. Printworld Ltd., New Delhi, pp. 41-74.
- ID. (1998), *Fengdu: cité de l'abondance, cité de la male mort*, in “Cahiers d'Ex-trême-Asie”, 10, pp. 287-339.

BIBLIOGRAFIA

- COOK C. A. (2006), *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*, Brill, Leiden.
- CUEVAS B. J. (2008), *Travels in the Netherworld. Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet*, Oxford University Press, New York.
- DEEG M. (2009), *From the Iron-Wheel to Bodhisattvahood: Aśoka in Buddhist Culture and Memory*, in P. Olivelle (ed.), *Aśoka in History and Historical Memory*, Motilal Barnasidass, Delhi, pp. 109-44.
- FALKENHAUSEN L. VON (1994), *Sources of Taoism: Reflections on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China*, in "Taoist Resources", 5, 2, pp. 1-12.
- FORTE A. (2005), *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventeenth Century*, ISEAS, Kyōto (ed. accresciuta e rivista).
- FRACASSO R. (1996), *Libro dei monti e dei mari (Shanhai jing). Cosmografia e mitologia nella Cina antica*, Marsilio, Venezia.
- ID. (2009), *Huangquan: il mistero delle Sorgenti Gialle*, in G. G. Filippi (a cura di), *I fiumi sacri*, Cafoscarina, Venezia, pp. 253-61 ("Indoasiatica" 6).
- GNOLI R. (a cura di) (2001), *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Mondadori, Milano.
- ID. (a cura di) (2004), *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*, Mondadori, Milano.
- GOMBRICH R. (1997), *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Munshiram Manoharlal, Delhi.
- ID. (2001), *A Visit to Brahmā the Heron*, in "Journal of Indian Philosophy", 29, pp. 95-108.
- GONDA J. (1966), *Loka. World and Heaven in the Veda*, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam.
- GRANET M. (1987a), *La vita e la morte. Credenze e dottrine dell'antichità cinese*, in M. Granet, M. Mauss (a cura di), *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano, pp. 99-119, II ed. (I ed. 1975; ed. or. *La vie et la mort. Croyances et doctrines de l'antiquité chinoise*, in "Annuaire de l'Ecole pratique des hautes Etudes", section Sciences Religieuses, 1920-21).
- ID. (1987b), *La deposizione del bambino sul suolo. Antichi riti e ordalie mitiche*, in M. Granet, M. Mauss (a cura di), *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano, pp. 121-76, II ed. (I ed. 1975; ed. or. *Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques*, in "Revue archéologique", 11, 1922).
- ID. (1988), *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris, III ed. (I ed. *La renaissance du Livre*, Paris 1934; trad. it. *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 2004<sup>3</sup>).
- HARGETT J. M. (1988-89), *Huizong's Magic Marchmount: The Genyue Pleasure Park of Kaifeng*, in "Monumenta Serica", 38, pp. 1-48.
- HARPER D. (1994), *Resurrection in Warring States Popular Religions*, in "Taoist Resources", 5/2, pp. 13-28.
- HIRASAWA C. (2008), *The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution: A Primer of Japanese Hell Imagery and Imagination*, in "Monumenta Nipponica", 63, 1, pp. 1-50.

## BIBLIOGRAFIA

- HUANG S. S. (2001), *Summoning the Gods: Paintings of Three Officials of Heaven, Earth and Water and their Association with Daoist Ritual Performance in the Southern Song Period (1127-1279)*, in “Artibus Asiae”, 61, 1, pp. 5-52.
- ISHIDA MIZUMARO (a cura di) (1970), *Genshin*, Iwanami shoten, Tōkyō.
- JACOBSEN K. A. (2009), *Three Functions of Hell in the Hindu Traditions*, in “Numen”, 56, 2-3, pp. 385-400.
- KEIGHTLEY D. (1998), *Shamanism, Death, and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China*, in “Asiatische Studien”, 52, 3, pp. 763-828.
- ID. (2004), *The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy*, in J. Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, The Chinese University Press-Ecole française d’Extrême-Orient, Hong Kong, pp. 3-63.
- KIRFEL W. (1920), *Die Kosmographie der Inder. Nach Quellen dargestellt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bonn-Leipzig.
- KOMATSU SHIGEMI (a cura di) (1977), *Nihon emaki taisei*, Chūō kōronsha, Tōkyō.
- LAGERWEY J. (1987), *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, Macmillan, New York.
- LAGERWEY J., KALINOWSKI M. (eds.) (2009), *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, Brill, Leiden.
- LAI CHI-TIM (2002), *The “Demon Statutes of Nüqing” and the Problem of the Bureaucratization of the Netherworld in Early Heavenly Master Taoism*, in “T’oung Pao”, 88, 4-5, pp. 251-81.
- LAW B. C., BARUA B. M. (1973), *Heaven and Hell in Buddhist Perspective*, Bharatiya Pub. House, Varanasi.
- LAZZERONI R. (1975), *Cultura vedica e cultura indoeuropea: la formula “visto e non visto”*, in “Studi e Saggi Linguistici”, 15, pp. 20-35.
- LE BLANC C., MATHIEU R. (éds.) (2003), *Philosophes taoïstes. II: Huainan Zi*, Galimard, Paris.
- LÉVI S. (1911), *Mahayanasutralamkara. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogachara*, Honoré Champion, Paris (rist. Rinsen Book Co., Kyōto 1983).
- LI SHUHUAN (2006), *Taiwan de diyu si fa shen: Qing zhongye yilai shiwang yinyang yu yulichao*, Lantai, Taipei.
- LIU HUI (1994), *Taishan zongjiao yanjiu*, Wenwu chubanshe, Beijing.
- MALAMOUD C. (1994), *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell’India antica*, Adelphi, Milano.
- ID. (2002), *Le Jumeau solaire*, Seuil, Paris 2002.
- MANIERI A. (2010), *Cromonimi nel giapponese arcaico: la questione del ki 黄*, in A. Maurizi (a cura di), *Atti del xxxiii Convegno di studi sul Giappone, Milano, 24-26 settembre 2009*, Tipografia Arti Grafiche Turati, Milano, pp. 229-44.
- MARUYAMA AKINORI (1982), *Nihon ryōiki ni okeru meikai setsuwa*, in Nihon ryōiki kenkyūkai (a cura di), *Nihon ryōiki no sekai*, Miyai shoten, Tōkyō.
- MARUYAMA HIROSHI (1995), *The Historical Traditions of Contemporary Taoist Ritual*, in “Acta Asiatica”, 68, pp. 84-104.

BIBLIOGRAFIA

- MATHIEU R. (1989), *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Gallimard, Paris.
- MATSUNAGA D., MATSUNAGA A. (1971), *The Buddhist Concept of Hell*, Philosophical Library, New York.
- MAYRHOFER M. (1963), *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- MICHAELS A. (1997), *Gift and Return Gift, Greeting and Return Greeting in India. On a Consequential Footnote by Marcel Mauss*, in “Numen”, 44, 3, pp. 242-69.
- MIGLIORE M. C. (2009), *Jigoku no imēji. Nihon ryōiki to Dante no Shinkyoku*, in “Gaikokugogaku kenkyū”, 10, pp. 145-56.
- ID. (a cura di) (2010a), *Nihon ryōiki. Cronache soprannaturali e straordinarie del Giappone*, Carocci, Roma.
- ID. (2010b), *Un caso di mistificazione storiografica: Kōken-Shōtoku tennō*, in L. Bienati, M. Mastrangelo (a cura di), *Un'isola in levante. Saggi sul Giappone in onore di Adriana Boscaro*, Scriptaweb, Napoli, pp. 135-46.
- MOLLIER C. (1997), *La méthode de l'empereur du nord du Mont Fengdu: une tradition exorciste dans le Taoïsme médiéval*, in “T'oung Pao”, 83, 4-5, pp. 329-85.
- ID. (2008), *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- NAGAFUJI YASUSHI (1996), *Nihon ryōiki no shinkenkyū*, Shintensha, Tōkyō.
- NICKERSON P. (1996), *Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China*, Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.
- NORMAN K. R. (1975), *Aśoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of Aśoka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction*, in “Journal of the Royal Asiatic Society”, 1, pp. 16-24.
- OLIVELLE P. (ed.) (2009), *Aśoka in History and Historical Memory*, Motilal Barnasidass, Delhi.
- ŌSUMI KAZUO (1990), *Buddhism in the Kamakura Period*, in Kozo Yamamura (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 544-82.
- PAOLILLO M. (2005), *La capitale e le tenebre. Aspetti del simbolismo spaziale nell'origine e nello sviluppo urbano di Pechino*, in M. Scarpari, T. Lippiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Cafoscarina, Venezia, pp. 875-86.
- ID. (2009), *Fiumi, “venature” e stelle: geografia sacra e fengshui nella tradizione cinese*, in G. G. Filippi (a cura di), *I fiumi sacri*, Cafoscarina, Venezia, pp. 355-76 (“Indoasiatica” 6).
- PREGADIO F. (ed.) (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, Routledge, London-New York.
- PUGLIESE CARRATELLI G. (a cura di) (2003), *Gli editti di Aśoka*, Adelphi, Milano.
- REISCHAUER A. K. (1930), *Genshin's Ojo Yoshu: Collected Essays on Birth into Paradise*, in “Transactions of the Asiatic Society of Japan”, 7, pp. 27-46.

BIBLIOGRAFIA

- ROBINET I. (1984), *La révélation du Shangqing dans l'histoire du Taoïsme*, 2 voll., Ecole française d'Extrême-Orient, Paris.
- SANTARCANGELI P. (1967), *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Vallecchi, Firenze.
- SASO M. (a cura di) (1975), *Zhuang Lin Xudaozang*, Chengwen chubanshe, Taibei.
- ID. (1979), *Il Taoismo religioso esoterico secondo gli insegnamenti del Maestro Chuang*, Ubaldini, Roma (ed. or. *The Teachings of Taoist Master Chuang*, Yale University Press, New York 1978).
- SCHNEIDER U. (1978), *Die Grossen Felsen-Edikte Ashokas*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHIPPER K. (éd.) (1975), *Concordance du Tao-tsang: Titres des ouvrages*, Ecole française d'Extrême-Orient, Paris.
- SCHIPPER K., VERELLEN F. (eds.) (2004), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, 3 voll., University of Chicago Press, Chicago-London.
- SEIDEL A. (1987), *Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs*, in Aki-zuki Kan'ei (a cura di), *Dōkyō to Shūkyō Bunka*, Hirakawa, Tōkyō, pp. 21-57.
- SIEFFERT R. (1961), *De quelque représentations du jugement des morts chez les japonais*, in *Le jugement des morts. Egypte ancienne, Assour, Babylone, Israël, Iran, Islam, Inde, Chine, Japon*, Seuil, Paris, pp. 255-85.
- SKAR L. (2004), *Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times*, in L. Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, vol. 1, Brill, Boston-Leiden.
- SQUARCINI F. (2011), *Punishing in Public. Imposing Moral Self-Dominance in Normative Sanskrit Sources*, in S. E. Lindquist (ed.), *Religion and Identity in South Asia and Beyond. Essays in Honor of Patrick Olivelle*, Anthem, London-Delhi, pp. 165-82.
- SQUARCINI F., CUNEO D. (a cura di) (2010), *Il trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino.
- STEIN R. (1979), *Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries*, in H. Welch, A. Seidel (eds.), *Facets of Taoism*, Yale University Press, New Haven, pp. 53-81.
- ID. (1987), *Il mondo in piccolo. Giardini in miniatura e abitazioni nel pensiero religioso dell'Estremo Oriente*, il Saggiatore, Milano (ed. or. *Le monde en petit*, Flammarion, Paris 1987).
- STRICKMANN M. (1981), *Le Taoïsme du Mao Shan. Cronique d'une révélation*, Collège de France, Paris.
- STRONG J. S. (1983), *The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton University Press, Princeton.
- TEISER S. (1988), *Having Once Died and then Returned to Life. Representations of Hell in Medieval China*, in "Harvard Journal of Asiatic Studies", 48, 2, pp. 433-64.
- ID. (1993), *The Growth of Purgatory*, in P. Buckley Ebrey, P. N. Gregory (eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 115-45.



## BIBLIOGRAFIA

- ID. (1994), *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- ID. (1996), *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton University Press, Princeton.
- UNEBE TOSHIYA (2011), “Apūrva”, “Devatā”, and “Svarga”: Arguments on Words Denoting Imperceptible Objects, in “Journal of Indian Philosophy”, 39, 4-5, pp. 535-52.
- VERELLEN F. (1995), *The Beyond Within: Grotto-heavens (dongtian) in Taoist Ritual and Cosmology*, in “Cahiers d’Extrême-Asie”, 8, pp. 265-90.
- VILLANI P. (a cura di) (2006), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Marsilio, Venezia.
- ID. (2009), *Acque ocre. Alcune attestazioni del composto 黄泉 in Cina e in Giappone*, in C. Negri, G. Tamburello (a cura di), *L’acqua non è mai la stessa. Le acque nella tradizione culturale dell’Asia*, Olschki, Firenze, pp. 137-45.
- WANG TAO (1996), *Colour Terms in Shang Oracle Bone Inscriptions*, in “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, 59, 1, pp. 63-101.
- XIAO DENG FU (1996), *Dao Fo shiwang diyu shuo*, Xinwenfeng, Taipei.
- ID. (2006), *Daojiao diyu jiaozhu: Taiyi jiuku tianzun*, Xinwenfeng, Taipei.
- YÜ YING-SHIH (1987), *O Soul, Come Back! A Study in The Changing Conceptions of The Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China*, in “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 47, 2, pp. 363-95.
- YUAN KE (a cura di) (1985), *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian*, Shanghai cishu chubanshe, Shanghai.
- ZIMMERMANN M. (2008), *On Power and Punishment: Buddhism and Statecraft in Ancient India*, in “Homo Oeconomicus”, 25, 2, pp. 225-44.
- ZÜRCHER E. (1980), *Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence*, in “T’oung Pao”, 66, pp. 84-147.
- ID. (2007), *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (1959), Brill, Leiden, III ed.

## II. Medio Oriente ed Europa

### A. Fonti

#### 1. Mazdeismo

##### *Ardā Wīrāz-nāmag*

- BARTHÉLÉMY M. A. (trad.) (1887), *Artâ Vîrâf-Nâmak ou le Livre d’Ardâ Vîrâf*, Leroux, Paris.
- GIGNOUX PH. (éd.) (1984), *Le livre d’Ardâ Vîrâz*, Editions Recherche sur les Civilisations, Paris.
- HAUG M., WEST E. W. (trad.) (1872), *The Book of Arda Viraf*, Government Central Book Depot, Bombay-Trübner & Co., London.

BIBLIOGRAFIA

POPE J. A. (trad.) (1816), *The Ardai Viraf Nameh or the Revelations of Ardai Viraf*, Black, Parbury and Allen, London.

VAHMAN F. (ed. and trad.) (1986), *Ardā Wīrāz Nāmag: The Iranian Divine Com-media*, Scandinavian Institute of Asian Studies, London-Malmö.

*Bundahišn*

ANKLESARIA B. T. (trad.) (1956), *Zand-Akasih. Iranian or Greater Bundahishn*, Rahnumae Mazdayasnan Sabha, Bombay.

PAKZAD F. (hrsg.) (1384/2005), *Bundahišn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, Bd. I, Centre for Great Islamic Encyclopaedia, Tehran.

WEST E. W. (1880), *Pahlavi Texts*, Part I (*The Bundahis, Selections of Zād-sparam, Bahman Yast, Shāyast lā shāyast*), University Press, Oxford.

*Dādestān ī dēnīg*

JAAFARI-DAHAGHI M. (éd.) (1998), *Dādestān ī dēnīg*, Part I, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris.

*Dādestān ī mēnōg ī xrad*

ANKLESARIA T. D. (1913), *Dānāk-u Mainyō-i Khard*, The Fort Printing Press, Bombay.

BAUSANI A. (1957), *Testi religiosi zoroastriani*, Edizioni Paoline, Milano, pp. 73-178.

TAFAZZOLI A. (= Tafaḏḏoli) (1364/1985-86), *Minu-ye herad*, Entešarāt-e Tus, Tehran, II ed. (I ed. Bonyād-e farhang-e Irān, Tehran, 1354/1975-76).

WEST E. W. (1871), *The Book of the Mainyō-i-Khard*, Kessinger Publishing, Stuttgart-London.

*Dēnkard*

ID. (1892), *Pahlavi Texts*, Part IV (*Contents of the Nasks: Dīnkard VIII-IX, Details of the Nasks from Other Sources*), University Press, Oxford.

*Gāthā*

MILLS L. H. (trad.) (1887), *The Zend-Avesta*, University Press, Oxford, pp. 1-194.

*Šad dar-e Bondaheš*

DHABHAR B. N. (ed.) (1909), *Saddar Naṣr and Saddar Bundeheš*, British India Press-Byculla, Bombay.

*Šāyest nē šāyest*

TAVADIA J. T. (ed.) (1930), *Šāyast-nē-šāyast*, Friederichsen, De Gruyter & Co., Hamburg.



## BIBLIOGRAFIA

### *Škand-gumānīg wizār*

DE MENASCE P. J. (éd.) (1945), *Škand-gumānīk wičār*, Librairie de l'Université, Fribourg en Suisse.

### *Widēwdād*

ANKLESARIA B. T. (ed.) (1949), *Pahlavi Vendidād*, K. R. Cama Oriental Institute, Bombay.

### *Wizīdagīhā ī Zādspram*

GIGNOUX PH., TAFAZZOLI A. (éds.) (1993), *Anthologie de Zādspram*, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris.

## 2. Ebraismo

*Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischler Abhandlungen aus den altern jüdischen Literatur*, a cura di A. Jellinek, Leipzig 1853 (rist. Jerusalem 1938).

(*La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1974.

RAVENNA A., PIATTELLI E. (a cura di) (1990), *Cabbala ebraica. I sette santuari*, TEA, Milano.

GENAZZANO ELIYYA HAYYIM BEN BINYAMIN DA (2002), *La lettera preziosa ('Iggeret Hamudot)*, a cura di F. Lelli, Giuntina, Firenze.

(*The Soncino Talmud*, Brooklyn (NY) 1973.

## 3. Cristianesimo

### *Patristica*

SANT'AGOSTINO (1978-91), *La città di Dio*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, 3 voll., introduzione di A. Trapè, R. Russel, S. Cotta, trad. di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma.

ID. (1968), *Commento al vangelo e alla prima epistola di Giovanni*, 2 voll., testo latino dell'edizione maurina, introduzione a cura di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, indici di Fr. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma.

ID. (1976), *Dialoghi*, vol. II, *La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro*, introduzione generale di A. Trapè, introduzioni, traduzioni e note a cura di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma.

ID. (1995), *La vera religione*, vol. II, *Ottantatré questioni diverse, Le diverse questioni a Simpliciano, Le otto questioni di Dulcizio, Manuale sulla fede, spe-*

BIBLIOGRAFIA

- ranza e carità, *Il potere divinatorio dei demoni, La fede e le opere*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum* e con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, introduzioni particolari, traduzioni e note di G. Ceriotti, L. Alici, A. Pieretti, indici di L. Alici, Fr. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma.
- IRÉNÉE DE LYON (1965-82), *Contre les hérésies*, 10 voll., édition critique par A. Rousseau, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris.
- IUSTINUS MARTYR (2005), *Apologiae pro Christianis*, edited by M. Marcovich, Patristische Texte und Studien, de Gruyter, Berlin-New York.
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Opera omnia quae exstant*, Patrologiae Graecae tomi 61-62.
- MINUCIUS FELIX (1982), *Octavius*, edidit B. Kytzler, B. G. Teubner, Leipzig.
- MORALDI L. (a cura di) (1971), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 voll., UTET, Torino.
- ORIGÈNE (1978-80), *Traité des principes*, 4 voll., introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel, M. Simonetti, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris.
- PRUDENCE (1972), *Cathemerinon liber (Livre d'heures)*, texte établi e traduit par M. Lavarenne, Les Belles Lettres, Paris.
- PSEUDO-CYPRIANUS (1871), *De laude martyrii*, in G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, vol. III/3, *Opera spuria*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae.
- SACCHI P. (a cura di) (1981), *Apocrifi dell' Antico Testamento*, 2 voll., UTET, Torino.
- SOZOMÈNE (1983-2008), *Histoire ecclésiastique*, 4 voll., texte grec de l'édition J. Bidez, introduction par B. Grillet, G. Sabbah, traduction par A.-J. Festugière, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris.
- TERTULLIANO (1986), *L'eleganza delle donne (De cultu feminarum)*, a cura di S. Isetta, Biblioteca Patristica, Nardini, Firenze.

*Bisanzio*

- COSTANTINO ACROPOLITA (1991), *Epistole*, a cura di R. Romano, M. D'Auria, Napoli.
- NILUS ARCHIEPISCOPUS THESSALONICENSIS (1608), *De primatu papae Romani lib. duo*, Typis Wecheliani, apud Claudium Marnium & heredes Ioannis Aubrii, Hanouiae.
- RYDÉN L. (ed.) (1995), *The Life of St. Andrew the Fool*, Studia Byzantina Upsaliensia, Uppsala.

*Timarion*

- ROMANO R. (a cura di) (1999), *La Satira bizantina dei secoli XI-XV*, UTET, Torino, pp. 99-175.

## Irlanda

- DIMOCK J. F. (ed.) (1867), *Giraldus Cambrensis. Topographia hibernica, et Expugnatio hibernica*, vol. v, Longmans, London.
- MEYER K. (ed.) (1892), *Aislinge Meic Conglinne. The Vision of MacConglinne*, Nutt, London.

## Visione di Tugdalo

- CORAZZINI F. (a cura di) (1872), *Visione di Tugdalo*, Romagnoli, Bologna.
- MEARNS R. (ed.) (1984), *The Vision of Tundale, Edited from BL MS Cotton Caligula A II*, Winter, Heidelberg.
- SCHADE O. (ed.) (1869), *Visio Tnugdali*, Libreria Orphanotropei, Halle.
- STEVENSON T. G. (ed.) (1843), *The Visions of Tundale*, Antiquarium, Edinburgh.

## 4. Islam

- ‘ABD AL-RAZZĀQ AL-ŞAN‘ĀNĪ (1970), *al-Muṣannaḡ*, ed. H. R. al-A‘zamī, al-Majlis al-‘ilmī, Johannesburg-Karachi-Gujarat.
- ABŪ NU‘AYM AL-ISBAHĀNĪ (1932-38), *Ḥilyat al-awliyā’*, Maktabat al-Khānjī, Cairo.
- ‘AYNĪ (s.d.), *‘Umdat al-qārī sharḡ Ṣaḥīḡ al-Bukhārī*, Dār Iḥyā’ al-turāth al-‘arabī, Beirut.
- BUKHĀRĪ (1413/1993), *Ṣaḥīḡ*, al-Markaz al-a‘lā li-l-shu‘ūn al-islāmiyya, Cairo.
- Il Corano* (1956), introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Sansoni, Firenze.
- GHAZZĀLĪ (1974), *Kitāb al-Durra al-fākhira fī kashf ‘ulūm al-ākhirā (La Perle Précieuse)* (1878), ed. and trad. by L. Gautier, Oriental Press, Amsterdam.
- IBN ‘ARABĪ (1966), *Fuṣūṣ al-ḡikam*, ed. Abū l-‘Alā ‘Afīfī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Beirut.
- ID. (s.d.), *al-Futūḡāt al-makkiyya*, Dār al-Şādir, Beirut.
- IBN FŪRAK (1987), *Muḡarrad maqālāt al-Aş‘arī (Exposé de la doctrine d’al-Aş‘arī)*, ed. D. Gimaret, Dar el-Machreq, Beirut.
- IBN AL-JAWZĪ (1971), *Kitāb al-quṣṣās wa’l-mudhakkirīn*, ed. Merlin L. Swartz, Dar al-Mashreq, Beirut.
- IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA (1420/1999), *Shifā’ al-‘alīl fī masā’il al-qaḡā’ wa al-qaḡā’ wa al-ḡikma wa al-ta’līl*, ed. ‘Umar ibn Sulaymān al-Ḥafayān, Maktabat al-‘Abīkān, Riyāḡ.
- IBN RAJAB (1988), *al-Takhwīf min al-nār wa al-ta’rīf bi-ḡāl dār al-bawār*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut.
- ISACCO DI NINIVE (1990), *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a cura di P. Bettolo, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC).
- KISĀ’Ī (1922), *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, ed. I. Eisenberg, Brill, Leiden.
- MA‘ARRĪ, ABŪ L-‘ALĀ (2011), *L’epistola del perdono*, a cura di M. Diez, Einaudi, Torino.

BIBLIOGRAFIA

- MUNĀWĪ (1391 H.), *Fayḍ al-qadīr sharḥ ‘alā al-Jāmi‘ al-ṣaghīr*, Dār al-ma‘rifa, Beirut.
- MUSLIM (1334/1940), *Ṣaḥīḥ*, Maṭbū‘āt Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ, Cairo.
- NĀBULUSĪ, ‘ABD AL-GHANĪ (1304 H.), *Sharḥ jawāhir al-nuṣūṣ fī ḥall kalimāt al-fuṣūṣ*, Istanbul.
- NASAFĪ (1993), *Tabṣīrat al-adilla*, ed. Claude Salamé, Institut Français d’Etudes Arabes, Damas.
- QURTUBĪ (1400/1980), *al-Tadhkira fī aḥwāl al-mawtā wa umūr al-ākhirā*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, Cairo.
- ID. (s.d.), *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, Dār al-sha‘b, Cairo.
- RĀZĪ, FAKHR AL-DĪN (1421/2000), *al-Tafsīr al-kabīr*, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Beirut.
- RICCOLDO DI MONTE DI CROCE (2005), *Libro della peregrinazione*, a cura di D. Cappi, Marietti, Genova-Milano.
- SACCONE C. (a cura di) (1997), *Il Libro della scala di Maometto*, trad. it. di R. Rossi Testa, SE, Milano.
- SHA‘RĀNĪ, ‘ABD AL-WAHHĀB (1419/1998), *al-Yawāqīt wa l-jawāhir fī bayān ‘aqā’id al-akābir*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut.
- SUYŪṬĪ (1993), *al-Durr al-manthūr fī ‘l-tafsīr bi-l-ma‘thūr*, Dār al-Fikr, Beirut.
- ID. (1417/1996), *Sharḥ al-ṣudūr bi-sharḥ ḥāl al-mawtā wa l-qubūr*, ed. ‘Abd al-Majīd Ṭu‘ma Ḥalabī, Dār al-ma‘rifa, Beirut.
- ṬABARĪ (1405 H.), *Jāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*, Dār al-Fikr, Beirut.
- ID. (s.d.), *Tārīkh al-rusul wa‘l-mulūk*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut.
- WOLFF M. (1872), *Muhammedanische Eschatologie nach der leipziger und dresdener Handschrift (Kitāb aḥwāl al-qiyāma)*, Commissionverlag von F. A. Brockhaus, Leipzig.
- ZAMAKHSHARĪ (s.d.), *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl*, a cura di ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Dār iḥyā’ al-turāth al-‘arabī, Beirut.
- ZILIO-GRANDI I. (a cura di) (2010), *Il viaggio notturno e l’ascensione del Profeta nel racconto di Ibn ‘Abbās*, Einaudi, Torino.

B. Studi

- ABRAHAMOV B. (2002), *The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology*, in “Der Islam”, 79, pp. 87-102.
- AGAMBEN G. (1996), *Categorie italiane. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia.
- ALVARADO S. (1997), *Otro apócrifo eslavo de contenido escatológico, la “Visión de San Pablo” y su relación con la tradición islámica*, in “Anaquel de Estudios Árabes”, 8, pp. 11-40.
- ANCONA G. (1990), *Il significato escatologico cristiano della morte*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma.
- ID. (2003), *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia.
- ANDRAE T. (1955), *Les origines de l’Islam et le Christianisme*, trad. de l’allemand par J. Roche, Maisonneuve, Paris.

BIBLIOGRAFIA

- ASÍN PALACIOS M. (1997), *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Nuova Pratiche Editrice, Milano.
- AUER J., RATZINGER J. (1979), *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi.
- BARSTAD H. M. (1999), *She'ol*, in K. Van der Toorn et al. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden, pp. 768-70.
- BASCHET J. (1993), *Les Justices de l'Au-delà. Les représentations de l'Enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Ecole française de Rome, Rome.
- BAUCKHAM R. (1998), *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Brill, Leiden.
- BAUM P. F. (1923), *Juda's Sunday Rest*, in "The Modern Language Review", 18, 2, pp. 168-82.
- BAUN J. R. (2009), *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BAUSANI A. (1959), *Persia religiosa: da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, il Saggiatore, Milano.
- BAYLES PATON L. (1910), *The Hebrew Idea of the Future Life*, in "The Biblical World", 35, pp. 159-71.
- BENDER A. P. (1894), *Beliefs, Rites and Customs of the Jews Connected with Death, Burial and Mourning*, in "The Jewish Quarterly Review", 6, pp. 317-47, pp. 664-71.
- ID. (1895), *Beliefs, Rites and Customs of the Jews Connected with Death, Burial and Mourning*, in "The Jewish Quarterly Review", 7, pp. 101-18, pp. 259-69.
- BENOZZO F. (2004), *Landscape Perception in Early Celtic Literature*, Celtic Studies Publications, Aberystwyth.
- BIANCHI U. (1986), *L'anima in Origene e la questione della metempsychosis*, in "Augustinianum", 26, pp. 33-50.
- ID. (1987), *Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis*, in L. Lies (hrsg.), *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress*, Innsbrück 2-6 september 1985, Tyrolia, Innsbrück-Wien, pp. 270-81.
- BOWKER J. W. (1966), *Intercession in the Qur'ān and the Jewish Tradition*, in "Journal of Semitic Studies", 11, pp. 69-84.
- BOYCE M. (1968), *Middle Persian Literature*, in *Handbuch der Orientalistik*, Band VIII-2, E. J. Brill, Leiden-Köln.
- ID. (ed. and trad.) (1990), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, The University of Chicago Press, Chicago, II ed. (I ed. Manchester University Press, Manchester 1984).
- BRAGA G., PIRONE B., SCARCIA AMORETTI B. (2002), *Note e osservazioni in margine a due manoscritti Cassinesi (Cass. 4 e 19)*, in L. Gatto, P. Supino Martini (a cura di), *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, vol. I, All'Insegna del Giglio, s.l., pp. 57-83.
- BUSSE H. (1991), *Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 14, pp. 1-40.

BIBLIOGRAFIA

- BYNUM C. W. (1995), *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York.
- CAMPORESI P. (2000), *Il paese della fame*, Garzanti, Milano.
- Catechismo della chiesa cattolica* (1999), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, II ed.
- CAVE R. C., COULSON H. H. (1965), *A Source Book for Medieval Economic History*, Biblo, New York.
- CERETI C. G. (2001), *La letteratura pahlavi*, Mimesis, Milano.
- CERULLI E. (1949), *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- CHIALÀ S. (2000), *Discese agli inferi*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI).
- ID. (2002), *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Olschki, Firenze.
- ID. (a cura di) (2009a), *I detti islamici di Gesù*, trad. it. di I. De Francesco, Mondadori, Milano.
- ID. (2009b), *Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive*, in "Adamantius", 15, pp. 73-84.
- CHITTICK W. C. (1988), *Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology*, in "The Muslim World", 78, pp. 51-82.
- CICCARESE M. P. (1987), *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Nardini, Firenze.
- CLIFFORD R. J. (1990), *Phoenician Religion*, in "Bulletin of the American Schools of Oriental Research", 279, pp. 55-64.
- COLBY F. S. (2008), *Narrating Muḥammad's Night Journey. Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, State University of New York Press, Albany.
- COMERRO V. (2001), *La nouvelle alliance dans la sourate "al-Mā'ida"*, in "Arabica" 48, 3, pp. 285-314.
- COPELAND K. B. (2003), *Sinners and Post-Mortem "Baptism" in the Acherusian Lake*, in J. N. Bremmer, I. Czachesz (eds.), *The Apocalypse of Peter*, Peeters, Leuven, pp. 91-107.
- CORBIN H., *Terre Céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes*, in "Eranos Jahrbuch", 22, 1953, pp. 97-194.
- COULIANO I. P. (1989), *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, Laterza, Roma-Bari.
- CRISTOFORETTI S. (2005), *Il sizdah bedar e il "pesce d'aprile"*, in M. Bernardini, N. L. Tornesello (a cura di), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, vol. 1, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Napoli, pp. 321-34.
- ID. (2007), *Sott'acqua e sotto terra: un "Posidone iranico"*, in G. Revelli (a cura di), *Da Ulisse a... Il viaggio negli abissi marini tra immaginazione e realtà*, ETS, Pisa, pp. 141-8.
- CRONE P. (2006), *Abū Sa'īd al-Ḥaḍrī and the Punishment of Unbelievers*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 31, pp. 92-106.

## BIBLIOGRAFIA

- CROUZEL H. (1978), *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in "Gregorianum", 59, pp. 291-331.
- DAKAKE M. M. (2007), *The Charismatic Community. Shi'ite Identity in Early Islam*, State University of New York Press, Albany.
- DALEY B. E. (1991), *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DANIÉLOU J. (1973), *Metempsychosis in Gregory of Nissa*, in D. Neiman, M. Schatkin (eds.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G. V. Florovsky (Orientalia Christiana Periodica 195)*, PIO, Roma, pp. 227-43.
- DE LA PEÑA R. (1981), *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, trad. it. di E. Lasagna, Borla, Roma.
- DIEKAMPF F. (1899), *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster.
- DI NOLA A. M. (1987), *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni*, Newton Compton, Roma.
- DRÄSEKE J. (1912), *Byzantinische Hadesfahrten*, in "Neue Jahrb. f. d. klass. Altertumsw.", 29, pp. 343-66.
- DUEWEL K. (1994), *Die Visio Tundali. Bearbeitungstendenzen und Wirkungsabsichten volkssprachiger Fassungen im 12. und 13. Jahrhundert*, in H. Keller, N. Staubach (eds.), *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift fuer Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin, pp. 529-45.
- EASTING R. (1986), *Purgatory and the Earthly Paradise in the Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, in "Cîteaux", 37, pp. 23-48.
- ID. (1997), *Send Thine Heart into Purgatory: Visionaries of the Other World*, in H. Cooper, S. L. Mapstone (eds.), *The Long Fifteenth Century. Essays for Douglas Gray*, Oxford University Press, Oxford, pp. 186-203.
- EDWARDS G. R. (1985), *Purgatory: Birth or Evolution?*, in "Journal of Ecclesiastical History", 36, pp. 634-46.
- EKLUND R. (1941), *Life between Death and Resurrection According to Islam*, Almqvist, Uppsala.
- EMERSON J. S. (2000), *Harmony, Hierarchy, and the Senses in the Vision of Tundal*, in J. S. Emerson, H. Feiss (eds.), *Imagining Heaven in the Middle Ages: A Book of Essays*, Garland, New York, pp. 3-46.
- FORESTER T. (ed.) (2000), *The Topography of Ireland*, Cambridge Ontario ([http://www.yorku.ca/inpar/topography\\_ireland.pdf](http://www.yorku.ca/inpar/topography_ireland.pdf)).
- GABRIELI F., SCERRATO U. (1979), *Gli arabi in Italia*, Scheiwiller, Milano.
- GARDINER E. (1980), *The Translation into Middle English of the Vision of Tundale*, in "Manuscripta", 24, pp. 14-9.
- ID. (1982), *A Solution to the Problem of Dating in the Vision of Tundale*, in "Medium Aevum", 51, pp. 86-90.



BIBLIOGRAFIA

- GASTER M. (1893), *Hebrew Visions of Hell and Paradise*, in “Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland”, 2, pp. 571-611 (= Id., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, vol. I, London 1925-28, pp. 124-64).
- GAWLIKOWSKI M. (2007), *The Mithraeum at Hawarte and Its Paintings*, in “Journal of Roman Archaeology”, 20, pp. 337-61.
- GEERARD M. (1992), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols, Turnhout.
- GIGNOUX PH. (2003), *Hell i. in Zoroastrianism*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. XII/2, Columbia University, New York, pp. 154-6 (<http://www.iranicaonline.org/articles/hell-i>).
- GILLIOT C. (1996), *Coran 17, “Isrā”*, 1 dans la recherche occidentale. *De la critique des traditions au Coran comme texte*, in M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d’Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain-Paris, pp. 1-26.
- GIMARET D. (1997), *Dieu à l’image de l’homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leurs interprétation par les théologiens*, Cerf, Paris.
- GNUSE R. (1993), *The Temple Experience of Jaddus in the Antiquities of Josephus: A Report of Jewish Dream Incubation*, in “The Jewish Quarterly Review”, 83, pp. 349-68.
- GOBILLOT G. (2007), *Scrittura apocrife*, in M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, ed. it. a cura di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano, pp. 775-81.
- EAD. (2010), *Corps (“badan”), âme (“nafs”) et esprit (“rūh”) selon Ibn Qayyim al-Ġawziyyah à travers son “Kitāb al-rūh”. Entre théologie rationnelle et pensée mystique*, in C. Bori, L. Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ġawziyyah*, in “Oriente Moderno”, n.s., 90, 1, pp. 229-58.
- GRAF A. (1888), *A proposito della “Visio Pauli”*, in “Giornale storico della letteratura italiana”, 11, pp. 344-62.
- GRAHAM W. A. (1977), *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or “Ḥadīth Qudsī”*, Mouton, The Hague-Paris.
- GREEN T. H. (2007), *Women Readers in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRIFFEL F. (2000), *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālī’s Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Brill, Leiden.
- GRIL D. (1978), *Le personnage coranique de Pharaon d’après l’interprétation d’Ibn ‘Arabī*, in “Annales Islamologiques”, 14, pp. 37-57.
- GUTHE H. (1903), *Kurzes Bibel-Wörterbuch*, Tübingen-Leipzig.
- HALEVI L. (2007), *Rites for the Dead. Funerals and the Afterlife in Early Islam*, The American University in Cairo Press, Cairo.
- HAMZA F. (2002), *To Hell and Back: A Study of the Concepts of Hell and Intercession in Early Islam*, Ph.D. diss., Oxford University Press, Oxford.



## BIBLIOGRAFIA

- HAUPT P., BURKITT F. C. (1918), *The Tophet Gate*, in “Journal of Biblical Literature”, 37, pp. 232-4.
- HINTZE A. (2000), *Frašō.kərəti*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. X/2, Columbia University Press, New York, pp. 190-2.
- HOOVER J. (2009), *Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafī Deliberations on the Duration of Hell-Fire*, in “The Muslim World”, 99, pp. 181-201.
- HOUTSMA M. TH., WATT W. M. (1960), ‘*Abd al-Rahmān b. ‘Awf*, in *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Brill, Leiden, p. 84.
- HUTTER M. (1999), *Abaddon*, in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden, p. 1.
- IDEL M. (1996), *Cabbalà: nuove prospettive*, Giuntina, Firenze.
- ID. (in corso di stampa), *Dall'Italia a 'Aškenaz e ritorno: la circolazione di alcuni temi ebraici in età medievale*, in F. Lelli (a cura di), *Gli ebrei nel Salento (IX-XVI secolo)*.
- JACKSON A. V. W. (1930), *A Sketch of the Manichaeon Doctrine concerning the Future Life*, in “Journal of the American Oriental Society”, 50, pp. 177-98.
- JAMES M. R. (1893), *Apocrypha Anecdota*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JEREMIAS A. (1901), *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, Hinrichs, Leipzig.
- JEREMIAS J. (1965), ἄδης, in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. it., vol. I, Paideia, Brescia, coll. 393-400.
- ID. (1966), γέεννα, in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. it., vol. II, Paideia, Brescia, coll. 375-380.
- KELLENS J. (1995), *L'âme entre le cadavre et le paradis*, in “Journal Asiatique”, 283, pp. 19-56.
- KHALIL M. H. (2007), *Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of 'Others'*, Ph.D. diss., University of Michigan.
- KOHLER K., BLAU L. (1901-06), *Gehenna*, in *Jewish Encyclopedia*, vol. VI, Funk and Wagnalls, New York, pp. 582-4 ([www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com)).
- LANGÉ C. (2008), *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LE GOFF J. (1996), *La nascita del Purgatorio*, trad. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino.
- LEGRAND D'AUSSY P.-J. B. (éd.) (1829), *Fabliaux ou contes. Fables et romans du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Jules Renouard, Paris.
- LELLI F. (2003), *La “Megilla” di Ahima‘atz ben Palti‘el da Oria e la narrazione midrašica nella letteratura ebraica*, in M. G. Profeti (a cura di), *Raccontare nel Mediterraneo*, Alinea, Firenze, pp. 31-51.
- LELOIR L. (1980), *L'apocalypse de Paul selon sa teneur arménienne*, in “Revue des Etudes Arméniennes”, 14, pp. 217-85.
- LÉVI I. (1892), *Le repos sabbatique des âmes damnées*, in “Revue des Etudes Juives”, 25, pp. 1-13.
- LORY P. (2003), *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Albin Michel, Paris.
- LÖWY S. (1958), *The Motivation of Fasting in Talmudic Literature*, in “Journal of Jewish Studies”, 9, pp. 33-4.

## BIBLIOGRAFIA

- MAGNANI A. (1996), *Il cavaliere irlandese all'Inferno*, Sellerio, Palermo.
- MANĀ'Ī 'Ā'ISHA BINT YŪSUF (2004), 'Aq̄dat fanā' al-nār bayna Ibn 'Arabī wa Ibn Taymiyya wa Ibn al-Qayyim, in "Majallat markaz buḥūth al-sunna wa al-sīra" (University of Qatar), 11, pp. 85-141 (<http://qspace.qu.edu.qa/bitstream/handle/10576/8720/090411-0003-fulltext.pdf?sequence=4>).
- MARSHALL J. C. D. (1975), *Three Problems in the Vision of Tundale*, in "Medium Aevum", 44, pp. 14-22.
- MASSIGNON L. (1922), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Geuthner, Paris.
- MERKLE S. (1895), *Die Sabbatruhe in der Hölle. Ein Beitrag zur Prudentius-Erklärung und zur Geschichte der Apocryphen*, in "Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte", 9, 4, pp. 489-506.
- Messale Romano (1993), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- MEYER K. (ed.) (1888), *The Wooing of Emer*, in "Archaeological Review", 1, pp. 68-307.
- MICHOT J. R. (1986), *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Peeters, Louvain.
- MINOIS G. (2006), *Piccola storia dell'Inferno*, II ed., trad. it., il Mulino, Bologna.
- MOAZAMI M. (2000), *Millennialism, Eschatology, and Messianic Figures in Iranian Tradition*, in "Journal of Millennial Studies", 2, pp. 1-16.
- ID. (2006), *The Dog in Zoroastrian Religion: Vidēvdād Chapter XIII*, in "Indo-Iranian Journal", 49, pp. 127-49.
- MONACI CASTAGNO A. (1996), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Nardini, Fiesole.
- ID. (2000), *Cosmo*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, pp. 96-8.
- NALLINO C. A. (1940), *Miguel Asín Palacios, "La escatología musulmana en la Divina Comedia"* [recensione], in C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, Istituto Per l'Oriente, Roma, pp. 436-53.
- NELIS J. T., LACOQUE A. (1995), *Geenna, Ben-Innom, Innom*, in R. Penna (a cura di), *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla-Città Nuova, Roma, pp. 583-4.
- NOCKE F.-J. (1997), *Escatologia*, Queriniana, Brescia.
- OGDEN D. (2001), *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton.
- OLSSON T. (1988), *The Manichaean Background of Eschatology in the Koran*, in P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies*, Lund University, Department of History of Religions, Lund, pp. 273-82.
- OWEN D. D. (1970), *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Scottish Academic Press, Edinburgh.
- PANAINO A. (2009), *The "Mental" Dimension of Evil. Psychoanalytic Remarks on the Image and Behaviour of Ahreman in the Framework of Zoroastrian Cosmology*, in P. Giampieri-Deutsch (hrsg.), *Geist, Gehirn, Verhalten. Sigmund Freud und die moderne Wissenschaften*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 143-58.

BIBLIOGRAFIA

- ID. (2010), *Sacertà delle montagne e metafisica della luce nella cosmografia iranica mazdaica*, in A. Grossato (a cura di), *La Montagna cosmica*, Edizioni Medusa, Milano.
- ID. (in corso di stampa), *The Souls of Women in the Zoroastrian Afterlife*, in “La parola del passato”, 67.
- PATAI R. (1978), *Exorcism and Xenoglossia among the Safed Kabbalists*, in “The Journal of American Folklore”, 91, pp. 823-33.
- PETERSON E. (1955), *Die “Taufe” im Acherusischen See*, in “Vigiliae Christianae”, 9, pp. 1-20.
- PICARD J. M. (1995), *Inferno, v. 73-142: The Irish Sequel*, in J. C. Barnes, C. Ó. Cuilleanáin (eds.), *Dante and the Middle Ages: Literary and Historical Essays*, Irish Academic Press, Dublin, pp. 271-86.
- PINES SH. (1987), *Gospel Quotations and Cognate Topics in ‘Abd al-Jabbār’s “Tathbīt” in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions*, in “Jerusalem Studies in Arabic and Islam”, 9, pp. 195-278.
- PRINZIVALLI E. (2000a), *Fuoco*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, pp. 177-81.
- ID. (2000b), *Resurrezione*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, pp. 401-5.
- RAMELLI I. (2007), *Note per un’indagine della mistica siro-orientale dell’VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana*, in “Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones”, 12, pp. 147-79.
- RAPISARDA C. (1947), *La rappresentazione dell’oltretomba in Prudenzio*, in “Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica”, 1, pp. 41-65.
- REININK C. J. (1999), *Origenism in Thirteenth-Century Northern Iraq*, in C. J. Reinink, A. C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syrian Christianity in Honor of Professor Han J. W. Drijvers*, Peeters, Leuven, pp. 237-52.
- REYNOLDS G. S. (2003), *A Medieval Islamic Polemics against Certain Practices and Doctrines of the East Syrian Church: Introduction, Excerpts and Commentary*, in D. Thomas (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule*, Brill, Leiden, pp. 215-30.
- RICHARD M. (1913), *Enfer*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. v, Letouzey et Ané, Paris, coll. 28-120.
- RODRÍGUEZ P. (a cura di) (1989), *Catechismo romano*, Città del Vaticano-Pamplona.
- ROIG LANZILLOTTA L. (2007), *The Coptic “Apocalypse of Paul” in Ms Or 7023*, in J. N. Bremmer, I. Czachesz (eds.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Peeters, Leuven, pp. 158-97.
- ROMAN A. (1978), *Une vision humaine des fins dernières: le “Kitāb al-Tawahhum” d’al-Muḥāsibī*, Klincksieck, Paris.
- ROMANI S. (a cura di) (1947), *Enciclopedia del cristianesimo*, Tariffi, Roma.
- SALEH Ş. (1971), *La Vie future selon le Coran*, Vrin, Paris.

## BIBLIOGRAFIA

- SCARCIA G. (1974), *La poesia persiana nell'ultimo ventennio*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- ID. (2008), *Il mito del credente perfetto nel pensiero dello sciismo šayḥī*, in P. Pisi, B. Scarcia Amoretti (a cura di), *Religione e politica. Mito, autorità, diritto*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, pp. 118-29.
- SCHEFFCZYK L. (1985), *Die Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, in "Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse", Heft 4, pp. 1-39.
- SCHMIDT B. B. (1997), *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, in "The Jewish Quarterly Review", 88, pp. 91-3.
- SHAKED SH. (1994), *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, School of Oriental and African Studies, London.
- ID. (1998), *Eschatology. 1. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence*, E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII/6, Columbia University, New York, pp. 565-9.
- SHAKI M. (1996), *Dūzak*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII/6, Columbia University, New York, pp. 613-5.
- SILVERSTEIN TH. (1932), *Dante and the "Visio Pauli"*, in "Modern Language Notes", 47, pp. 387-99.
- SMITH J. I., HADDAD Y. Y. (1981), *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, State University of New York Press, Albany.
- SOLIGNAC A. (1972), *La Genèse au sens littéral en douze livres*, Desclée De Brouwer, Paris, pp. 706-10.
- SOURDEL D. (1961), *Le jugement des morts dans l'Islam*, in *Le jugement des morts. Egypte ancienne-Assour-Babylone-Israel-Iran-Islam-Inde-Chine-Japon*, "Sources Orientales, IV", Seuil, Paris, pp. 177-205.
- TAFAZZOLI A. (1991), *Činwad puh*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. V/6, Columbia University, New York, pp. 594-5.
- TOTTOLI R. (2008a), *Muslim Eschatological Literature and Western Studies*, in "Der Islam", 83, pp. 452-77.
- ID. (2008b), *The Qur'an, Qur'anic Exegesis and Muslim Traditions: The Case of "zamharīr" (Q. 76:13) among Hell's Punishments*, in "Journal of Qur'anic Studies", 10, pp. 142-52.
- ID. (2009), *Afterlife*, in *Encyclopaedia of Islam*, III ed., Brill, Leiden, pp. 39-46.
- ID. (2010), *Tours of Hell and Punishments of Sinners in "Mi'rāj" Narratives. Use and Meaning of Eschatology in Muḥammad's Ascension*, in F. S. Colby, C. Gruber (eds.), *The Prophet Muḥammad's Ascension: New Cross-Cultural Encounters*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 11-27.
- TRAPÈ A. (1978), *S. Agostino*, in A. Di Berardino (a cura di), *Patrologia*, vol. III, *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Marietti, Casale Monferrato, pp. 423-34.

BIBLIOGRAFIA

- TRAPP E. (1992), *Byzantinische Hadesfahrten als historische Quellen*, in W. D. Lange (hrsg.), *Diesseits und Jenseitsreisen in Mittelalter. Voyages dans l'ici-bas et dans l'au-delà au Moyen Age*, Studium Universale, Bonn-Berlin, pp. 215-25.
- URVOY D. (1996), *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Flammarion, Paris.
- VAJDA G. (1959), *À propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane*, in "Studia Islamica", 11, pp. 29-38.
- VILINSKII S. G. (a cura di) (1911), *Zhitie sv. Vasiliia Novogo v russkoi literature*, Zapiski Imperatorskago Novorossiiskago Universiteta, Odessa.
- VILLANI G. (1991), *Nuova Cronica*, ed. critica a cura di G. Porta, Guanda, Parma.
- VILLARI P. (a cura di) (1865), *Antiche leggende e tradizioni*, Nistri, Pisa.
- VITALONE M. (1987), *The Persian Revāyats. A Bibliographic Reconnaissance*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- WALKER D. P. (1964), *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Routledge & Kegan Paul, London.
- WATKINS C. (1996), *Doctrine, Politics and Purgation: The Vision of Tnuthgal and the Vision of Owein at St Patrick's Purgatory*, in "Journal of Medieval History", 3, pp. 225-36.
- WEIL G. (1863), *The Bible, the Koran, and the Talmud, or Biblical Legends of the Mussulmans*, New York (<http://www.sacred-texts.com/isl/bkt/bkt07.htm>).
- WENSINCK A. J. (1927), *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Brill, Leiden.
- ID. (1932), *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Barnes & Noble, New York.
- YASSIF E. (1997), *The Hebrew Narrative Anthology in the Middle Ages*, in "Proof-texts", 17, pp. 153-75.



## Gli autori

**Ester Bianchi** è ricercatrice di Lingua e Letteratura della Cina presso l'Università di Perugia. È autrice di studi sulle religioni cinesi, indagate con le modalità della ricerca filologica, linguistica, storico-religiosa e dottrinale. Si menzionano in particolare i volumi *The Iron Statue Monastery. Tiexiangsi, a Buddhist Nunnery of Tibetan Tradition in Contemporary China*, Olschki, Firenze 2001, e *Taoismo*, Electa, Milano 2009.

**Simone Cristoforetti** è ricercatore di Storia dei paesi islamici presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. I suoi interessi sono rivolti in generale alle relazioni storiche tra il mondo iranico, l'islam e il cristianesimo. Autore di saggi pubblicati sulle riviste specializzate del settore, ha dedicato una monografia alla festa iranica del *Sada (Il Natale della Luce)*, Mimesis, Milano 2002) e recentemente ha curato l'edizione italiana di H. Taqizadeh, *Il computo del tempo nell'Iran antico*, ISIAO, Roma 2010.

**Marco Di Branco** insegna Storia bizantina all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" ed è ricercatore presso il Deutsches Historisches Institut in Rom. Specializzato in epigrafia bizantina alla Scuola archeologica italiana di Atene, è stato Visiting Fellow del Program in Hellenic Studies della Princeton University. I suoi principali filoni di ricerca riguardano la storia tardo-antica e bizantina di Atene e la ricezione della cultura ellenistico-romana nel mondo islamico. Di recente ha pubblicato *Storie arabe di greci e di romani. La Grecia e Roma nella storiografia arabo-islamica medievale (VII-XV secolo d.C.)*, Plus, Pisa 2009.

**Fabrizio Lelli** insegna Lingua e Letteratura ebraica all'Università del Salento. Si è formato nelle Università di Firenze, Venezia e Gerusalemme e ha insegnato e svolto ricerche presso il Center for Advanced Judaic Studies at the University of Pennsylvania (Philadelphia) e l'University of

California, Los Angeles. Si occupa principalmente di testi letterari, filosofici e mistici ebraici dell'Italia tardo-medievale e rinascimentale, di memorie dei profughi ebrei vissuti nei campi di transito pugliesi nel secondo dopoguerra, di letteratura israeliana sefardita.

**Maria Chiara Migliore** insegna Lingua e Letteratura giapponese presso l'Università del Salento ed è ricercatrice presso il Tōyō kenkyūjo (Università Daitō bunka, Tōkyō). Svolge attività di ricerca nel campo della letteratura classica e della filologia giapponese, nonché della produzione letteraria giapponese in lingua cinese dei periodi antico e classico. Recentemente ha pubblicato *Nihon ryōiki. Cronache soprannaturali e straordinarie del Giappone*, Carocci, Roma 2010, e *I documenti ufficiali del periodo di Nara (710-784)*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2011.

**Francesco Minetti**, studioso Fulbright e ricercatore dell'Università del Salento, ha più volte affrontato la relazione interdisciplinare fra avvenimenti di storia coloniale, documenti culturali e testi letterari di lingua inglese. Ha pubblicato sulla drammaturgia di Shakespeare, sulla politicizzazione della misoginia nel Rinascimento, sulle traslazioni secentesche della cultura algonchina, sulle origini puritane della poesia degli Stati Uniti. Ha prodotto, inoltre, saggi su racconti di marinai sei-settecenteschi, analizzando la sindrome della loro prigionia in territori islamici del Mediterraneo, del Madagascar e dell'India.

**Samuela Pagani** è ricercatrice di Lingua e Letteratura araba presso l'Università del Salento. Si occupa di vari aspetti del pensiero religioso musulmano, in particolare dei rapporti tra mistica e diritto nel periodo ottomano. Ha tradotto testi religiosi medievali e narrativa araba contemporanea. Tra le sue pubblicazioni, *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di 'Abd Al-Ghani al-Nabulusi a Ahmad Sirhindi*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2003. Ha curato, insieme a Olga Lizzini, la sezione sull'Islam del volume *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di G. Agamben, E. Coccia, Neri Pozza, Vicenza 2009.

**Maurizio Paolillo** è ricercatore di Lingua e Letteratura cinese presso l'Università del Salento. Le sue ricerche vertono per lo più sulla lettura dello spazio nella Cina antica, espressa nelle tradizioni religiose, nel *fengshui* e nella pittura di paesaggio. È autore di uno studio sulla tradizione del giardino in Cina (*Il giardino cinese. Una tradizione millenaria*, Guerini e As-



sociati, Milano 1996), e della prima monografia sinologica italiana sul *fengshui*, in pubblicazione per i tipi della casa editrice Carocci.

**Federico Squarcini** insegna Storia delle Religioni dell'India all'Università di Firenze. È autore di saggi su temi indologici e di storia e sociologia del diritto sud-asiatico. Ha scritto e curato vari volumi, fra i quali, di recente, *Ex Oriente Lux, Luxus, Luxuria. Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2006; *Tradition, Veda and Law. Studies on Southasian Classical Intellectual Tradition*, Manohar, New Delhi 2008; *Yoga. Fra storia, salute, mercato*, Carocci, Roma 2008; *Il Trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010.

**Valerio Ugenti** è ordinario di Letteratura Cristiana Antica presso l'Università del Salento. In tutta la sua attività di ricerca è rimasto sempre fedele al metodo rigorosamente filologico, sia nelle indagini di critica del testo sia nelle ricerche storico-letterarie. Ha pubblicato edizioni critiche di testi di età patristica latini e greci, traduzioni di testi patristici, note di critica testuale, saggi sui rapporti tra cultura classica e cultura cristiana (con particolare riferimento alla polemica degli intellettuali pagani sulla Sacra Scrittura) e sulla tecnica compositiva antica (apparati retorici e soprattutto clausole metriche).

