

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei XIV (2022)

VIA NOVA

Emergenze dell'Oltre da Lascaux a oggi
Emergences of the Beyond from Lascaux to Today

a cura di / edited by Daniela Boccassini





III. TRASMUTAZIONI/TRANSMUTATIONS

He is tested and made bright by adversity, as gold is tried by fire.

Marsilio Ficino

Carri celesti, voli d'avvoltoi e tiri di lance
Testi e metafore di esplorazioni ultraterrene nell'Iran antico
di Andrea Piras

0. Introduzione

La categoria di esperienza 'ultraterrena' / 'oltremondana' può essere declinata in varie modalità e definizioni che tentino di comprendere quegli spazi immaginali del soprannaturale, coevi e paralleli al mondo naturale della coscienza diurna, dentro i quali ci si inoltra per esplorazioni dell'invisibile, motivate da varie necessità: ottenere segreti, rivelazioni e doni; fondare l'esistenza su conoscenze che ne legittimino le istituzioni; assicurare al mondo visibile il pieno sostegno di forze e energie divine. Per compiere tali ricognizioni nell'invisibile, in una coscienza diversa da quella di veglia, si pone il problema di come 'estraniarsi' e quindi del come 'uscire', 'stare fuori da sé', in una condizione di 'estasi' (o in modo più introspettivo, di 'enstasi') realizzata mediante varie antropotecniche che favoriscono tali 'uscite' temporanee. Fra le categorie più note per descrivere queste possibilità di 'estraniamenti' (o 'straniamenti'), oltre ad 'estasi' si noterà quella oggi ugualmente in gran voga di 'sciamanesimo', per indicare una particolare classe di specialisti dell'invisibile, ovvero gli sciamani.¹ Dicevo appunto in voga, data la notevole produzione scientifica che da qualche anno caratterizza il dibattito etno-antropologico e storico-religioso sullo sciamanesimo, con notevoli acquisizioni chiarificatrici, nel merito della metodologia e dell'epistemologia che queste tematiche sull'estasi richiedono; e che non sempre possono comprendersi nell'etichetta di 'sciamanesimo', dato che vi sono contesti – come quello iranico che concerne questo contributo – che hanno sviluppato varie forme di contatto col soprannaturale, differenti e divergenti rispetto al complesso dello sciamanesimo e a certi retaggi arcaici che la cultura zoroastriana non sempre utilizzò.²

1 Per una recente disamina su tali questioni terminologiche e epistemologiche, cf. Canetti 2018 (in Canetti-Piras 2018). Il volume curato da Presezzi (2019) che raccoglie vari contributi dedicati ai trent'anni del libro di Carlo Ginzburg (*Storia notturna*) è una preziosa rassegna di trattazioni e aggiornamenti su questi temi, secondo le più differenti metodologie storiche ed ermeneutiche. Sulle persistenze di concezioni estatico-sciamaniche anche nella modernità della storia europea, dal '500 al '600 e anche oltre, si veda il libro recente di Ginzburg-Lincoln 2022.

2 Cf. Piras 2014 per una valutazione del dibattito su estasi e sciamanesimo nel mazdeismo, e

Dal momento che più sotto mi occuperò di ‘esplorazioni’, un termine che rimanda a una dimensione di spazialità, sarà necessario precisare delle coordinate di orientamento; meglio ancora, una sorta di geografia immaginale, o un ‘paesaggio’ di luoghi determinati in cui si svolgono esperienze liminali, ai margini di spazi di confine tra i due mondi, quello visibile e quello invisibile. La identificazione di una topografia simbolica permette di estrapolare, dai testi che analizzerò, delle mappe di temi, nozioni e ideologie del sovrannaturale che varie narrazioni hanno codificato e trasmesso. In questa geografia immaginale di ‘paesaggi interiori’ si incontrano montagne, mari, laghi e fiumi che segnano un limite (e un’interfaccia fra i due mondi) in cui possono compiersi queste esplorazioni frontaliere, spesso in momenti liminali come il passaggio aurorale tra notte e giorno. Se riflettiamo su questa spazialità di Alto/Basso, Verticale/Orizzontale notiamo che i due termini ‘ultraterreno’ o ‘oltremondano’ non prevedono necessariamente una modalità ascensionale: al contrario, si deve tener conto la possibilità di catabasi (discese agli Inferi)³ e di esperienze del limite – come la ‘scena dei morti’, la *nékyia* greca di Odisseo, il mito di Orfeo e Euridice, la discesa di Ištar – correlate a quelle ascensionali che sono ovviamente al centro delle maggiori preoccupazioni di assicurarsi un’esistenza immortale nelle dimore superne (che chiameremo ‘paradisiache’).⁴ A loro volta, le spazialità ascensionali devono avvalersi di ricognizioni nel merito della cosmografia e dell’uranografia, per definire una mappatura della viabilità che riguarda non solo il moto di pianeti, stelle e altri dinamismi del firmamento ma anche quegli stessi percorsi di una *Himmelsreise* dell’anima che dall’antichità alla tarda antichità indomediterranea ha prodotto concezioni, immaginari, credenze e testualità.⁵ E come ulteriore specificazione della verticalità ascensionale, si dovranno considerare quelle modalità non necessariamente uraniche (celesti e paradisiache) ma più genericamente ‘aeree’ o ‘atmosferiche’: ovvero spazi immaginali sublunari di presenze e visitazioni ‘disincarnate’ che mediante voli magici (spesso quindi in forma di uccelli o di oggetti volanti quali frecce e lance) realizzano esplorazioni di luoghi sopraterreni (ma non per questo celesti) e di ‘altre dimensioni’.

Le culture indo-iraniche presentano una ricca e variegata casistica di testi che illustrano le relazioni fra mondo umano e ultraterreno, in base a varie esigenze conoscitive rivolte verso una dimensione dell’Altrove per eccellenza, luogo di misteri e di sentita comunanza tra viventi e trapassati che viene indagato con sguardi di veggenza o con visitazioni che miti e racconti hanno, nel tempo, trasmesso e

su come certi aspetti sciamanici siano stati ‘bonificati’ nell’ideologia rituale.

3 Sulle catabasi mesopotamiche e greche si rimanda al libro di Couliano 1991: 51-59; 107-146.

4 Si ricordi che ‘infero’ nel senso di ‘inferiore/sotterraneo’ non implica il nostro concetto negativo di Inferno. Sulle diverse concezioni dell’oltretomba nell’antichità, dal mondo classico a quello medio-orientale, biblico e cristiano, cf. Bremmer 2002.

5 Cf. vari capitoli di Couliano 1986, sulla demonizzazione del cosmo (39-57), sull’ascensione dell’anima (75-90) e sul volo magico (91-100).

narrato. Anche per ciò che concerne la cosmografia e la uranografia, la comparazione indo-iranica si avvale di strumenti di indagine che contemperano l'astronomia e l'astrologia con concezioni escatologiche o con dottrine mistico-iniziatriche sull'ascensione e sull'estasi⁶. Nell'ottica di quelle simmetrie culturali tra i due versanti imparentati, dell'India vedica e dell'Iran antico, sarebbe quindi auspicabile mantenere una costante lettura comparativa per rilevare le numerose somiglianze (più qualche divergenza) che riguardano le due tradizioni testuali; e quindi il valore della parola poetica – che è già una costante delle tradizioni indoeuropee, analizzate da una dotto scolastica comparativa⁷ – e di narrazioni che sono il prodotto finale di moti della coscienza, esperiti in particolari stati mentali, traslati poi in parole e discorsi giunti a noi nelle più varie tradizioni letterarie. Tuttavia, a mo' di *caveat*, terrò presente il lato indo-vedico solo sullo sfondo⁸ e con accenni cursori, per la sua imprescindibile autorevolezza di giacimenti testuali mito-poietici e di ideologie rituali che fanno sempre da sponda al versante iranico-mazdaico, per evidenziare simmetrie culturali indo-iraniche e comuni fraseologie, stilistiche e retoriche. Questa mia premessa vuole essere una *excusatio non petita* per scegliere un lato privilegiato non certo a scapito dell'altro ma, appunto, come deliberata e segmentata prospettiva di una triplice indagine, che condurrò su una serie di materiali tratti da fonti iraniche del mazdeismo (avestiche, medio-persiane epigrafiche e pahlavi).

1. Il carro di Aši

Nella mitologia avestica la dea Aši rappresenta un insieme di valori, qualità e carismi che la mentalità iranico-mazdea attribuiva a tutto ciò che nell'esistenza è vitale, carico di energie feconde di incremento e prosperità. Una lettura del suo Inno (*Yašt* 17) descrive questi tratti di un vitalismo sotto l'egida del numinoso e anzi legittimato e incentivato in quanto espressione umana e terrena di una pienezza di forze inesauribili, declinate anche nella piacevolezza sensuale di agi, conforto e divina bellezza, patrocinate da questa dea. In più, nello stile aggregativo e formulare dell'Inno che menziona configurazioni plurime di entità mitologiche, compatibili e accomunabili, Aši compare in una équipe capeggiata dal dio Mithra e in special modo caratterizzata da un veicolo aereo (atmosferaico e celeste) – un carro (*vāša-*) – che viene citato in un significativo episodio mitologico. Va detto che l'uso del carro è anche un tratto della divinità uranico-solare Mithra e possiamo comprenderne l'evidenza di veicolo-simbolo – al pari del carro solare di Apollo – attribuito di divinità mobili, nello spazio aereo di collegamento e intermediazione tra mondi

6 Per l'ambito indo-vedico cf. Witzel 1984, mentre per i dati iranici si rimanda ai contributi di Antonio Panaino, fra i quali cf. di recente Panaino 2019a e 2019b.

7 Sulla cultura poetica indoeuropea cito soltanto trattazioni recenti, come quelle di Costa 1998 (rimando alle sue schede finali per la storia della dottrina sulla 'Lingua poetica indoeuropea') e 2020.

8 Per quando concerne le tematiche sull'estasi nel mondo vedico, cf. Crevatin 1979 e Thompson 2003.

superni e inferiori. Il carro (*vāša-*) di Aši è citato in alcune strofe dello *Yašt* 17 che riguardano l'incontro tra la dea e Zarathustra, in un dialogo che prelude all'invito della dea a salire sul suo veicolo. Il passo è interessante anche perché testimonia – nello stile di un genere narrativo più recente dei passi antico-avestici (gathici) a tema escatologico – una ascensione soprannaturale più descrittiva e ‘pittorica’, come lo stile di questi Inni consente, illustrandoci una mitologizzazione di concezioni rituali sulla possibilità di compiere voli ascensionali che l'incontro tra Zarathustra e Aši rappresenta in modo icastico e fortemente espressivo. Lo schema del dialogo verte su un propedeutico riconoscimento di qualità somatiche e morali di Zarathustra da parte di Aši (*Yašt* 17, 21 [prima strofa] e 22 [seconda]).

La buona Aši, la alta, stava sul suo carro (e) così disse: “chi sei tu che mi invochi, la cui voce è di gran lunga la più bella che io abbia mai sentito?” Allora Zarathustra Spitāma così parlò, egli, il primo mortale che lodò Aša Vahišta, che venerò Ahura Mazdā, che venerò i Benefici Immortali, alla cui nascita e crescita le acque e le piante gioirono [...] Allora la buona Aši, la alta, così disse: “appoggiati al mio carro (*vāša-*)!”. Egli – Zarathustra Spitāma – stette più vicino a lei e si avvicinò al suo carro; e lei lo accarezzò tutt'intorno e dal basso in alto, con il braccio sinistro e con il destro, con il braccio destro e con il sinistro, dicendo queste parole: “Tu sei bello o Zarathustra, tu sei ben fatto o Spitāma; tu hai bei polpacci e lunghe braccia. La Gloria è stata posta nel tuo corpo e lunga prosperità (sarà data) alla tua anima, come io ti proclamo”.

Questo passo dimostra una certa confidenza fisica tra la dea e l'uomo Zarathustra, con un tocco carezzevole che esprime delicatezza o, come è stato detto esageratamente, una “extraordinary sensuality”⁹: si tratta più che altro di una misurata affettività, non nuova del resto nelle testualità mazdaiche che esprimono, in certi passaggi, delle tonalità di estrema vicinanza tra mondo umano e divino. E altre volte anche più concreti scenari matrimoniali, dove il simbolismo ierogamico diviene anzi più esplicito, inerente a mentalità e prassi in cui la sessualità e la fecondità sono strumenti di propagazione della vita, in conformità a quei dettami di fertilità che soli possono arrestare la nefanda infestazione del Male (di Anra Mainyu/Ahriman), secondo i principi del mazdeismo¹⁰.

La dichiarazione delle qualità fisiche e morali di Zarathustra è quindi il presupposto della sua accoglienza sul carro della dea, per compiere un tragitto aereo che ricalca le uranografie avestiche delle squadre mitologiche celesti che affiancano il corso solare diurno; e che inoltre coincidono con quei percorsi del sacrificio che aprono le vie di comunicazione tra mondo umano e divino e sono le stesse che vengono percorse dalle buone anime nelle fasi ascensionali del post-mortem. La differenza è che in tale vicenda a Zarathustra è concessa in vita – nella concretezza

9 Secondo il giudizio di Skjærvø. Una trattazione più recente di questo passo (anche con riferimenti alla ricerca pregressa su questo episodio avestico) è quella di Kellens 2022.

10 Ho esaminato queste simboliche ierogamiche del mazdeismo in Piras 2001.

del suo corpo sano – la possibilità di ascendere, sul carro di Aši, verso quei luoghi oltremondani che sono percorribili solo dopo la morte, ed eccezionalmente, in questa occasione, da Zarathustra. La connotazione estetica del dialogo fra Aši e Zarathustra è curiosamente simile, del resto, a un'altra situazione di incontro – quella tra l'anima e il suo doppio animico, nella letteratura escatologica – che allo stesso modo prelude all'ascensione verso le dimore ultraterrene. La somiglianza tra i due contesti è confermabile da un raffronto tra le due diverse testualità avestiche (e non solo) che raffigurano tale situazione di vicinanza e conseguente ascensione. Anche in tale caso è la constatazione di una reciproca bellezza – l'anima-specchio Daēnā che riconosce la bellezza dell'anima del giusto – a suggerire una condizione di incontro non scevra da una simbolica di 'unione' che altro non potrebbe dirsi che ierogamica e che riguarda quei procedimenti immaginali di 'ricongiungimento' identitario tra molteplici stati dell'essere. Questo è ciò che accade all'anima del giusto dopo la morte (testo avestico *Hādōxt Nask 2*).

1a) L'anima del defunto virtuoso, all'alba dopo il terzo giorno, ha l'impressione di risplendere come l'aurora e di essere trasportata tra piante e profumi, con un vento fragrante e tiepido che avanza dal meridione (la direzione degli dèi). È in questa brezza profumata che avanza la sua anima-specchio, la Daēnā, con delle caratteristiche di bellezza molto simili a quelle di Aši e della dea Anāhitā, una sorta di prototipo mitologico delle prime due (cf. infra, § 2):

Nell'avanzare di questo vento gli appare la propria Daēnā dalla forma di fanciulla, bella, splendente, dalle bianche braccia, forte, di buona crescita, slanciata, alta, dai seni prominenti, dal corpo sollecito, nobile, di buona progenie, dalla forma di una quindicenne di così grande bellezza nella crescita come le creature più belle.¹¹ (*Hādōxt Nask 2, 9*)

Questa epifania di fulgida bellezza sorprende l'anima che domanda a questa apparizione chi mai sia; la risposta consiste in una dichiarazione di altrettanta bellezza che Daēnā riconosce all'anima per consequenzialità di causa (azioni virtuose dell'anima) ed effetto (Daēnā) e di essere appunto per questo uno 'specchio animico' che ne riflette bellezza e virtù. Perciò Daēnā dice all'anima: «chiunque ti ha amato per questa tua grandezza, per la bontà, la bellezza, la fragranza, la vittoriosità e la controffensiva, così come mi appari, (così) tu mi hai amata».

A conferma di queste simmetrie tematiche, possiamo anche aggiungere che sia Aši che Daēnā sono due entità simili e anzi sono proprio chiamate "sorelle"; come sono suoi "fratelli" altre divinità di quel corteo mithriaco che è presente in tali scenari di geografie oltremondane e di esplorazioni che sia in ambito mitico (Aši) che escatologico (Daēnā) presuppongono delle analoghe traiettorie negli spazi eterei e siderali della cosmografia ascensionale.

Mi pare oltremodo significativo che si possa ravvisare una trasfigurata simbologia

11 Traduzione del testo avestico in Piras 2000: 52-53.

erotico-sensuale a proposito di Aši e di Daēnā e del rapporto, di una, con Zarathustra e, dell'altra, con l'anima (e possiamo anche suggerire una triangolazione: dove Zarathustra è il prototipo dell'uomo giusto dall'anima buona che può innalzarsi verso le regioni paradisiache, per mediazione di una entità-guida). Non a caso, Aši e Daēnā sono entità sororali, accomunate da tratti estetici che esprimono la *venustas* mazdaica di una epifania di floridezza, fecondità, bellezza e luminosità. Si tratta prevalentemente di atmosfere e di delicate allusioni, prive di esplicite descrizioni: ma lo scenario ierogamico è non meno evidente, nei toni soffusi e in una idealizzazione della bellezza e della sensualità che diviene *topos* di una altrettanto evidente condizione di 'unione' o 're-unione' che il simbolismo religioso dell'incontro (o del ritorno e dell'accoglienza) vogliono significare, in quel ricongiungimento sponsale/ierogamico che in molte fenomenologie religiose allude al mistero di una reintegrazione degli opposti, in tale caso della coppia maschio/femmina e – in senso spirituale – delle varie differenziazioni animiche che si riconoscono e si reintegrano in una originaria unità ritrovata.

1b) Vi è poi un altro testo che si può paragonare all'incontro di Aši e Zarathustra: si tratta di un racconto di ascensione oltremondana che si sviluppa in condizioni analoghe, ovvero come concessione di una speciale dignità per inoltrarsi, da vivo – come nel caso sopra di Zarathustra – in quelle geografie escatologiche dello zoroastrismo, per verificare gli esiti post-mortem infernali o paradisiaci che ogni anima deve affrontare. Quindi, particolari individui scelti, dotati di carismi religiosi e rituali, sono autorizzati a percorrere, in una morte simulata e apparente, i sentieri oltremondani. È il caso del gran sacerdote Kirdīr, autorevole figura che inaugura, nei primi tempi dell'avvento della dinastia sasanide, una nuova stagione di restaurazione e organizzazione della dottrina mazdaica, sia in ambito politico che religioso. La narrazione delle sue quattro iscrizioni è infatti un testamento della sua carriera politica e della sua sapienza nelle cose sacre, un ambito in cui può effettuare, grazie a determinati "riti di potenza" (*abzār kerdagān*), una esplorazione del Paradiso e dell'Inferno, rendendo quindi noto a tutti (con paternalistico terrorismo pedagogico) che queste dimore sono la destinazione di chi opera bene oppure di chi è malvagio. Le procedure rituali di Kirdīr¹² gli consentono un favore divino di rivelazione: gli dèi gli "mostrano" (*nimāy-*) il versante dei Trapassati e lui può accedervi grazie all'incontro con una entità spirituale, una Fanciulla di grande bellezza che è analoga a quella epifania di bellezza di Daēnā (e di Aši) che abbiamo incontrato più sopra. Il tipo di esperienza visionaria disegna scenari in cui si verifica una duplicazione di Kirdīr, in un "doppio" (*hangerb*) e in un contesto che potremmo definire di 'rispecchiamento',

12 Il dibattito sull'interpretazione del tipo di esperienza del gran sacerdote Kirdīr oscilla sulle categorie di 'estasi', 'sciamanesimo' e 'transe' ed è un esempio di come una ideologia sacrificale possa aver ritualizzato e interiorizzato comportamenti e simboliche appartenenti all'ambito dell'estasi che sono però state 'bonificate' e disciplinate. Su ciò cf. Piras 2014: 173-175 e più recentemente Panaino 2022: 219-230, 243.

per la natura di fenomeni percettivi ottici e processi intellettivi.¹³

E ora, giunse una donna che apparve da Est, e noi non abbiamo mai visto una donna più nobile di quella, e quel sentiero dove [quella donna viene è molto] luminoso. E adesso [ella viene] innanzi (*frāz*) e quell'uomo che è come il doppio (*hangerb*) di Kirdīr [ed ella] si appoggiano testa contro testa (*sar ō sar*). La donna e quell'uomo che è come il doppio di Kirdīr si sono presi per la mano (*dast grift*) l'uno con l'altra e sono andati verso quel sentiero luminoso (*rāh ī rošn*) [da dove venne la donna] verso est, e quel sentiero (è) molto luminoso» (§ 26: trascrizione del testo medio-persiano epigrafico nell'edizione MacKenzie 1989, 56)

La sovrapposizione tematica tra i due incontri, quello di Zarathustra e Aši e quello di Kirdīr con la Fanciulla/ Daēnā suggerisce alcuni confronti, nel merito di una analogia simbologia di benvenuto, di riconoscimento e di guida offerta a personaggi viventi (Zarathustra e Kirdīr) che vengono salutati e accolti da entità mitologiche di divina bellezza, per poi accedere al carro (Aši) o al cammino luminoso (Fanciulla), metafore entrambe di una direzionalità rettilinea verso le sfere ultraterrene. È significativo che in ambedue i casi siamo in presenza di un analogo scenario di riconoscimento e di contatto, sempre con un velato linguaggio di delicate allusioni: nel caso di Aši e della sua ammirazione e carezza per l'integrità del corpo di Zarathustra, come si è detto più sopra, ciò è viatico per poter salire sul suo carro e per essere accolto in una situazione connotata dalla *venustas* di Aši, patrona dei piaceri sensuali e della fecondità. Ma anche per Kirdīr si verifica una situazione analoga, anche se accennata con una delicatezza trasfigurata (come per l'anima e la Daēnā) che non va al di là di un semplice appoggiarsi la testa l'uno contro l'altra e di prendersi per mano per poi inoltrarsi lungo il Sentiero Luminoso. Presumibilmente l'incontro fra Kirdīr e la Fanciulla venne considerato dai redattori del testo epigrafico senza indulgere eccessivamente nelle forme e nelle simboliche di tale 'ricongiungimento': ma in ambedue i casi constatiamo una medesima situazione e un simbolismo 'coniugale' (vista la *coniunctio* allusa, anche se *coniunctio animi*) che riguarda facoltà animico-spirituali e immaginari ascensionali, al cui interno si realizzano, appunto, queste 'coniugazioni' di risalita verso i mondi superiori, in una condizione di ritrovata identità che comporta letizia e beatitudine (ciò che massimamente si ritrova nelle caratteristiche di Aši e nei doni che lei concede).

2. Il volo di Pāurva

La presenza di divinità femminili collegate a traslazioni aeree (uraniche o atmosferiche) riguarda un episodio delle narrazioni avestiche, riportate dagli *Yašt* (Inni), quello connesso a un'altra divinità femminile, la grande dea Arədvī Sūrā Anāhitā – una tipologia di femminilità mitologica custode delle acque e della vita

13 Le tematiche ottiche di rispecchiamento e riflessione/rifrazione in testi e contesti visionari, sia manichei sia mazdei, sono state affrontate in Piras 2019: 176-178.

– che in un caso svolge un ruolo di soccorso mediatore tra cielo e terra. Dopo tre giorni e tre notti, al momento dell’aurora, Anāhitā viene invocata, per risolvere un volo magico senza atterraggio che per tre giorni e tre notti affligge un sapiente di nome Pāurva, costretto a vagare in forma di avvoltoio lungo i bordi geografici del mondo conosciuto e delimitato da un fiume che è il confine tra i due mondi, terrestre e oltremondano.

Pāurva Vifra Navāza sacrifica a lei, quando il vittorioso potente Thraētaona lo gettò verso l’alto (*usca uzduuqñaiiat*.) in forma di uccello avvoltoio (*mərəyahe kəhrpa kahrkāsāhe*). (*Yašt* 5, 61)

Pāurva è un saggio caratterizzato come *vifra-*, un termine che nella cultura avestica e indo-iranica esprime delle attitudini e delle sperimentazioni di una coscienza ‘vibrata’, da intendersi come ‘scuotimento’, vibrazione (avestico *vifra-* / vedico *vipra-* < latino *vibrare*) che rinvia a condizioni speciali della mente, del corpo e della voce, come è stato ben notato da Jan Gonda:¹⁴ un elemento di ‘sonorità’ da considerare, specialmente nel caso, come il nostro, di tradizioni indo-iraniche sui poteri di *carmina* vibranti, e quindi della voce performante. Che tale condizione entusiastica e ‘vibrante’ possa essere associata a fenomenologie estatiche è stato confermato, nella storia della dottrina antropologica e orientalistica che ha ricostruito un quadro indo-iranico di pratiche e concezioni.¹⁵ A questa specializzazione di pratiche ‘vibranti’ si aggiunga, poi, un altro epiteto di questo personaggio, ovvero “nocchiero” (*nauuāza-*)¹⁶ e, in più, lo spazio acquatico a lui connesso che è quello del fiume Raṅhā. Il particolare del fiume che nella geografia avestica si chiama Raṅhā – parallelo al vedico Rasā – ci aiuta a meglio comprendere la liminalità di Pāurva, il sapiente Vifra che è anche Nocchiero: nell’Inno ad Anāhitā (Yt. 5, 61-66), a seguito di una tenzone (forse poetico-sapientziale?) col saggio Thraētaona – eroe culturale dell’epica che dona saperi taumaturgici – Pāurva viene lanciato in aria da Thraētaona, sotto forma di uccello avvoltoio (*kahrkāsā*). Si tratta di una trasformazione che già appare significativa di una facoltà di volo che il sapiente incorpora,¹⁷ nella parvenza di una simbolica teriomorfica, frequente nell’Iran mazdeo e nelle tradizioni indiane, attestata in varie tipologie di uccelli mitologici (iranico Simorgh, indiano Garuḍa).

14 Gonda 1963: 36-40 (39, sui *carmina* e i loro effetti di sonorità vibrante su chi li pronuncia).

15 Crevatin 1979: 19.

16 Una comparazione indo-iranica con *Rgveda* VII.88.4 è quanto mai significativa: il dio Varuṇa pone il cantore-poeta Vasiṣṭha in una “nave” (*nāvy*) e viene reso “veggente” da Varuṇa che ha qui l’epiteto di *vipra-*: il tutto per una durata che coincide con l’estensione dell’Aurora. Cf. Jamison 2007: 106 per questo passo vedico.

17 La stessa parola avestica *kəhrpa-* “forma”, “aspetto” (etimologicamente uguale al latino *corpus*), denota qui una figura/conformazione che si definisce più come ‘parvenza’, *silhouette*, che come ‘corpo’ solidamente inteso, in modo consono a quelle che sono realtà fluide, come questi teriomorfismi di confine tra la condizione umana e quella animale, o altre epifanie che riguardano la manifestazione degli dèi, non come ‘corpi’ ma come ‘figure’.

Oltre a ciò, si riscontrano anche mimetismi e travestimenti che incorporano valenze mitiche di animali sacri (il gallo) e di divinità (Sraoša) che sono centrali nelle pratiche rituali del sacrificio mazdeo (*yasna*) e di cui possediamo anche delle evidenze iconografiche di preti-uccello, in una ibrida composizione antro-po-ornitologica, attestata in quelle province dell'iranismo più orientale, al confine con l'Asia Centrale e la cultura indo-buddhista. Questa analogia tipologica fra Pāurva e i sacerdoti-uccello è quindi interessante per comprendere quella condizione limite che sia la tenzone poetica che la pratica rituale comportano, verificandosi ambedue ai margini di territori dell'invisibile che può essere attraversato in una condizione 'sospesa': di volo in un caso o di immedesimazione culturale nell'altro. Tutto ciò è più evidente nel racconto estatico di Pāurva, e invece viene solo suggerito nella mimesi rituale dei sacerdoti mazdei, il cui costume riproduce le fattezze ornitomorfe dell'animale sacro a Sraoša, il gallo. Un altro elemento che accomuna i due soggetti è la dimensione aurorale, momento di 'soglia' e di passaggio, confine tra notte e giorno di cui il gallo è araldo.¹⁸ Il margine di Pāurva è inoltre di duplice natura: legato sia a manifestazioni atmosferico-luminose, come quelle delle prime luci aurorali sia a quei confini tra i due mondi che il fiume Raṅhā demarca, ponendosi come orizzonte di interfaccia, e quindi di passaggio *intermundia*, analogamente all'Aurora mitizzata, fenomeno luminoso e entità divina, sia indo-iranica che indoeuropea, come dimostra la serie etimologica (vedica, avestica, greca e latina) di Uṣas, Ušah, Ἡώς, Ausosa/Aurora.¹⁹

Abbiamo quindi valutato tre casi simili di viaggio oltremondano che implicano la presenza mediatrice e guida di tre entità divine connesse alla pristina luminosità dell'Aurora – evento di passaggio – e a una situazione di contatto o di simbolica ierogamica ('ri-unione'): Aši che accarezza Zarathustra; il sosia di Kirdīr e la Fanciulla/ Daēnā che testa a testa si prendono per mano; e infine Anāhitā che prende per le braccia Pāurva per ricondurlo a terra. In tutti e tre i casi le dinamiche ascensionali o discensionali si effettuano per un contatto con le divinità (carezze, strette di mano, presa delle braccia). Infine vi è da aggiungere che sia la traslazione aerea che la dimensione aurorale implicano un corollario all'interno di tale marginalità, in bilico tra i due mondi: e comprensibile in uno scenario indo-iranico che riguarda la sfera verbale della parola (poetica e performativa) e quelle dinamiche di tenzone oratoria ('Verbal Contest') – magistralmente indagate da F.B.J. Kuiper 1960 – che si verificano nelle fasi dell'aurora: nel caso di Pāurva e della sua invocazione ad Anāhitā; e nel

18 La simbolica dei preti-alati e la loro mimesi rituale, esemplata sul gallo sacro a Sraoša, è stata acutamente analizzata da Panaino (2014-2015: 50-55). Ritengo le sue conclusioni non solo valide ma estendibili a Pāurva, fermo restando che il tipo di esperienza dei primi (ideologia sacrificale) va distinta da quella estatica del Nocchiero Pāurva: ambedue sono infatti accomunati, oltre che dall'ornitomorfo, dall'esperienza di limite in cui operano, coincidente con l'Aurora: 'soglia' e 'passaggio' tra due dimensioni dell'esistenza (e la frontiera di passaggio rappresentata dal fiume Raṅhā, per Pāurva, intensifica questa condizione di marginalità e di interfaccia 'liquida' tra i due mondi).

19 Il complesso tematico, simbolico e testuale dell'Aurora avestica, e dei suoi correlati indo-iranici e indoeuropei, è stato da me affrontato in Piras 2003.

caso di Zarathustra e di Aši, divinità del corteo aurorale e solare mithriaco. Nel caso di Pāurva è il potere delle sue lodi alla dea a provocarne l'intervento (di presa e di conduzione a terra); nel caso di Zarathustra e di Aši, oltre alla sua integrità corporea ed etica, è la constatazione del potere delle sue preghiere (le armi vocali del 'Verbal Contest'),²⁰ a decretarne la vittoria (e l'invito sul carro), per aver annientato i demoni (e soprattutto Aṅra Mainyu) con la carica poetico-performativa delle sue formule e *carmina*.

3. Le tre lance di Ardā Wirāz

I casi sopra esaminati hanno evidenziato dei viaggi ultraterreni di tipo mitico (Aši e Zarathustra; Pāurva e Anāhitā), più una condizione post-mortem di ascensione (anima e Daēnā) e una situazione di morte simulata, con sdoppiamento della coscienza ed esperienza di ascensione (Kirdīr). L'ultimo caso che ora propongo è analogo a quello di Kirdīr, e trattasi di una 'seduta' iniziatica che riguarda un sapiente – il giusto Wirāz – che viene costretto dall'emergenza di tempi oscuri di decadenza, negli affari dottrinali e rituali, a intraprendere un viaggio estatico per verificare la fondatezza degli insegnamenti tradizionali sulla realtà della dimensione paradisiaca e infernale, compiendo egli stesso una perlustrazione di tali mondi ultraterreni, mediante una serie di azioni culturali. I preliminari della seduta estatica comportano diverse preparazioni di spazi, oggetti, azioni e personale di assistenza spirituale (incaricato di recitare i sacri testi a scopo sia apotropaico sia propiziatorio degli esiti più fausti).

In un lavoro di tempo fa (Piras 2000a) ho sottolineato due aspetti di questo racconto: la natura del tutto simbolica del lancio di un'arma che doveva essere spuntata, ovviamente, nel raggiungere ('toccare') il destinatario, poiché lo scopo del triplice lancio consisteva in una triplice designazione di autorità concessa a Wirāz di compiere per tre volte un 'lancio': ovvero di spiccare un volo magico lungo le tre sfere celesti dei Buoni Pensieri, Buone Parole e Buone Azioni (cioè le Stelle, la Luna e il Sole) per dirigersi verso le dimore paradisiache (sorvolando quelle infernali), oggetto della sua ricognizione oltremondana per verificare le dottrine della fede. In sostanza, la lancia di Wirāz sarebbe un oggetto che realizza mimeticamente – così come per lo iatromante greco Abaris – una traslazione nello spazio, analogamente ad altri episodi di gesta mitiche ed epiche che personalità della cultura zoroastriana compiono mediante armi da lancio, specialmente l'arco e la freccia, anche se non mancano come in tale caso delle imprese eseguite con il tiro di lance. Altri studi hanno confermato questa ritualizzazione mimetica di 'lanci' e 'traslazioni' lungo

20 Il fatto che il 'Verbal Contest' esaminato da Kuiper (1960: 236) fosse legato all'Aurora vedica (Ušas), a competizioni poetiche (e elargizioni di doni) e alle corse di carri, suggerisce che l'episodio di Zarathustra e del carro di Aši, nonché quello di Pāurva e Anāhitā, possano rientrare in un quadro tematico che riecheggia un antico patrimonio indo-iranico, poetico-sapientiale, agonistico e remunerativo (elargizione di doni).

traiettorie sia orizzontali (appropriazione simbolica di territori) che verticali.²¹ E similmente possiamo considerare che armi e utensili svolgono in molti casi funzioni demiurgiche di preparare spazi di apertura e di lunga gittata che possono comprendersi secondo determinate modalità del pensiero mitico mazdeo e della sua esigenza di creare ampi slarghi di azione e di dominio. La freccia come la lancia – o arnesi appuntiti come un pungolo – sono quindi oggetti con potere magico e iatrico, analogamente a quella freccia dello iatomante Abaris che – nella cultura greca più arcaica e pre-classica – è un arnese che permette purificazioni catartiche e voli magici compiuti mediante questo proiettile, nonché, forse, utensile con un qualche impiego simbolico-rituale e terapeutico ('bacchetta' magica/rabdomantica? insegna di potere [scettro]? strumento di purificazione medico-chirurgica?). Che la lancia o la freccia possano essere stati interpretati come metafore del volo pare quindi un fatto assodato nella cultura iranica e allo stesso modo, per rimanere sempre nell'ambito di oralità performative, non bisogna tralasciare la componente bellicosa di parole, discorsi, formule e *carmina* che nelle testualità indo-iraniche del 'Verbal Contest' di cui sopra presentano spesso questa efficacia saettante di 'lancio', 'dirittura' di arrivo e trafittura, al pari di una freccia verbale che colpisce l'avversario col suo potere esorcistico di incantesimo e di *carmen* magico.

A completamento di quanto detto a proposito del giusto Wirāz, ritengo che si possa aggiungere un altro particolare, questa volta iconografico (anche se vi è un corollario epigrafico significativo, appartenente ai corpora delle iscrizioni achemenidi): si tratta del rilievo di Dario I presente nel riquadro figurativo della sua tomba nel Fars, a Naqsh-e Rostam (DNa e DNb come sigle della iscrizione ivi presente), che è stato interpretato da Martin West (2002), in modo convincente, come allusione a quella ascensione dell'anima del Gran Re che il contesto funerario e l'ideologia religiosa escatologica – fondata su credenze del mazdeismo riflesse nei testi zoroastriani, avestici e pahlavi – suggeriscono. La figura di Dario, di profilo, è vicina al rilievo di Ahura Mazdā (all'interno del disco alato), mentre poco distante si trova un braciere col fuoco e al di sopra, una icona composta dei due luminari (Sole e Luna). West ha ben arguito che la vicinanza tra il fuoco del braciere e i due luminari (in specie del Sole, da cui proviene il fuoco) si comprendano bene come allusione al percorso ascensionale di luminosità crescente che coincide con la risalita dell'anima di Dario.

Aggiungiamo noi, *a fortiori*: verso quei diritti 'percorsi del sacrificio' che aprono le vie di comunicazione tra mondo umano e divino, analogamente a quel "sentiero di luce" (*rāh ī rošn*) della iscrizione di Kirdīr che abbiamo visto più sopra. L'analisi di West è ben supportata da un corredo di riferimenti tratti dalla letteratura escatologica mazdea e dalla sua ideologia sacrificale: a conferma di ciò, aggiungo che vi è un altro particolare che allude a questa situazione di volo post-mortem dell'anima di Dario,

21 Rimando ai contributi di Panaino 2019 e Terribili 2018 per questo complesso mitico-epico di imprese compiute con l'arco e per le loro implicazioni simboliche e ideologiche (traslazioni, voli magici, appropriazioni territoriali).

ovvero il motivo dell'arco che il sovrano tiene in mano, simbolo del 'lancio' che si auspica diritto e ben 'mirato' verso l'alto. Ben più che insegna-arma emblema del potere, armi di solito custodite dai suoi attendenti – come nel caso del portatore di lancia (*arštibara-*) e del portatore della veste (*vaçabara-*), qui raffigurati e menzionati – in questo riquadro l'arco (**Ḍanuvan-*) viene impugnato da Dario stesso, in figura eretta di fronte al suo dio, a quel braciere e ai due luminari più in alto: verso cui il tiro diritto e preciso del volo rettilineo lancerà la sua anima al fianco di Ahura Mazda, in quella condizione di beato (*artāvan-*) che allieta i giusti nella esistenza futura, la Migliore Esistenza che corrisponde a una felicità oltremondana anticipata dalla felicità terrena. Questa simbologia è analoga – a mio parere – a quel contesto di ordalia iniziatica e alla ritualità del triplice lancio di giavellotti per il giusto Wirāz che ne sanciscono l'autorevolezza spirituale e gli consentono – dopo l'assunzione della triplice coppa di vino drogato – di procedere speditamente e in rettilineo verso le dimore oltremondane, superando quei cammini angusti, sinuosi e pericolosi della separazione della coscienza dal corpo che potrebbero condurre allo smarrimento, alla follia e alla morte colui che non fosse degno di percorrerli.

4. Altre esplorazioni degli spazi immaginali: dal manicheismo all'Islam

La mia esposizione si è concentrata prevalentemente sulle narrazioni dei testi iranico-mazdaici e sulle tradizioni riflesse nell'Avesta e in documenti posteriori innestati nel medesimo humus culturale, come l'iscrizione di Kirdīr o il *Libro del Giusto Wirāz* (*Ardā Wirāz Nāmag*). Tuttavia non si devono tralasciare, anche solo per una fugace menzione, quelle altre tradizioni di viaggi oltremondani che nacquero nella cultura iranica, anche se non direttamente zoroastriana ma nell'ambiente composito della Babilonia partica e sassanide del III secolo, che vide operare una figura di sapiente carismatico come Mani, protagonista di incontri – anzi di 'rapimenti' – con presenze angeliche rivelatrici di misteri e di conoscenze. Gli incontri fra Mani e il suo angelo Gemello (*Szygos*) sono un esempio di esperienze spontanee, non provocate (almeno in apparenza, dalla lettura dei testi) da particolari antropotecniche o sostanze, se non quelle di stati mentali derivanti dai regimi ascetici della sua vita contemplativa che lo rendevano particolarmente ricettivo spiritualmente.²²

Detto ciò, la mia scelta di trattare più nel dettaglio le tradizioni mazdaiche sopra analizzate è quindi dipesa da una selezione di motivi più emblematici e autoctoni, non solo per la storia culturale e letteraria dell'Iran pre-islamico ma anche per ipotesi di trafilie narrative che dal mare magnum delle esperienze oltremondane dell'Iran mazdeo potrebbero aver interagito, nell'era islamica della storia dell'iranismo, con filiere di rimaneggiamenti testuali (traduzioni, stralci, sunti, citazioni) che l'avvento dell'Islam e della lingua araba avrebbero poi ripreso per farli confluire

22 Questa fenomenologia del 'rapimento' estatico di Mani è stata da me analizzata in Piras 2018.

nelle narrazioni escatologiche islamiche del *Libro della Scala*,²³ in quelle opere che giunsero all'occidente medioevale per mediazioni della Spagna moresca o delle Crociate, e che contribuirono alla formazione intellettuale e scolastica di Dante Alighieri e alla biblioteca del suo *studium*. In altra sede ho trattato questa tematica avvincente che chiama in causa il poema dantesco della *Divina Commedia* e a ciò rimando con questo breve accenno a un dibattito controverso, ricco di punti oscuri e stimolanti da indagare, nel tentativo di evidenziare i fili di viaggi testuali che si intrecciarono, dal Medio Oriente al Levante e al Mediterraneo, e che ebbero come soggetto principale queste perlustrazioni del mondo soprannaturale.²⁴

Bibliografia

- Bremmer, J. (2002). *The Rise and Fall of the Afterlife*. London and New York.
- Canetti, L. (2018). «Introduzione. Estasi e trance: una mappa concettuale» In Canetti-Piras 2018: 13.
- Canetti, L. - Piras, A. (2018). [a cura di]. *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*. Roma.
- Costa, G. (1998). *Le origini della lingua poetica indeuropea. Voce, coscienza e transizione neolitica*. Firenze.
- Costa, G. (2020). *Antichità indeuropee. Miti, riti, testi e memorie*. Alessandria.
- Crevatin F. (1979). «Studi sulla cultura vedica: i problemi storici dell'estasi», *Incontri linguistici* 5: 17-26.
- Couliano, I.P. (1986). *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*. Roma-Bari.
- Couliano, I.P. (1991). *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*. Milano.
- Ginzburg, C. - Lincoln B. (2022). *Il vecchio Thiess. Un lupo mannaro baltico tra caso e comparazione*. Roma.
- Gonda, J. (1963). *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague.
- Jamison, S. (2007). *The Rig Veda Between two Worlds / Le Rgveda entre deux mondes*. Paris.
- Kellens, J. (2022). «Que s'est-il passé entre Aši et Zaraθuštra?» In A. Cantera et alii (eds.), *The Reward of the Righteous. Festschrift in Honour of Almut Hintze*. Wiesbaden. 253-256.
- Kuiper, F. B. J. (1960). «The Ancient Aryan Verbal Contest», *Indo-Iranian Journal* 4: 215-281.
- MacKenzie, D.N. (1989). «Kerdir's Inscription». In G. Herrmann-D.N. MacKenzie (eds.), *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*. Berlin. 35-72.
- Panaino, A. (2014-2015). «Mimesis e Rito. I Preti alati del cerimoniale mazdaico», *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 16: 41-61.
- Panaino, A. (2019). «Symbolic and Ideological Implications of Archery in Achaemenid and Parthian Kingship». In A. Bencivenni et alii (a c. di), *PHILOBIBLOS. Scritti in onore di Giovanni Geraci*. Milano. 19-66.
- Panaino, A. (2019a). *A Walk through the Iranian Heavens. Spherical and Non-Spherical Cosmographic Models in the Imagination of Ancient Iran and its Neighbors*. Irvine.
- Panaino, A. (2019b). *Old Iranian Cosmography. Debates and Perspectives*. Milano-Udine.
- Panaino, A. (2022). *Le collègue sacerdotal avestique et ses dieux. Aux origines indo-iraniennes d'une tradition mimétique*. Turnhout.
- Piras, A. (2000). *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*. Roma.
- Piras, A. (2000a). «Le tre lance del giusto Wīrāz e la freccia di Abaris. Ordalia e volo estatico tra

23 Rimando qui alla edizione curata da Carlo Saccone (1997).

24 Piras 2016.

- iranismo e ellenismo», *Studi orientali e linguistici* 7: 95-109.
- Piras, A. (2001). «Mesopotamian Sacred Marriage and pre-Islamic Iran». In A. Panaino - A. Piras (eds.), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography (Melammu Symposia IV)*. Milano. 249-259.
- Piras, A. (2003). «Simbolismo e mitologia dell'Aurora nell'Avesta». In C.G. Cereti *et alii* (eds.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli*. Wiesbaden. 295-304.
- Piras, A. (2014). «Dialettiche dell'estasi. Sciamanesimo iranico e Zoroastrismo», *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 7: 155-181.
- Piras, A. (2016). «Ancora su Dante e le influenze orientali nella Divina Commedia. Prospettive iranico-islamiche recenti e nuovi sviluppi», *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 9: 121-134.
- Piras, A. (2018). «Rapimento estatico, visione e rivelazione in Mani e nel manicheismo». In Canetti-Piras. 31-43.
- Piras, A. (2019). «Lens, Mirror and Mirage in Iranian Manichaeism». In T. Daryaee, M. Compareti (a c. di), *Studi sulla Persia sasanide e suoi rapporti con le civiltà attigue*. Bologna. 167-186.
- Presezzi, C. (2019). [a cura di] *Streghe, sciamani, visionari. In margine a Storia notturna di Carlo Ginzburg*. Roma.
- Saccone, C. (1997). [a c. di] *Il libro della Scala di Maometto*. Milano.
- Terribili G. (2018). «Early-Sasanian Royal Ceremonies and Heroic Qualities. The Case of Šābuhr I's Inscription at Hājiābād». In A. Panaino, A. Piras (a c. di), *Studi Iranici Ravennati III*, Milano-Udine. 269-301.
- Thompson, G. (2003). «Soma and Ecstasy in the *Rgveda*», *Electronic Journal of Vedic Studies* 9/1: 75-94 (<http://dx.doi.org/10.11588/ejvs.2003.1.788>).
- West, M. (2002). «Darius' Ascent to Paradise», *Indo-Iranian Journal* 45: 51-57.
- Witzel, M. (1984). «Sur le chemin du ciel», *Bulletin d'études indiennes* 2: 213-279.

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei XIV (2022)

Posiamo lo sguardo sull'immagine di copertina, che Nicholas Roerich dipinse nel 1939: quali pensieri attraversavano il viandante Issa, e Roerich, sull'orlo della conflagrazione mondiale? E quali pensieri si formano in noi, oggi, dinanzi al teschio, al suo gigantismo, all'ostensione della sua mortifera mortalità? A caratterizzare il progetto *Via nova* è l'ascolto della Parola Perduta, nel momento in cui tutto ciò che avevamo creduto essere per sempre acquisito ci si rivela prossimo a essere per sempre perduto. Mentre incerti ci incamminiamo, un passo dopo l'altro, nell'esperienza della Grande Estinzione – un'esperienza della quale siamo ancora lungi dall'aver preso consapevolezza – ciò che *Via nova* intende offrire al lettore non è certo il dubbio moralismo di una predica, quanto piuttosto lo stupore che nasce dall'incontro con questa immensa sfida etica ed esistenziale, qualora essa venga avvicinata con un senso di meraviglia e umiltà. La parola che emerge dall'ascolto si dà, nei venti contributi che costituiscono il volume, in forme espressive fra loro diversissime: dalla traduzione alla ricreazione, dal commento ravvicinato all'espressione liberamente creativa. È assunto di questo volume che se una *via nova* può darsi, la vedremo emergere come un Oltre solo a partire dall'incontro con questo immenso teschio che ci sta ora dinanzi, a narrarci miticamente di sé, e a sbarrarci il cammino.

Let us behold the image on the front cover, painted by Nicholas Roerich in 1939: What thoughts crossed the wanderer Issa, and Roerich's mind, on the brink of the second world conflagration? And what thoughts cross our minds now, as we behold the skull, its enormity an ominous reminder of our mortality, and of the nefariousness we carry within us? Listening for the Lost Word is what the project *Via nova* intends to do, at a time when everything we believed to be forever granted is in the process of becoming forever lost. One wobbling step after another, we are fast approaching the experience of the Great Extinction, even as we are still far from understanding what that means, and what such an experience is already demanding of us. In the face of such a challenge, *Via nova* purports certainly not to offer the dubious moralism of a sermon, but rather to catch a glimpse of the awe that may arise, if we allow ourselves to approach this immense ethical and existential challenge with a degree of wonder and humility. The twenty pieces gathered in this volume are expressions of this listening, of this awe, and they range from translation to recreation, from close commentary to essay and visionary prose. One of *Via nova's* tenets is that whatever new pathway there may be ahead of us, it will emerge as a Beyond, out of our encounter with the skull that is now confronting us, displaying the mythical, symbolic valence of its unavoidable presence.

Indice

INTRODUZIONE: Daniela Boccassini, *Listening for the Silent Voices* • I. ALBORI / DAWNINGS: C. Donà, *Il cielo sopra Lascaux. Quattro digressioni sul tema del viaggio celeste*; R. Salinari, *Il tuffo di Martin Eden*; S. Vittonatto, "Scaling Up the Novel": *An Experiment in Diluvian Narrative*; J. Woodcock, *The 3 and the 4: Emergence of the Unknown Future* • II. IL PENSIERO DEL CUORE / THE THOUGHT OF THE HEART: A. Tonelli, *L'omo novus di Eraclito*; G. Cinti, *Il labirinto della dea. Un percorso iniziatico e archetipico*; C. Saccone, *Le otto città dell'anima: un mi'raj persiano del XIII secolo*; T. Cheetham, *Twofold Idolatry and the Thought of the Heart* • III. TRASMUTAZIONI / TRANSMUTATIONS: A. Piras, *Carri celesti, voli d'avvoltoio e tiri di lance. Testi e metafore di esplorazioni ultraterrene nell'Iran antico*; A. Roberts, *Feminine Alchemy, Egyptian Hermes and Botticelli's Primavera: The Quest for the Golden Fruit*; D. Boccassini, *La luce interiore: Serveto e la libertà dello spirito*; A. Navigante, *Vision and Relation: On the Mytho-poetic Vortex of C. G. Jung's Black Books* • IV. PAROLE DI SOGNO / DREAM WORDS: F. Testa, *Il sogno: la certezza del divino nell'incertezza dell'umano*; R. Lockhart, *Dreams as Angels: Feeding the Dream With Our Substance*; P. Mitchell, *The Doorway: Some Dreams Never Die*; D. Greig, *The Lived Experience of Inner and Outer Ecologies* • V. NUOVE PARTENZE / NEW DEPARTURES: M. Maggiari, *Dentro l'abisso: meditazioni sul Libro Rosso di Jung e dintorni*; D. Susanetti, *La notte dell'Eremita*; F. Boer, *La lampadina e i mostri della Valle*; C. Testa, *Il debutto in poesia di Aleksandr Blok: il ciclo Dalle consacrazioni in Via nuova, San Pietroburgo, marzo 1903* • VI. UNA LETTURA FRA ORIENTE E OCCIDENTE: Essad Bey "profeta geopolitico" dell'alleanza sino-islamica • Recensioni • Notizie sugli autori e riassunti.

Euro 37,00

