

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^a 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

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

INDICE

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

di *Fabrizio Lelli*

1

Premessa

Più che interessarsi alla metafisica, il pensiero giudaico biblico privilegiò le questioni etiche e religiose associate alla vita terrena dell'uomo. Pertanto, soprattutto nelle fasi redazionali più antiche della Scrittura, scarso è il rilievo attribuito alla speculazione sulla sorte dell'uomo dopo la morte e, di conseguenza, rare e generiche le descrizioni dell'oltretomba.

Eppure la società ebraica mantenne sempre stretti contatti con culture dotate di un ricco immaginario relativo all'aldilà. Una ragione dello scarso interesse per la descrizione del destino ultraterreno dell'uomo può forse cogliersi proprio nell'eccessivo ruolo del culto dei morti, ad esempio, in ambito egizio. In fondo gli ebrei, più di ogni altra cultura mediterranea e vicino-orientale antica, associarono la negazione della vita all'idea di impurità (Bender, 1894, 1895): se il contatto con i cadaveri era considerato altamente contaminante, anche la descrizione dell'esistenza *post mortem* sarà stata indegna di essere oggetto di ricerca da parte dell'élite sacerdotale¹. Come per altre tendenze culturali all'interno della società ebraica antica, gli orientamenti di quanti prestavano fede a tradizioni folkloriche relative al passaggio dalla condizione terrena all'oltretomba saranno convissuti con quelli dei religiosi depositari della tradizione testuale e responsabili delle scelte etico-normative d'Israele: essi avranno fatto il possibile per cancellare ogni riferimento nel te-

1. Una prova di quest'atteggiamento sarebbe da ricercare nelle prescrizioni del libro del *Levitico* (21,2), relative al divieto ai sacerdoti di entrare in contatto con un cadavere, in netto contrasto con quelle vigenti nella classe sacerdotale egizia, cui spettavano i compiti connessi con il lavaggio rituale e l'imbalsamazione dei corpi dei defunti.

sto sacro ad un immaginario influenzato da concezioni avvertite come pagane.

Una distinzione più netta tra *'olam ha-ze* (“questo mondo” o “il mondo terreno”) e *'olam ha-ba* (“il mondo avvenire”) risale all’epoca dell’accettazione definitiva del monoteismo e della maggiore definizione del concetto di retribuzione e punizione delle anime, in parte conseguente all’adozione graduale dell’idea di resurrezione e di destino del singolo² e all’influenza concettuale di altre culture, in primo luogo quella persiana, in seguito quella greco-ellenistica. Già nelle fasi più tarde della redazione del *corpus* biblico, e principalmente nella vasta letteratura non compresa nel canone, l’aldilà viene distinto in *gan 'Eden* (“giardino di Eden” o “paradiso”) e *Gehinnom* (“geenna”).

La localizzazione degli inferi e la loro descrizione sono oggetto di speculazione soprattutto delle fonti apocalittiche intertestamentarie e della letteratura rabbinica³: in esse le descrizioni dell’aldilà sono spesso derivate da motivi folklorici che coesistono a pieno diritto con le categorie più normative del giudaismo⁴, che tendono a ridimensionare il ruolo degli aspetti mitici all’interno della tradizione religiosa.

In seguito, il contatto dell’ebraismo con la cultura filosofica islamica e cristiana, interessate allo sviluppo dell’argomentazione razionale dell’esistenza spirituale delle anime, portò vari autori nel medioevo e in età moderna a tentare descrizioni più complesse del mondo infernale, strutturate – spesso per motivi apologetici – sulla base di modelli esterni. Per i limiti cronologici imposti a questa raccolta di saggi, la nostra analisi non supererà il periodo rabbinico, tranne qualche incursione in testi tardo-medievali necessari ai fini di una migliore comprensione di alcuni problemi sviluppati in epoca postbiblica.

2. Più che al problema della punizione e del premio nell’aldilà, l’ebraismo tardo-biblico attribuisce rilievo alla fine messianica dei tempi: pertanto l’argomentazione escatologica è in genere rinviata all’avvento del redentore e la questione del destino immediato dell’anima individuale dopo la morte corporea, benché discussa, è comunque poco rilevante. Cfr., in proposito, Nocke (1997, p. 79); Bauckham (1998).

3. Si intende la produzione postbiblica risalente al periodo compreso tra la chiusura del canone e la nascita di una filosofia religiosa medievale d’ispirazione greco-islamica.

4. Cfr. *infra*.

2

**Limiti della concezione dell'aldilà nel giudaismo biblico:
gli inferi in prospettiva terrena**

Il termine più rappresentativo dell'oltretomba nella Scrittura (ove compare 65 volte) è *she'ol*⁵. Di origine oscura, il vocabolo non è attestato in altre lingue semitiche (una sua ricorrenza a Ebla non è certa), se non come prestito dall'ebraico. Esso indica abbastanza univocamente una «terra delle tenebre e dell'ombra di morte, terra di caligine e di disordine, dove la luce è come le tenebre» (Gb 10, 21-22); lo *she'ol* è un luogo orrendo (Is 14, 9-11), un abisso profondo da cui non si può comunicare con il mondo terreno (Sal 88,13), lontano da Dio (Sal 88,6; 12), anche perché luogo di morte e quindi altamente contaminante. Si tratta senza dubbio di una concezione simile a quella dell'*Arallu* babilonese (Bayles Paton, 1910) o dell'*Ade* greco. Anche la separazione tra regno dei vivi e dei morti costituita da un limite fisico (una porta, una grotta ecc.) richiama alla mente immaginari analoghi delle culture mediterranee antiche che tendono a raffigurarsi l'aldilà a immagine dell'aldiquà. È in tale ottica che vorrei definire la concezione più antica dello *she'ol* come “inferi in prospettiva terrena”.

Data la considerazione dell'impurità del luogo a causa della presenza dei cadaveri, la maggior parte delle attestazioni di credenze magico-popolari relative al mondo degli inferi fu probabilmente espunta dagli interventi redazionali sacerdotali. Una traccia significativa di tale immaginario si conserva nell'episodio della maga di Endor in 1Sam 28, ove si racconta di Saul che chiede ad una negromante di riportare sulla terra lo spirito del defunto profeta Samuele. I redattori del brano sottolineano che lo stesso monarca aveva vietato l'uso della divinazione (sulla base delle disposizioni di Lev 19,31; 20,6; 20,27 e di Deut. 18,11) ma evidentemente la pratica doveva essere consueta. Gli inferi sono certamente immaginati come luogo sotterraneo, visto da una prospettiva terrena, perché il profeta evocato è mostrato nell'atto di “ascendere” ed egli stesso chiede a Saul perché lo abbia costretto a “salire” (28,14-15). Dal passo si evince che Samuele si manifesta fisicamente (e non in sogno o in visione), con indosso un mantello (a denotare il suo rango sacerdotale), ciò che dà l'idea di un oltretomba parallelo al mondo dei vivi, in cui i morti hanno ancora co-

5. Nella Scrittura è importante anche il termine '*abaddon*', “inferi” (da una radice che indica la perdizione, la distruzione), spesso usato in parallelo a *she'ol*, con una valenza più esplicitamente geografica (luogo inferiore): Hutter (1999, p. 1).

scienza della vita terrena, come conferma la profezia del defunto che rivela a Saul la prossima fine sua e dei suoi figli.

Il brano lascia intendere dunque che i morti vivano in un luogo incerto dove continuano in qualche modo a restare in contatto con i vivi⁶. Questa concezione contrasta con quanto si afferma nel più tardo brano di Qo 9,5: «I vivi sanno che moriranno ma i morti non sanno nulla; non c'è più salario per loro perché il loro ricordo svanisce. Il loro amore, il loro odio e la loro invidia, tutto è ormai finito, non avranno più alcuna parte in tutto ciò che accade sotto il sole [...]. Tutto ciò che trovi da fare fallo finché ne sei in grado, perché non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù negli inferi, dove stai per andare»⁷.

Il passo di *Qohelet* suscitò dibattiti dottrinali, registrati nella letteratura rabbinica. Ad esempio, nel trattato del *Talmud Bab. Berakot* (18b) si discute se sia lecito recitare le preghiere obbligatorie in presenza di cadaveri o nei cimiteri (per il problema della contaminazione di cui si è detto). In proposito si raccontano storie di visitatori notturni di cimiteri che avevano udito conversazioni tra defunti o che avevano conversato con loro e ricevuto informazioni che poi si sarebbero rivelate vere. Si tratta forse di residui o trasformazioni delle stesse tecniche necromantiche attestate in *1 Samuele* e certamente praticate anche in altre culture vicine a Israele⁸. Ricordiamo che era diffusa tradizione ebraica, documentata da epoca postbiblica, con frequenza nella letteratura apocalittica e in quella rabbinica⁹, passare una notte di veglia e di preghiera in un cimitero per ottenere visioni profetiche, generalmente in occasione del capodanno ebraico. Come spiega Moshe Idel (1996, p. 85), la sequenza di quest'attività mistica era: visitare un cimitero¹⁰, piangere (spesso nella cosiddetta "posizione di Elia"), addormentarsi piangendo, ottenere la visione in sogno (una specie di incubazione rituale¹¹). Nel passo talmudico si dimostra che, diversamente da quanto si afferma in *Qohelet*, le anime dei defunti sanno

6. Anche in questo caso, la concezione biblica antica degli inferi ricorda quella greco-romana: per conoscere la sorte di qualcuno si doveva effettuare una catabasi nell'oltretomba e chiedere informazioni alle anime dei defunti.

7. Questa e altre traduzioni italiane seguono il testo della *Bibbia di Gerusalemme* (1974).

8. Cfr., ad esempio, Schmidt (1997); Ogden (2001).

9. Cfr., in proposito, la descrizione della pratica mistica del pianto in Idel (1996, pp. 84-94).

10. Sulla visita di cimiteri per ottenere rivelazioni cfr. Löwy (1958).

11. Sui rituali di incubazione connessi alla profezia nel mondo ebraico cfr. Gnuse (1993).

qual è il destino riservato ai vivi e, come si legge in *1Samuele*, vi possono essere rapporti tra il mondo terreno e l'oltretomba. Nel brano si offre qualche indicazione sulla sorte dei defunti (anche se l'attenzione si concentra soprattutto sul rapporto tra vivi e morti e sul problema della conoscenza del futuro da parte di questi ultimi):

Si racconta che la vigilia di Capodanno un uomo pio dette una moneta a un povero in un anno di carestia, per la qual cosa sua moglie lo rimproverò aspramente. Poi egli andò a trascorrere la notte al cimitero, ove udì due anime conversare. L'una disse alla sua compagna: «Mia cara, vuoi venire con me per il mondo a sentire che cosa succede dietro la tenda?». Essa rispose: «Non posso, perché sono stata sepolta in una stuoia di canne [e non in un sudario di lino]. Ma tu va' pure e riferiscimi poi quello che hai sentito». L'anima andò e tornò. Le disse la compagna: «Mia cara, che cosa hai sentito dietro la tenda?» Rispose: «Ho sentito che il raccolto di chi semina dopo la prima pioggia sarà tutto distrutto dalla grandine». L'uomo pio tornò a casa e non seminò fino alla seconda pioggia, cosicché, mentre il raccolto degli altri andò distrutto, il suo si conservò. L'anno successivo egli tornò a passare la notte al cimitero e udì ancora le anime parlare tra loro. L'una disse alla sua compagna: «Mia cara, vuoi venire con me per il mondo a sentire dietro la tenda con che pena sarà punito il mondo?» L'altra rispose: «Mia cara, non ti ho detto che non posso, perché sono stata sepolta in una stuoia di canne? Ma tu va' pure e riferiscimi poi quello che hai sentito». Così l'altra andò, fece le sue peregrinazioni per il mondo e tornò. Le disse la compagna: «Mia cara, che cosa hai sentito dietro la tenda?» Rispose: «Ho sentito che il raccolto di chi semina dopo l'ultima pioggia sarà tutto distrutto dal carbonchio». L'uomo tornò a casa e seminò dopo la prima pioggia, cosicché, mentre il raccolto degli altri fu distrutto dal carbonchio, il suo si conservò sano. Sua moglie gli chiese: «Come mai l'anno scorso sei stato l'unico a preservare il raccolto dalla grandine e quest'anno sei l'unico a non avere avuto il raccolto attaccato dal carbonchio?» Lui le raccontò quanto gli era accaduto. Dopo qualche tempo, la moglie dell'uomo pio litigò con la madre della bambina [morta] e le disse: «Va' a vedere tua figlia sepolta in una stuoia di canne». L'anno successivo l'uomo tornò al cimitero a passare la notte e udì di nuovo le due anime conversare. L'una disse: «Mia cara, vuoi venire in giro con me per il mondo a sentire dietro la tenda quale calamità sarà inflitta al mondo?» L'altra disse: «Mia cara, lasciami in pace, perché la nostra conversazione è già stata ascoltata dai vivi». Questo prova dunque che le anime sanno. Forse però sono altri defunti a raccontare loro queste cose. Vieni a sentire la storia di Ze'iri, che aveva lasciato del denaro in custodia alla sua padrona di casa e mentre era via in visita al rabbino lei morì. Così andò a trovarla al cimitero e le chiese: «Dov'è il mio denaro?» Gli rispose: «Lo troverai sepolto nel foro sotto il pernio della porta, nel tale luogo, ma di' a mia madre che mi mandi il mio pettine e il mio tubetto di tintura per gli occhi per mezzo del tale che domani verrà

qui». Non è questa una prova del fatto che sanno? Forse è stato *Duma*¹² a informarle in anticipo.

Dal testo parrebbe che ai defunti non fosse riservato un luogo di residenza comune: essi continuerebbero a risiedere nelle loro singole sepolture e, in certi casi, avrebbero anche una certa libertà di movimento “dietro la tenda”, espressione che potrebbe riferirsi agli spazi misteriosi della presenza divina ma che potrebbe anche indicare il limite che separa il mondo dei morti da quello dei vivi. Il brano interessa anche dal punto di vista narratologico, per la sua strutturazione a racconto popolare (si consideri, ad esempio, la triplice ripetizione del motivo), che richiama analoghi modelli letterari diffusi nel Mediterraneo orientale tardo-antico e attestati anche in ambito greco-latino¹³. Nella scia di questa tradizione connessa a temi folklorici comuni si possono leggere, ad esempio, alcune sezioni del *Sefer yuḥasin (Libro delle genealogie)*, composto nell’XI secolo da un saggio ebreo di origine pugliese, dotto conoscitore della tradizione rabbinica e della mistica coeva¹⁴. Nell’opera di ’Aḥima’as ben Palti’el da Oria i contatti tra vivi e morti sono resi possibili dalle profonde conoscenze religiose dei dotti rabbini, che si servono di formule magiche per mettere in contatto aldiquà e aldi là.

3

She’ol = geenna

Nella letteratura biblica sapienziale (ad esempio, in Prov 27,20¹⁵) lo *she’ol* è spesso personificato nelle vesti di un mostro (una specie di vampiro) che richiede costantemente vittime sacrificali. La concezione del mostro divoratore (che può collegarsi all’archetipo mitico del minotauro o del drago di Andromeda – o di san Giorgio – che richiedono tributi di

12. Sul nome di quest’angelo cfr. *infra*, pp. 138 e 141.

13. Dal punto di vista religioso si può pensare alla tradizione romana, poi sviluppata in ambito cristiano con la festa del 2 novembre e con Halloween (di origine celtica), di fissare un tempo di collegamento tra vivi e morti in cui “patet tellus”, la terra si apre per permettere il ritorno dei defunti. Dal punto di vista letterario penso, ad esempio, al genere della cosiddetta *fabula mylesia*, non a caso originata nell’ambito vicino-orientale. Sono temi diffusi nel romanzo greco-latino, ad esempio nell’*Asino d’oro* di Apuleio: cfr., in proposito, la nota 14.

14. Cfr., anche per i riferimenti bibliografici, Lelli (2003).

15. Cfr. Barstad (1999, p. 769), con ampia bibliografia. Nell’attestazione di *Proverbi she’ol* compare insieme a *’abaddon* (su cui cfr. *supra*, p. 129, nota 5).

sangue umano per sfamarsi) pare collegarsi all'antico rito sacrificale fenicio descritto nella Bibbia in associazione al termine *tofet*¹⁶, inteso come luogo di offerta a divinità pagane, connotato da rituali cruenti. Poiché il luogo (di cui si parla in Gios 15,8 e *passim*; 2Re 23,10, ma soprattutto in Ger 2,23; 7,31-32; 19, 6; 13-14) è identificato con la valle di Ben Hinnom (in ebraico *ge ben Hinnom*), negli immediati dintorni a sud di Gerusalemme, il termine – nella forma *Gehinnom* (= geenna) – divenne equivalente dello *she'ol*¹⁷. Il profeta Geremia, che viene inviato da Dio proprio nella valle di Ben Hinnom ad annunciare la sventura prossima di Gerusalemme (Ger. 19, 4-5), profetizza: «io manderò su questo luogo una sventura [...] poiché mi hanno abbandonato e hanno destinato ad altro questo luogo per sacrificarvi ad altri dei, che né essi né i loro padri né i re di Giuda conoscevano. Essi hanno riempito questo luogo di sangue innocente; hanno edificato alture a Baal per bruciare nel fuoco i loro figli come olocausti a Baal». È sulla base di questo passo che si è a lungo ritenuto che alle divinità fenicio-cananaiche fossero presentati sacrifici di bambini, forse da associare all'offerta del primogenito attestata nella Bibbia¹⁸.

3.1. Ubicazione spaziale e temporale della geenna

Per l'associazione con il rituale sacrificale di cui si è detto, alla concezione degli inferi come luogo tenebroso si fuse quella della cavità infuocata¹⁹. L'osservazione geografica, interpretata dalla fantasia popolare, fece

16. L'attestazione del termine (anche nella forma *tofte* in Is 30,33) in associazione a un cimitero fa pensare a un prestito da una radice indoeuropea (si pensi al greco *θάπτειν*, "seppellire"). Cfr. Haupt e Burkitt (1918, pp. 232-4). Il versetto di Isaia è stato utilizzato come titolo di un poema composto in Italia da Moshe Zacut nel XVII secolo e intitolato appunto *Tofte 'aruk (L'inferno preparato)*, una descrizione del mondo infernale in parte basata sul confronto con la tradizione cristiana. È in preparazione l'edizione con traduzione italiana dell'opera, a cura di Michela Andreatta.

17. L'immagine antropomorfizzata dello *she'ol*-geenna si riflette su gran parte della speculazione rabbinica relativa agli inferi: ad esempio, in *Talmud Bab.*, *Shabbat* 104a la geenna si lamenta di essere affamata e chiede a Dio di essere saziata con le anime degli ebrei. Ma Dio le risponde che si dovrà accontentare dei pagani. Analogamente, in *Talmud Bab.*, *'Avoda zara* 17a la geenna esclama davanti a Dio: «Dammi gli eretici [i cristiani?] e la potenza peccatrice [di Roma]».

18. Cfr., ad esempio, Clifford (1990, 58), con ampia bibliografia.

19. L'associazione, sulla base di Is 30,34, compare in *Talmud Bab.*, *'Eruvin* 19a, ove lo stesso forno è identificato con la porta degli inferi (cfr. *infra*, p. 136, in proposito). Benché il fuoco della geenna non possa mai estinguersi (*Tosefta Berakot* 6, 7; Marco 9,43 ss.;

sì che, come in altre culture, ogni luogo che presentasse fenomeni vulcanici (risalita di vapori sulfurei, acque termali ecc.) venisse associato alla presenza di un ingresso degli inferi²⁰.

Si è detto che la Scrittura identifica gli inferi con la valle di Ben Hinnom presso Gerusalemme. Secondo 1Enoc 17,1 ss., l'indicazione significherebbe unicamente che lì si trova l'ingresso degli inferi. Secondo *Talmud Bab.*, 'Eruvin 19a l'inferno ha tre porte, una nel deserto, una nel mare e una a Gerusalemme²¹, ove è collocata tra due palme nella valle di Hinnom, in un luogo da cui si leva costantemente una colonna di fumo. Non è un caso che Dante immagini l'ingresso degli inferi presso la città santa. Nel suo viaggio nell'aldilà, il colle da cui potrebbe vedere il sole divino se le fiere non gliel'impedissero è il monte Sion, sempre a Gerusalemme e non lontano dalla valle della geenna, ove si troverebbe un altro ingresso agli inferi sulla base di un'interpretazione di Is 31,9 («Il Signore ha un fuoco in Sion e una fornace in Gerusalemme»).

Nelle fonti rabbiniche gli inferi possono essere situati al di sopra del firmamento oppure oltre le "montagne oscure" (*Talmud Bab.*, *Ta'anan* 32b). In genere però sono collocati nelle profondità della terra e le loro dimensioni sono enormi: «La terra è un sesto del giardino, il giardino un se-

Mt 18,8; 25,41), anche perché negli inferi si trova molto legname (*Talmud Bab.*, *Menahot* 100a), si sottolinea che la geenna è scura come la notte (cfr. *Talmud Bab.*, *Yevamot* 109b; cfr. Gb 10,22). La stessa concezione ricorre in 1Enoc 10,4; 82,2; Mt 8,12, 22,13, 25,30. Il "forno fumante" visto da Abramo in Gen 15,17 era la geenna (*Mekilta* 20, 18b, 71b; cfr. 1Enoc 98,3; 103,8; Mt 13,42;50).

20. Ad esempio, si sostiene che le acque termali di Tiberiade sono riscaldate dalla prossimità della geenna (*Talmud Bab.*, *Shabbat* 39a) e che nella geenna c'è odore di zolfo (1Enoc, 67,6, che coincide con l'idea greca degli inferi: si confronti con Luciano, Ἀληθείς Ἰστορίαι, I,29).

21. Si legge in *Talmud Bab.*, 'Eruvin 19a: «Rabbi Yirmiya ben 'El'azar disse inoltre: "La geenna ha tre porte, una nel deserto, una nel mare e una a Gerusalemme". "Nel deserto", perché è scritto: "Scesero vivi agli inferi loro [i figli di Core] e quanto loro apparteneva; la terra li ricoprì [...] [Num 16,33: l'episodio accadde nel deserto]". "Nel mare", perché è scritto: "Dal profondo degli inferi ho gridato e tu hai ascoltato la mia voce [Gn 2,3: l'episodio accadde nel mare]". "A Gerusalemme", perché è scritto: "Oracolo del Signore che ha un fuoco in Sion e una fornace in Gerusalemme [Is 31,9]" e la scuola di Rabbi Yishma'el insegnava: "Che ha un fuoco in Sion" si riferisce alla geenna, "e una fornace in Gerusalemme" si riferisce alla porta della geenna. Ma non ci sono altre porte [della geenna]? Rabbi Meryon non ha infatti stabilito [...]: "Ci sono due palme nella valle di Ben Hinnom e tra quelle si leva del fumo" e che è in connessione a quel luogo che abbiamo appreso: "Le palme di pietra dei monti di ferro sono idonee" [per il *lulav*] e questa è la porta della geenna? Può darsi che questa sia la stessa porta di Gerusalemme [...]». Cfr. anche *Masseket Gehinnom*, in *Bet ha-Midrash*, p. 147 (in ebraico), *infra*, p. 143.

sto dell'Eden e l'Eden è un sesto della geenna; per cui l'intero mondo non è che un coperchio della geenna. Si dice anche che la geenna non possa essere misurata» (*Talmud Bab.*, *Pesaḥim* 94a). Secondo il *Talmud* essa si divide in sette parti (*Talmud Bab.*, *Soṭa* 10b), concezione attestata anche in ambito babilonese (Jeremias, 1901, pp. 16 ss.; Guthe, 1903, p. 272), parallela a quanto si legge nelle fonti apocalittiche e midrashiche giudaiche²². Così in *4Ezra* il veggente supplica l'angelo interprete di fornirgli informazioni sulla sorte delle anime dei defunti (7, 75-77) e viene a sapere che gli empi saranno destinati a un luogo di tribolazione, in cui sperimenteranno sette livelli diversi di tormenti, mentre i giusti andranno a riposarsi presso la Gloria dell'Altissimo, ove sperimenteranno sette gradi di gioia (*4Ezra* 7, 78-99). In *1Enoc*, testo quanto mai influente sulle successive speculazioni anche cristiane relative ai mondi ultraterreni, vari angeli descrivono gli inferi ora come monte, ora come dirupo profondo, ora come abisso di fiamme [*1Enoc* (LV) 27,1-3a.10-11; (LS) 90,26] (Ancona, 2003, pp. 74-9).

Al fuoco infernale si collega anche la questione discussa dalla letteratura rabbinica, già consapevole del concetto di inferi come luogo di pena, della datazione della geenna e delle sue fiamme, distinte dal fuoco usato dagli uomini²³.

Secondo il *midrash Genesi Rabba* 9,9, le parole «era cosa molto buona» in Gen 1,31 si riferiscono alla geenna e pertanto gli inferi (certamente opera di Dio) (*Talmud Bab.*, *Soṭa* 22a) devono essere stati creati il sesto giorno della genesi. Altre fonti invece sostengono che furono creati il secondo giorno e altre addirittura lo fanno risalire a prima della creazione del mondo (mentre il fuoco infernale sarebbe stato creato il secondo giorno: *Genesi Rabba* 4, fine; *Talmud Bab.*, *Pesaḥim* 54a). Sulla base della tradizione rabbinica, il grande commento medievale alla *Tora* noto come *Sefer ha-zohar* (*Libro dello splendore*, II, 149b) scrive che la geenna fu creata durante il secondo giorno, quando fu formato il firmamento, e aggiunge l'indicazione che ne fu responsabile il “lato sinistro” di Dio (quello del

22. Cfr. *infra*, pp. 137, 139, 154, in proposito.

23. Il fuoco della geenna è sessanta volte più caldo di qualsiasi fuoco terreno (*Talmud Bab.*, *Berakot* 57b). In Is 66,16; 24 si afferma che Dio giudica per mezzo del fuoco. Anche il sole, quando tramonta, manda riflessi rosso fuoco perché passa presso la geenna (*Talmud Bab.*, *Bava Batra* 84a): è forse lo stesso fiume di fuoco che si riversa nel grande mare occidentale di *1Enoc* 17,4-6 a scorrere anche sulla testa dei peccatori, secondo *Talmud Bab.*, *Hagiga* 13b. Su altre classificazioni del fuoco infernale cfr. *infra*, p. 136.

giudizio, nel quale risiedono i tribunali divini). In proposito, è particolarmente significativo il passo di *Talmud Bab., Pesahim* 54a in cui si discute su come sia possibile ricomporre l'apparente contraddizione di due opinioni diverse sul giorno della creazione della geenna e delle sue fiamme:

La luce [il fuoco] fu creata alla fine di *Shabbat*? Sappiamo infatti dalla tradizione che furono dieci le cose create alla vigilia di *Shabbat*, al tramonto: il pozzo [di Miriam, cfr. Num 21,16-18], la manna, l'arcobaleno [cfr. Gen 9,13 ss.], la scrittura [cioè la forma delle lettere dell'alfabeto] e gli strumenti per la scrittura, le Tavole della Legge [Es 32,16], la tomba di Mosè, la grotta in cui vissero Mosè ed Elia [cfr. Es 33,22; 1 Re 19,9], l'apertura della bocca dell'asina [di Balaam, cfr. Num 22,28] e l'apertura della terra per inghiottire gli empi [Num 16,30]. Rabbi Neḥemya disse a nome del padre: «anche il fuoco [...] uno si riferisce al nostro fuoco, l'altro al fuoco della geenna. Il nostro fuoco [fu creato] alla fine di *Shabbat*, il fuoco della geenna alla vigilia. Ma siamo certi che il fuoco della geenna sia stato creato alla vigilia di *Shabbat*? In effetti sappiamo dalla tradizione che furono sette le cose create prima della creazione del mondo: la *Tora*, la penitenza, il giardino di Eden, la geenna, il Trono di Gloria, il Tempio e il nome del Messia. La *Tora* perché è scritto: «Il Signore mi ha fatta all'inizio della sua attività [Prov 8,22]» [...] il giardino di Eden perché è scritto «E il Signore aveva piantato da tempo un giardino in Eden [Gen 2,8]»; la geenna perché è scritto: «Perché il *tofet* è preparato da tempo [Is 30,33]» [...] Ti dico che solo la sua cavità fu creata prima della creazione del mondo, mentre il suo fuoco fu creato alla vigilia di *Shabbat*. Rabbi Yosse disse: «Il fuoco creato dal Santo, sia benedetto, il secondo giorno della settimana non si estinguerà mai, come è scritto: “uscendo, vedranno i cadaveri degli uomini che si sono ribellati contro di me; poiché il loro verme non morirà, il loro fuoco non si spegnerà [Is 66,24]”?» Rabbi Bana'a, figlio di Rabbi 'Ulla, disse: «Perché l'espressione “era molto buono” è stata riferita al secondo giorno della settimana?» Perché il fuoco della geenna fu creato in quel giorno. Invece Rabbi 'El'azar disse che «anche se “era buono” non era stato riferito ad esso, Egli lo reinserì nel sesto giorno, come è scritto: “E Dio vide tutto quanto aveva fatto ed ecco era molto buono” [Gen 1,31]». Si dovrà dunque ritenere che la cavità infernale [sia stata creata] prima della creazione del mondo e che il suo fuoco sia stato creato il secondo giorno della settimana; invece il nostro fuoco Egli decise di crearlo alla vigilia di *Shabbat*, ma non fu creato che alla fine.

Al termine di questa discussione tra dotti maestri si giunge alla dimostrazione che la geenna (intesa come luogo) fu creata prima di tutto²⁴. Nel

24. In *Talmud Bab., Nedarim* 8b si sostiene che alla fine del mondo la geenna non esisterà più.

passo si elenca ciò che occorre per portare a compimento il disegno di Dio sulla terra (in un evidente contesto di annullamento dello Stato d'Israele): la *Tora*, il concetto di penitenza che ci ricorda la possibilità del libero arbitrio concessa all'uomo di riscattarsi dal peccato e, in associazione, Eden e geenna, cioè retribuzione e punizione, il Trono di Gloria e il Tempio di Gerusalemme, che indicano che il fine di Dio è quello di stabilire il proprio regno sulla terra (dove è rappresentato dal Tempio), e il nome del Messia, per assicurare che il disegno divino sarà infine portato a compimento.

3.2. Nomi della geenna

In *Talmud Bab.*, *'Eruvin* 19a²⁵ si legge:

Rabbi Yehoshua' ben Lewi²⁶ ha affermato: «La geenna ha sette nomi: inferi (*she'ol*), distruzione (*'abaddon*), pozzo di corruzione (*be'er shahat*), fossa tumultuosa (*bor sha'on*), fango della palude (*tiṭ ha-yawen*), ombra di morte (*šalmawet*) e terra inferiore (*'ereš ha-taḥtit*)». «Inferi», perché è scritto: «dal profondo degli inferi ho gridato e Tu hai ascoltato la mia voce [Gn 2,3]»; «Distruzione», perché è scritto: «Si celebra forse la tua bontà nel sepolcro, la tua fedeltà nella distruzione? (Sal 88,12)»; «fossa», perché è scritto: «Perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione (Sal 16,10)»; «fossa tumultuosa» e «fango della palude», perché è scritto: «Mi ha tratto dalla fossa tumultuosa, dal fango della palude (Sal 40,3)»; «ombra di morte», perché è scritto: «Abitavano nelle tenebre e nell'ombra di morte (Sal 107,10; 14)»; «terra inferiore» è una tradizione. Ma non ci sono altri nomi? Non c'è infatti il nome «geenna»? [Questo indica] una valle profonda come la valle di Hinnom in cui vanno tutti a compiere atti superflui [sacrifici a dèi pagani]. Non c'è anche il nome *tofet*, perché è scritto: «Perché il *tofet* è preparato da tempo (Is 30,33)»? Significa che chi è indotto dalla propria inclinazione malvagia vi cadrà dentro.

I nomi, tratti dalla Scrittura, come si osserva dall'esegesi rabbinica, compaiono in tutta la letteratura midrashica relativa all'oltretomba e sono quasi identici a quelli delle sette dimore impure descritte in un testo mistico di cui si parlerà più avanti, gli *Hekalot ha-tum'a*.

25. Cfr. anche i passi paralleli di *Talmud Bab.*, *Bava Batra* 79a; *Sanhedrin* 111b.

26. A questo rabbino si attribuisce un viaggio oltremontano, descritto nel trattato *Ma'aše R. Yehoshua' bar Lewi* (*La storia di Rabbi Yehoshua' bar Lewi*): cfr. *infra*, p. 139.

Il giudizio e le pene infernali: gli inferi visti dall'alto

Nelle apocalissi giudaiche i presunti autori-protagonisti spesso invocano angeli per ottenere rivelazioni sulla sorte degli uomini nell'aldilà. Così gli angeli della letteratura postbiblica, non più intesi tanto come “messaggeri” divini (ἄγγελοι, appunto), quanto come “ministri” – generalmente immaginati secondo le descrizioni dei dignitari di corte persiani – intervengono a favorire o a ostacolare i viaggi compiuti nell'aldilà da rabbini pii, desiderosi di conoscere i segreti del mondo superno²⁷. Sono angeli splendidi – talora benevoli ma tal'altra incaricati di infliggere punizioni terribili – quelli che popolano le visioni dei protagonisti della letteratura degli *Hekalot* (“palazzi celesti”), tanto amata, ad esempio, dai mistici ebrei salentini del IX-X secolo che composero numerosi inni in lode delle schiere angeliche²⁸. La dimensione geografica dell'aldilà nei testi rabbinici è misticamente confusa, perché è osservata da una prospettiva celeste e quindi appiattita (come la Terra, osservata dal paradiso, nella *Divina Commedia*): ad esempio, i pii maestri che dovrebbero salire ai palazzi celesti vengono definiti «quelli che discendono nel Carro [di Dio]».

In questa letteratura la sorte delle anime è di presentarsi davanti a tribunali divini (già presenti nella letteratura sapienziale: si pensi all'inizio del libro di Giobbe), dove, in un contesto di *riv* (“disputa giuridica”), sono accusati da un *κατήγορος* (in ebraico: *qategor*), cioè un *Śatan*, un pubblico ministero, spesso alla presenza dei loro peccati che «si levano contro di loro» (come già in Sap 4,20). Nel suo percorso oltremondano l'anima sperimenta la sofferenza della tomba (*hibbut ha-qever*), l'angelo del silenzio (*Duma*), *Śatan*, il “tormento della catapulta” (*kaf ha-qala'*), *Gehinnom* e *gan 'Eden*. Secondo gli autori della produzione postbiblica, con queste indicazioni si allude a concetti che sfuggono alla capacità intellettuale dell'uomo e per questo possono essere espressi solo attraverso analogie.

Si tratta, per l'appunto, dei temi alla base di una complessa serie di brevi trattati di età rabbinica, che fornirono agli autori medievali e moderni la base speculativa e dottrinale per stabilire le loro affermazioni sulla sorte oltremondana del corpo e dell'anima. La maggior parte di tali

27. Sugli angeli “di morte”, cfr. Bender (1894, pp. 322-5). L'autore rileva la presenza di riferimenti ad angeli portatori di morte già nella Bibbia.

28. Cfr., in proposito, Idel (in corso di stampa).

scritti segue la forma letteraria della descrizione del viaggio oltremondano, cui si è fatto cenno. Acquisirono rilievo, in particolare, la *Masseket ḥibbut ha-qever* (*Trattato della sofferenza della tomba*), in cui si descrive ciò che avviene al cadavere dopo la sepoltura²⁹, la *Masseket Gehinnom* (*Trattato della geenna*, noto anche come *Seder Gehinnom*, *L'ordine della geenna*) (*Bet ha-Midrash*, I, pp. 147-9) in cui si descrivono l'ubicazione, l'organizzazione degli inferi, le pene e i peccatori, il *Gan 'Eden we-Gehinnom* (*Il giardino di Eden e la geenna*) (ivi, V, pp. 42-51), in cui si descrivono le sette parti degli inferi, il *Ma'ase R. Yehoshua' bar Lewi* (*La storia di Rabbi Yehoshua' bar Lewi*) (ivi, II, pp. 48-51; Gaster, 1893, pp. 591-8), in cui si racconta il viaggio oltremondano del noto rabbino.

Merita conto ricordare specificamente gli *Shiv'a hekalot ha-tum'a* (*Sette palazzi dell'impurità*), il corrispettivo negativo dei libri delle dimore celesti. Mentre questi ultimi, associabili alla letteratura apocalittica, descrivono viaggi di mistici nei regni superni, nel breve trattato di età rabbinica abbiamo probabilmente la più ampia e completa trattazione degli inferi di tutta la letteratura giudaica antica, ove si trova, tra l'altro, la definizione di una specie di limbo che ospita i giusti delle nazioni che hanno protetto Israele (*I sette santuari*, 1990, p. 141). L'esposizione ci presenta sette dimore, ognuna delle quali accoglie categorie diverse di dannati, sottoposti da determinati angeli a processi e supplizi. Gli angeli sono organizzati in gerarchie e ai loro vertici vi sono degli "arcangeli" che hanno il fine di tentare gli uomini sulla terra, registrarne le colpe e accusarli nelle corti di giustizia dell'aldilà. Ecco un esempio:

Sempre in questa dimora [la prima], su tutti quegli incaricati è preposto uno il cui nome è ṬPŠWRYNY' e al disotto di lui sono alcuni angeli distruttori, ed essi sono preposti a tutte quelle cose che l'uomo scaglia con la sua mano quando è adirato; prendono quella cosa e la fanno salire in alto e dicono: «questo è il sacrificio che il tale fa a noi» e proclamano questa cosa e dicono: «Guai al tale, che ha fornicato con dèi stranieri» e una voce esce una seconda volta e dice: «Guai a coloro che hanno errato, andando lontano da me» (ivi, p. 125).

Sul tema, la Cabbalà medievale, fondandosi sulla tradizione rabbinica, interviene sostenendo la necessità per gli uomini di lasciare uno spazio di impurità nella propria vita, altrimenti (come nel caso di Giobbe) il *Šatan* sarà terribile nel giudizio e gli angeli accusatori non avranno alcuna pietà

29. Sull'uso di questo e altri trattati relativi al destino dell'uomo dopo la morte nella narrativa ebraica medievale cfr. Yassif (1997, p. 163).

dell'anima dell'uomo, «poiché è bene agli occhi del Signore che l'accusatore sia l'istigatore e l'uccisore, come troviamo spiegato in Giobbe»³⁰:

quando non viene lasciato spazio [al male] nell'opera santa, l'uomo può corrompersi in basso, essere respinto e accusato in alto; [allora lo spirito impuro] rivela che tale uomo, che adempie attualmente all'opera santa, ha fatto una certa cosa in un certo giorno e che tali sono i suoi peccati, finché viene giudicato e punito. Così al momento in cui i fedeli d'Israele pregavano, conoscendo questo segreto, quando iniziavano a santificarsi nella santificazione suprema di *Yom Kippur* stavano sempre attenti a concedere una parte a questo luogo e ad attribuirgli uno spazio, perché l'accusatore non rimanesse tra loro, non venissero portati in giudizio i peccati d'Israele, non fossero notificate in alto le sue colpe e le sue mancanze davanti all'accusatore (Genazzano, 2002, p. 245).

In questa letteratura si parla di angeli divini "assassini"³¹: sono quelli da cui bisogna guardarsi, i potenti accusatori menzionati, ad esempio, da Franz Kafka nel *Processo*, opera che può essere adeguatamente compresa solo sullo sfondo della mistica ebraica di tradizione hekalotica.

Anche in vari passi rabbinici si parla di un angelo preposto al controllo degli inferi. In *Talmud Bab.*, *Shabbat* 104a, si trova, ad esempio, una complessa interpretazione basata sul codice 'atbash, che consente di sostituire meccanicamente una lettera dell'alfabeto ebraico a un'altra:

'AT Bash: se ti vergogni [di peccare] ['atta bosh], poi Gar Daq [cioè] abiterai [gar] in cielo [doq]. Haş Waf, ci sarà una barriera [haşışa] tra te e l'ira ['af] – Za' Has Tan e non tremerei [mizda'aze'a] davanti a Satana [Şatan]. Yam Kol: il principe della geenna disse al Santo, benedetto sia: «Sovrano dell'Universo! Al mare [yam] consegna tutto [kol]!». Ma il Santo, benedetto sia, rispose: «'AHas, Beta, Gif'. Io ['Ani] li risparmierò [has], perché hanno disprezzato [ba'atu] i piaceri dei sensi [gif]. Dakaz: Si sono pentiti [dakkim] davvero [kenim]; sono giusti [şaddiqim]. Halak: tu non hai [lak] alcun dominio [heleq] su di loro». UMarzan SHeth: la geenna esclamò allora davanti a Lui: «Sovrano dell'Universo! Mio Signore [Mari]! Saziarmi [zenini] del seme di SHet». [Ma] Egli replicò: «'al Bam [Non puoi niente contro di loro]; Gan Das: Dove li porterò? Al giardino [gan] dei mirti [hadat]». Ha! Waf: la geenna esclamò davanti al Santo, benedetto sia: «Sovrano dell'Universo! Ma io sono indebolita ['ayef] [dalla fa-

30. Genazzano (2002, p. 184). Il brano da cui è tratta la citazione pare calcolato su un passo degli *Hekalot ha-tum'a* (sul quale cfr. *infra*): cfr. *I sette santuari*, p. 124.

31. Sulla base della mistica degli *Hekalot*: cfr. Genazzano (2002, p. 172). Cfr. anche il passo citato *infra*, p. 143.

me]». [Al che Egli rispose:] «Zaz Hak: Questo è il seme [zar'ò] di Isacco [Yiṣḥaq]. Tar Yesh Kat: Aspetta [tar]! Ho [Yesh] intere compagnie [kittot] di pagani da darti».

Duma, letteralmente “silenzio”, è l'angelo che, secondo la tradizione rabbinica, veglia sui morti (*Talmud Bab.*, *Berakot* 8b). Secondo un'altra attestazione (*Midrash dei dieci comandamenti*) egli ha il compito di liberare le anime dei dannati dai supplizi all'inizio del giorno di *Shabbat* e di farli rientrare nella geenna alla fine del medesimo. È anche il principe della prima (e della terza) dimora degli *Hekalot ha-tum'à*: «Essa si chiama fossa; e questa fossa è vuota, e chiunque entra in essa, non vi è alcuno che lo sostenga o lo trattenga per evitare che cada, anzi tutti lo spingono perché cada in essa»³². Nella già citata *Masseket ḥibbut ha-qever*, *Duma* colpisce i defunti con una catena infuocata³³.

Come nella letteratura rabbinica, anche nella produzione apocalittica giudaica si ritiene in genere che i peccatori siano indirizzati agli inferi immediatamente dopo la morte (così come i giusti al giardino di Eden)³⁴. Perfino Yoḥanan ben Zakkay piangeva, poco prima di morire, perché non sapeva quale sarebbe stata la sua sorte nell'aldilà (*Talmud Bab.*, *Berakot* 28b). In effetti ogni uomo riceve in assegnazione una parte di inferi e una di paradiso. Al momento della morte, la parte infernale assegnata al giusto viene commutata, cosicché egli ottiene due porzioni di paradiso, mentre ai peccatori accade il contrario (*Talmud Bab.*, *Hagiga* 15a). Questi ultimi sono indirizzati in una parte della geenna più o meno profonda, a seconda della gravità delle loro colpe³⁵. Sono essi stessi a esclamare: «Signore del mondo, hai giudicato bene: il paradiso ai giusti e la geenna agli empi» (*Talmud Bab.*, *Eruvin* 19a).

32. *I sette santuari*, p. 123. Alcuni dei nomi delle dimore impure sono gli stessi attribuiti alla geenna (cfr. *supra*, p. 137).

33. Cfr. l'edizione del trattato in *Bet ha-Midrash*, 1, pp. 150-2.

34. I pii vanno subito in paradiso e i peccatori agli inferi: cfr. *Talmud Bab.*, *Bava Mešia* 83b.

35. La letteratura midrashica stabilisce varie tipologie di peccatori. In genere si distinguono tre o sette classi. Cfr., ad esempio, il trattato *'Orhot hayyim* (*Sentieri di vita*), pubblicato in versione inglese da Gaster (1893, p. 602), ove si legge che «sette [tipi di] uomini scendono negli inferi: il giudice, il macellaio, lo scriba, il medico, il barbiere e l'istitutore di bambini: se hanno adempiuto con coscienza la loro missione a fin di bene, poi risaliranno. Tre, comunque, non risaliranno: chi vitupera pubblicamente il prossimo, chi ne parla male e chi commette adulterio». Cfr. anche la suddivisione dei peccatori *infra*, *Masseket Gehinnom*, pp. 142-3.

Pur essendo un luogo di pena, nel giudaismo rabbinico la geenna è dunque spesso considerata una specie di purgatorio, un luogo di residenza temporanea. Secondo le varie attestazioni, la durata della pena non supera i dodici mesi³⁶. Per questo motivo, non si recita il *qaddish* per i parenti defunti dopo l'undicesimo mese dalla morte. Dopo tale periodo di attesa le anime degli empi non si salvano ma diventano «polvere per i piedi dei giusti»³⁷. Invece per gli eretici, come Geroboamo, figlio di Nebat, l'inferno passerà ma essi non passeranno mai (*Talmud Bab.*, *Rosh ha-shana* 17a; *Shabbat* 33b), così come per tutti gli oppressori del popolo d'Israele (*Talmud Bab.*, *Berakot* 8b)³⁸.

Fonti

Masseket Gehinnom (Trattato della geenna)³⁹

È scritto: «Davanti al suo sdegno chi può resistere e affrontare il furore della sua ira? (Nah 1,6)». Rabbi Ze'ira iniziò così il suo discorso: «Languisuga ha due figlie [che gridano]: “Dammi, dammi! (Prov 30,15⁴⁰)”. Disse Rabbi 'Eli'ezer: “Ci sono due schiere di angeli che stanno alle porte della geenna e dicono: ‘Dammi, dammi, vieni, vieni!’”. Perché si chiama *Gehinnom*? Perché il suono dei suoi gemiti⁴¹ si estende dall'una al-

36. Analoga concezione appare nel *Talmud babilonese* (*Shabbat* 33b), che aggiunge che quanti hanno peccato senza aver indotto altri al peccato resteranno dodici mesi nella geenna, dopo i quali «i loro corpi saranno distrutti, le loro anime bruciate e il vento disperderà le loro ceneri ai piedi dei pii». Sul superamento di questo limite temporale nella tradizione tardo-medievale e moderna cfr. Patai (1978, p. 824).

37. Cfr. anche *infra*, la concezione della *Masseket Gehinnom*, p. 145. Anche Enoc ritiene (1Enoc 48,9) che i peccatori si annulleranno come paglia davanti al volto dell'eletto.

38. Secondo una concezione attestata in *Talmud Bab.*, 'Eruvin 19a (cfr. anche *infra*, *Masseket Gehinnom*, pp. 142-5) una sorte migliore pare riservata ai peccatori ebrei: il fuoco della geenna non li tocca perché confessano i loro peccati davanti alle porte degli inferi e tornano a Dio. Anche Enoc sostiene che sono perlopiù i pagani ad essere destinati agli inferi nel giorno del giudizio (1Enoc 10,6; 91,9 ecc.). Del resto si legge che Abramo accoglie nel suo seno i dannati (*Talmud Bab.*, 'Eruvin 19a; cfr. Luca 16,19-31).

39. La traduzione si basa sul testo ebraico pubblicato in *Bet ha-Midrash*, 1, pp. 147-9. Secondo Jellinek (ivi, p. xxv), la *Masseket Gehinnom* è il trattato midrashico più antico a noi pervenuto relativo agli inferi, particolarmente apprezzato da poeti, pensatori e cabballisti medievali che se ne servirono spesso, citandolo letteralmente nelle loro opere. Per uniformare la resa del testo ebraico alle nostre osservazioni precedenti si è scelto di tradurre il termine *she'ol* con “inferi”, *Gehinnom* con “geenna”.

40. Il versetto è inteso in riferimento agli inferi anche in *Talmud Bab.*, 'Avoda zara 17a e in *Zohar* III,70b.

41. Gioco di parole basato sull'assonanza *Ge-hinnom/nehema* (“gemito”).

l'altra estremità del mondo. E perché si chiama *tofte*?⁴² Perché tutti quelli che vi entrano sono in balia⁴³ dell'inclinazione malvagia».

Capitolo primo. Rabbi Yoḥanan iniziò così il suo discorso: «Il mio passaggio per la valle del pianto la cambia in una sorgente, anche la prima pioggia l'ammanta di benedizioni (Sal 84,7)». Il versetto significa che l'empio confessa allo stesso modo del lebbroso che confessa e dice: «Io sono il Tale, figlio del Tale, ho commesso tale peccato in tale luogo, in tale giorno, nei confronti del Tale, in una tale e tale situazione».

La geenna ha tre porte, una in mare, una nel deserto e una in Terra d'Israele. Perché una in mare? Perché si dice: «Dal profondo degli inferi ho gridato e tu hai ascoltato la mia voce (Gn 2,3⁴⁴)». Perché una nel deserto? Perché si dice: «Scesero vivi agli inferi (Num 16,33)»⁴⁵. Perché una in Terra d'Israele? Perché si dice: «Oracolo del Signore che ha un fuoco in Sion e una fornace in Gerusalemme (Is 31,9)»⁴⁶.

Ci sono cinque tipi di fuoco nella geenna: un fuoco che mangia e beve, uno che beve e non mangia, uno che mangia e non beve, uno che non mangia e non beve e c'è un fuoco che mangia fuoco. Nella geenna ci sono tizzoni come monti, tizzoni come colli, tizzoni come il Mar Morto. Nella geenna ci sono tizzoni come grandi pietre e fiumi di pece e di zolfo, turbolenti, bollenti e ardentissimi.

Il giudizio dell'empio: gli angeli distruttori lo colpiscono in volto e altri lo prendono in consegna da loro e lo spingono davanti al fuoco della geenna, che apre la sua bocca e lo ingoia. Perciò si dice: «Pertanto gli inferi dilatano le fauci, spalancano senza misura la bocca, vi precipitano dentro la nobiltà e il popolo, il frastuono e la gioia (Is 5,14)». [Questo accade a] chi non ha compiuto una sola azione buona che abbia indotto la bilancia a piegarsi dal lato della misericordia⁴⁷, ma chi possiede la *Tora*, ha compiuto buone azioni e ha sofferto molte pene si salva dal giudizio della geenna. È a tale proposito che si dice: «Se dovessi camminare nella valle dell'ombra di morte non temerei alcun male, perché tu sei con me; il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza (Sal 23,4)». «Il tuo bastone» si riferisce alle pene subite “e il tuo vincastro” alla *Tora*.

42. Cfr. *supra*, p. 133, su questo termine, usato già nella Bibbia per indicare gli inferi.

43. Gioco di parole basato sull'assonanza *tofte/be-fatuy* (“in balia”).

44. L'episodio biblico accadde in mare.

45. Si riferisce ai figli di Core: l'episodio accadde nel deserto.

46. Cfr. *supra*, p. 134, nota 21, il passo parallelo di *Talmud Bab.*, 'Eruvin 19a.

47. Cfr. *supra*, p. 141, nota 34.

Capitolo secondo. Rabbi Yoḥanan iniziò così il suo discorso: «Ma gli occhi degli empi si indeboliranno, ogni scampo è per essi perduto, unica loro speranza è l'ultimo respiro (Gb 11,20)». [Significa che] il corpo non muore, mentre l'anima se ne esce e sta in un fuoco inestinguibile. È di loro che dice la Scrittura: «Il loro verme non morirà, il loro fuoco non si spegnerà (Is 66,24)». Disse Rabbi Yehoshua' bar Lewi⁴⁸: «Una volta me ne andavo per la strada e incontrai il profeta Elia, di benedetta memoria, che mi disse: "Vorresti che ti facessi stare davanti alla porta della geenna?"» Gli dissi di sì. Mi mostrò uomini appesi per il naso, uomini appesi per le mani, uomini appesi per la lingua e uomini appesi per i piedi; mi mostrò anche donne appese per i seni e uomini appesi per gli occhi, uomini costretti a mangiarsi le carni, uomini costretti a mangiare carboni ardenti e uomini seduti vivi, mangiati dai vermi. Mi disse: "Sono quelli di cui è scritto che 'il loro verme non morirà' (Is 66,24)". Mi mostrò poi uomini costretti a mangiare sabbia fine, costretti a mangiarla contro voglia finché i loro denti non si spezzano. E il Signore, benedetto sia, dice loro: "Empi, quando mangiavate i frutti delle vostre rapine erano dolci nelle vostre bocche ma ora non potete più mangiare, in adempimento a quanto si dice: 'Hai spezzato i denti agli empi' (Sal 3,8)". Mi mostrò uomini gettati dal fuoco alla neve e dalla neve al fuoco, come il pastore che pascola il suo gregge di monte in monte. È di essi che dice la Scrittura: "Come pecore sono avviati agli inferi, sarà loro pastore la morte; scenderanno a precipizio nel sepolcro, svanirà ogni loro parvenza: gli inferi saranno la loro dimora (Sal 49,15)". Disse Rabbi Yoḥanan: "C'è un angelo incaricato di assegnare la pena per ogni singolo peccato. Uno viene ed è giudicato, poi un secondo, un terzo e così via, finché non sono state assegnate le pene di competenza di ognuno. A che cosa si può comparare questa situazione? A quella di un debitore che ha molti creditori ed essi lo portano dal re che dice: 'Che devo fare per loro? Portatelo via e spartitevelo tra voi'. Allo stesso modo la sua anima viene consegnata nella geenna ad angeli crudeli che se la spartiscono tra loro"».

Capitolo terzo. È stato insegnato che tre scendono nella geenna e non risalgono⁴⁹. Chi va dalla moglie di un uomo, chi parla apertamente di un

48. La sezione da qui fino alla fine del capitolo è frequentemente attestata in gran parte della letteratura midrashica "infernale". Cfr., ad esempio, il frammento *Keṣad din ha-qever* (*Del giudizio della tomba*), pubblicato in *Bet ha-Midrash* (1853, v, pp. 49-51); il viaggio oltremondano di questo rabbino è descritto nel trattatello *Ma'aṣe R. Yehoshua' bar Lewi* (*La storia di Rabbi Yehoshua' bar Lewi*), pubblicato in *Bet ha-Midrash* (II, pp. 48-51, trad. ing. in Gaster, 1893, pp. 591-8).

49. Cfr. *supra*, p. 141, nota 35.

amico in pubblico e chi giura nel nome di Dio per mentire. C'è chi dice anche: chi trae vanto dallo sparare dell'amico e chi mette animosità tra un uomo e sua moglie per creare zizzania tra loro. Ogni venerdì sera (*'erev Shabbat*) li portano su due monti di neve e li lasciano lì. Alla fine dello *Shabbat* li riportano indietro al loro posto. Viene un angelo che, sospingendoli, li riporta al loro posto nella geenna. Perché li portano nella neve, invece che farli restare sempre al loro posto? Per raffreddarli nei sei giorni feriali. E il Signore, benedetto sia, dice loro: «Guai a voi, empi, che anche nella geenna siete malfattori, di cui si dice: "come siccità e calore assorbono le acque nevose, così gli inferi quanti hanno peccato (Gb 24,19)"», come a dire che peccano anche negli inferi.

Capitolo quarto. Ogni dodici mesi diventano polvere e il vento li disperde sotto i piedi dei giusti, come è scritto: «Calpesterete gli empi, ridotti in cenere sotto le piante dei vostri piedi (Mal 3,21)». Poi la loro anima torna in loro ed essi escono dalla geenna e il loro volto è nero come le estremità delle tenebre e accolgono con giustizia quanto è stato giudicato in loro proposito e dicono: «È bello quanto hai decretato a nostro riguardo, è bello il tuo giudizio. A te, Signore, la giustizia e a noi la vergogna sul volto quest'oggi».

Ma le nazioni del mondo, che servono culti pagani (*'avoda zara*), sono giudicate in sette settori di fuoco, in ognuno dei quali esse restano dodici mesi. E un fiume incandescente esce da sotto al Trono di Gloria, scende su di loro e si estende dall'una all'altra estremità del mondo. Ci sono sette settori nella geenna e in ognuno di essi ci sono seimila case e in ogni casa ci sono seimila finestre e in ogni finestra ci sono seimila vasi di amarezza e tutti sono riservati agli scribi e ai giudici. Nello stesso momento dice Salomone: «E tu non gemere sulla tua sorte, quando verranno meno il tuo corpo e la tua carne (Prov 5,11)». Nessuno di loro trova scampo se non quanti possiedono la *Tora* e compiono buone azioni. Dopo tutto ciò, il Santo, benedetto sia, perdona le sue creature, come si dice: «Poiché io non voglio discutere sempre né per sempre essere adirato; altrimenti davanti a me verrebbe meno lo spirito e le anime che ho creato (Is 57,17)».

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. Chinnaswami Sastri and Pandit A. Ramanatha Sastri*, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.

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

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

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 2004³).
- 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*, Gallimard, 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*, Galimard, 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 Taoïsimo 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, Taibei.
- ID. (2006), *Daojiao diyu jiaozhu: Taiyi jiuku tianzun*, Xinwenfeng, Taibei.
- 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 Commedia*, 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-ŠAN‘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 ‘Aḡfī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Beirut.
- ID. (s.d.), *al-Futūḡāt al-makkiyya*, Dār al-Šādir, Beirut.
- IBN FŪRAK (1987), *Muḡarrad maqālāt al-Aš‘arī (Exposé de la doctrine d’al-Aš‘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-qaḍīr sharḥ ‘alā al-Jāmi‘ al-ṣaḡhīr*, 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-ākḥira*, 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^e-XV^e 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-Ḥaḍḍī 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. La-sagna, 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 "Citeaux", 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).
- 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 "Hadīth 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).
- LANGE 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^e et du XIII^e 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).

