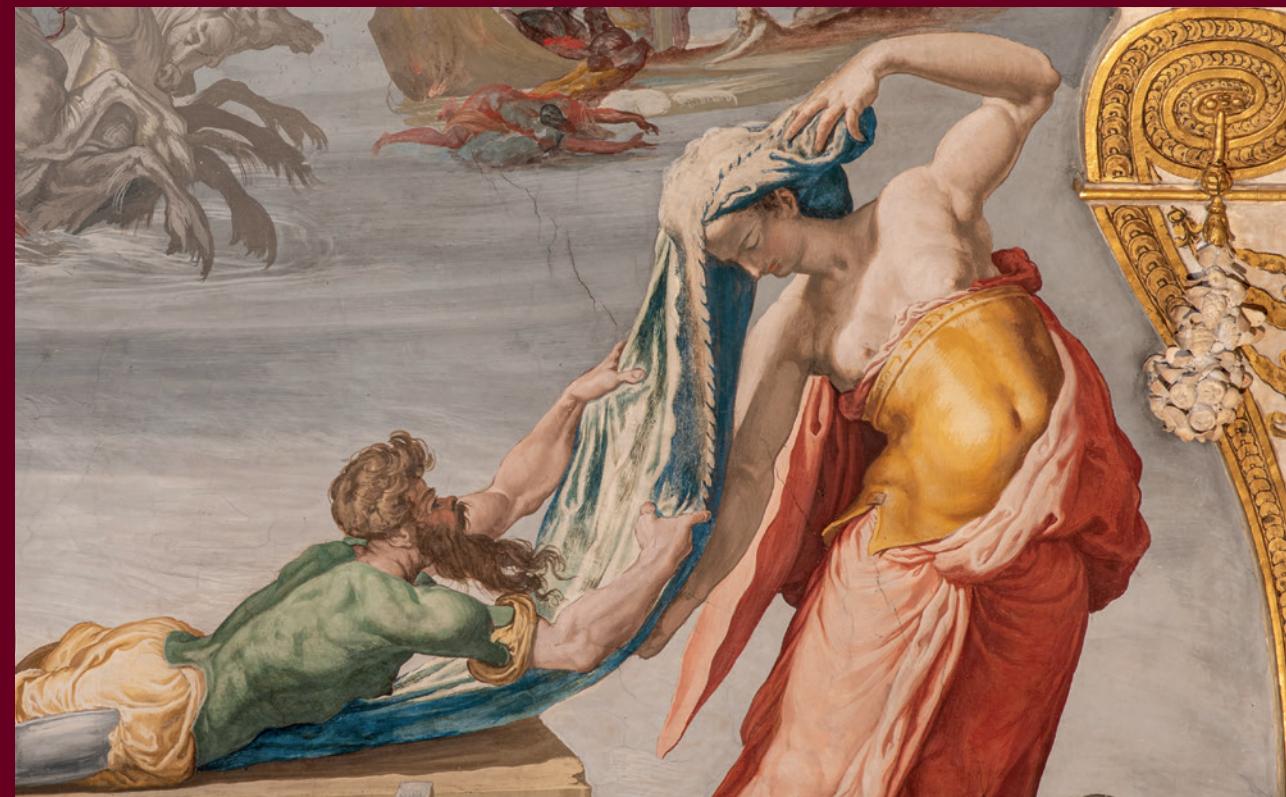


# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM



# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM

3



## **Board of Governors of the Academy of Sciences of Bologna**

President: Prof. Luigi Bolondi

Vice-President: Prof.ssa Paola Monari

Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Lucio Cocco

Vice-Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Aldo Roda

Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Giuseppe Sassatelli

Vice-Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Riccardo Caporali

Treasurer: Prof. Pierluigi Contucci

## **Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis Classis Scientiarum Moralium**

### ***Editor in Chief***

Antonio C. D. Panaino

### ***Assistant Editor***

Paolo Ognibene

### ***Editorial Board***

Giuseppe Caia (Giuridical Sciences)

Loredana Chines (Philology and Italian Studies)

Raffaella Gherardi (Social and Political Sciences)

Paola Monari (Economic and Financial Sciences)

Giuseppe Sassatelli (Archaeological and Historical Sciences)

Walter Tega (Philosophical and Anthropological Sciences)

### ***Editorial Consultant of the Academy of Sciences of Bologna***

Angela Oleandri

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza 10, 40123 Bologna

tel. (+39) 051 232 882

ISBN: 979-12-5477-672-8

ISBN online: 979-12-5477-673-5

ISSN: 2389-6116

DOI: 10.30682/annalesm2503

[www.buponline.com](http://www.buponline.com)

[info@buponline.com](mailto:info@buponline.com)

Copyright © the Authors 2025

The articles are licensed under a Creative Commons Attribution CC BY 4.0

Cover: Pellegrino Tibaldi, *Odysseus and Ino-Leocothea*, 1550-1551,  
detail (Bologna, Academy of Sciences)

Layout: Gianluca Bollina-DoppioClickArt (Bologna)

First edition: December 2025

# Table of contents

<b>Prefazione, Luigi Bolondi</b>	1
<b>Introduzione / Introduction, Antonio C. D. Panaino</b>	5
<b>Shakespeare, Cervantes, la letteratura, il teatro e il sogno... Nadia Fusini</b>	9
<b>La festa e il cibo. Cultura popolare e cultura di élite Massimo Montanari</b>	21
<b>Note sul disagio giovanile Stefano Bolognini</b>	31
<b>Filologia ed erudizione nella Grecia antica. Il contributo di Francesco Bossi Franco Montanari</b>	43
<b>L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini. Premessa Alfredo Cottignoli</b>	57
<b>Leopardi e Dante. Preliminari per nuove ricerche Andrea Campana</b>	59
<b>Emilio Pasquini e la <i>Lectura Dantis Bononiensis</i> Giuseppe Ledda</b>	69
<b>Dantismo muratoriano: non solo <i>Perfetta poesia</i> Fabio Marri</b>	77
<b>Il commento alla <i>Commedia</i> di Emilio Pasquini e Antonio Enzo Quaglio Paola Vecchi Galli</b>	87

<b>Introduzione all'incontro interdisciplinare “Musica Urbana. Suoni e rumori nell'età contemporanea”</b> <i>Giuseppina La Face</i>	97
<b>La città che suona e canta</b> <i>Paolo Fabbri</i>	99
<b>Soundscape, fonosfera e musicologia urbana</b> <i>Franco Piperno</i>	103
<b>Un silenzio che spacca le orecchie</b> <i>Ugo Berti Arnoaldi</i>	107
<b>Persone ferite da suoni e rumori</b> <i>Domenico Berardi</i>	111
<b>Geografie del suono: per un'antropologia dell'ascolto nella prima età moderna</b> <i>Luigi Collarile, Maria Rosa De Luca</i>	115
<b>La musica che inquina e la tutela dell'ambiente</b> <i>Marcella Gola</i>	119
<b>La prospettiva dell'ecologia acustica nella formazione musicale</b> <i>Carla Cuomo</i>	123
<b>Soslan e la Ruota di Balsæg</b> <i>Paolo Ognibene</i>	127
<b>Tra cielo e terra. Riflessioni sul culto della dea Anāhitā e sui rituali in suo onore</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	137
<b>Il pastore e le bestie. Un modello di potere autocratico in Grecia antica</b> <i>Matteo Zaccarini</i>	153
<b>Il pallone di Alessandro. Simbologie inverse del potere tra opposti contendenti alla luce delle numerose ricezioni del <i>Romanzo di Alessandro</i> nelle tradizioni greca, latina, armena e siriaca</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	167

# **Tra cielo e terra. Riflessioni sul culto della dea Anāhitā e sui rituali in suo onore**

*Antonio C. D. Panaino*

Dipartimento di Beni Culturali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

## **Abstract**

The present article deals with a special invocation to the Mazdean goddess Anāhitā, occurring three times in the fifth *Yašt* (*Yt.* 5,85; 88; 132) of the *Avesta*. By means of a unique formula, the goddess is asked to come down from the nocturnal sky. The special ban of nocturnal ceremonies in favour of Anāhitā seems to apparently stay in contradiction with this kind of nocturnal invocation, although it probably implies that the goddess descends from heaven only when the stars have set. Furthermore, some of the cosmological and ceremonial implications of this “invitation” are discussed within the framework of the debate about the rationale of the liturgical disposition of the Great *Yašts* and of the economy of the Zoroastrian organization of the sacrifice.

## **Keywords**

Anāhitā, Stars, Great *Yašts*, Animal sacrifice, Night, Rituals.

Nel contesto dell’interlocuzione dialettica tra sacerdoti e pantheon la liturgia zoroastriana risulta essere lo strumento principale con cui un collegio sacerdotale mazdaico (Panaino 2023) apre una via esoterica (Panaino 2024), grazie alla quale chiamare le divinità ad una sorta di banchetto, in modo da incontrarle lungo la scia aperta dal sacrificio stesso, sacrificio che ruota intorno ad un *axis mundi* simbolico rappresentato dal fuoco, a sua volta, considerato il “figlio di Ahura Mazda”. La dimensione rituale e liturgica è, pertanto, indispensabile, giacché senza di essa l’ordine cosmico vacillerebbe e le stesse divinità sarebbero messe in difficoltà nella loro opera di garanzia e protezione dalle incombenti forze demoniache, volte a far trionfare l’anomia e la morte. Nel quadro della presente riflessione, non intendo affatto offrire una descrizione sistematica della concezione della dimensione liturgica propria dello Zoroastrismo, ma solo mostrarne alcuni aspetti, che permettono di evidenziarne determinate caratteristiche degne di una certa attenzione e che paiono, invece, non aver suscitato l’interesse che avrebbero meritato. La discussione presuppone, ovviamente, che si tenga conto del fatto che lo strumento dell’incontro con il mondo delle potenze divine, quindi il rito in quanto tale, implica non solo degli atti performativi, compiuti con il supporto codificato di veri e propri ceremoniali di una certa complessità, ma prevede l’impiego di strumenti artificiali e di elementi naturali (e.g., il fuoco, l’acqua, vegetali, animali, etc.), che concorrono alla coreografia liturgica. Ma, tutta l’architettura eretta intorno al sacrificio (cruento e non) avrebbe di per se stessa un potere limitato, se non fosse sostenuta dalla parola, dal *mantra*-, termine sanscrito, che trova anche in avestico un perfetto corrispettivo in *mqθra*-, il cui significato è quello di “strumento” (come indicato dal suffisso *-tra-/θra*-) “del pensiero” (radice verbale *man*-, “pensare”). Lo stesso sacerdote opera a sua volta come un *mantra* incarnato e di norma non utilizza testi scritti, ma solo la memoria testuale, che ne esalta la competenza e l’abilità, secondo le regole di una civiltà strettamente legata alla dimensione dell’oralità.<sup>1</sup> Ma la parola sacra, lo strumento del pensiero dialogante con il mondo divino, presenta caratteristiche sue particolari, che ne caratterizzano la delicatezza e, in molti casi, la raffinatezza. Interloquire con gli dèi non è come parlare con i propri simili ed il loro invito richiede competenza, abilità e maestria. Abitualmente siamo soliti definire un tale parlare così forbito e sorvegliato, soprattutto se strutturato secondo moduli retorici e soprattutto metrici, “poesia”, ma un tale dialogo può essere elaborato secondo moduli che potremmo anche definire di *Kunstprosa*. Per questa ragione, l’attenzione al linguaggio poetico dei popoli indeuropei e, segnatamente, di quelli indo-iranici, è stato oggetto di diverse indagini e di circostanziati approfondimenti (vedansi, e.g., Schmitt 1967; Watkins 1995).

In questa occasione, mi soffermerò in modo particolare su di una formula di invocazione, articolata su due versi (*haca auuaθbiō stārəbiō aōi zqm ahuraðātqm*), la cui attestazione occorre in tutta la letteratura avestica solo<sup>2</sup> nell’*Ardwīsūr Yašt*, ossia nell’*inno (Yašt)* dedicato

<sup>1</sup> Ovviamente questa è la situazione che presupponiamo per le ceremonie antiche. In realtà, l’uso di supporti testuali, ad esempio nel corso della cerimonia del *Widēwdād*, si è via via affermato di pari passo con la progressiva decadenza delle scuole sacerdotali zoroastriane occorsa a seguito della conquista islamica dell’Iran e della conseguente perdita di potere economico, sociale e politico del clero mazdaico.

<sup>2</sup> Devo ringraziare Céline Redard per la sua gentilezza nell’aver accettato di condividere con me alcuni suoi studi al momento della mia lettura non ancora pubblicati, offrendomi così molti suggerimenti penetranti

alla dea Arəduuī Sūrā Anāhitā, la più importante figura femminile del pantheon mazdaico. Questa frase non trova neanche dei vaghi parallelismi nella letteratura dell'*Avesta* recente, soprattutto nella sua tradizione innologica (Kellens 2001b) ed è interessante notare che la sua eccezionalità appare ancor più significativa per via del fatto che non compare mai con riferimento a divinità celesti, come il Sole, la Luna o lo stesso astro Tištriia (Sirio; vedi Panaino 1990; 1995a; 1995b). Il passo, peraltro, è incorporato in una chiara cornice rituale sulla quale Kellens (2017) ha già condotto un'importante indagine, giacché, nelle sue tre occorrenze, l'invocazione ricorre dopo che la stanza immediatamente precedente (e che, a sua volta, costituisce una formula ripetitiva) contiene un'invocazione di Ahura Mazdā a Zaraθuštra, affinché sacrifici alla dea.

Tale formula è attestata esattamente tre volte (*Yt.* 5,85; 88; 132; cfr. Schlerath 1968, I: 51):

1. nella prima occorrenza, *Yt.* 5,85, la formula è retta da una sequenza di due imperativi: *āiδi, paiti auua.jasa*;
2. in *Yt.* 5,88, essa dipende da *frašūsat*;
3. nella terza ed ultima occorrenza (*Yt.* 5,132), sebbene il passo sembri disturbato, essa occorre in una posizione notevole. Lì, apparentemente, è governata da un solo imperativo (*paiti auua.jasa*), ma la presenza di un *aēta*, a prima vista senza significato, potrebbe essere il frutto di un errore dovuto all'errata sostituzione di un più appropriato *āiδi*, esattamente come avviene, invece, proprio nella strofa 85.

In ogni caso, i due versi che compongono questo blocco testuale:

*haca auuaṭbiiō stərəbiiō /  
aōi zqm ahuraδātqm,*

seguono uno schema metrico semplice (7/8 + 8 sillabe)<sup>3</sup> e presentano molte interessanti implicazioni di carattere concettuale e liturgico, alle quali dedicherò le seguenti considerazioni come ampliamento di quelle già avanzato da Kellens.

riguardo la discussione del presente argomento. Si segnala che una versione inglese di questo articolo, più sintetica e leggermente diversa dalla presente, è apparsa nel numero 29 della rivista *Iran & the Caucasus* (Panaino 2025, 23-36).

<sup>3</sup> Geldner (1877, 100-101, § 132) assumeva che in *Yt.* 5,85-89 la metrica delle stanze avesse la struttura di una *gayātri* (tre quartine di ottosillabi), seguita da un verso di tipo *anuṣṭubh* (una quartina di ottosillabi), mentre *Yt.* 5,132 sarebbe stato composto solo da un *anuṣṭubh* (1877, 75, § 99). In ogni caso, per Geldner le stanze contenenti i singoli versi di principale interesse per questo nostro studio sarebbero stati composti in ottosillabi. Weller (1938, 95, 104) presumeva, inoltre, la presenza di un *sandhi* tra la -a finale di *haca* e quella iniziale di *auuaṭbiiō*. In questo caso, ci aspetteremmo rispettivamente 6 e 8 sillabe, soluzione poco convincente. Per parte sua, Lommel (1922, 228), invece, considerava *Yt.* 5,88, come una stanza composta da un gruppo di 4 versi ottosillabi, glossati da un ulteriore endecassillabo.

*Yt. 5,85:*

*yahmiia ahurō mazdā<sup>8</sup>  
huuapō niuuāēdāiāt.  
āiđi paiti auua.jasa  
arəduuī sūre anāhite  
haca auuaṭbiiō stərəbiiō  
aōi zqm ahurađātqm  
θβqm yazā̄nte<sup>7</sup>  
auruuā̄jhō ahurā̄jhō  
daījhupataiīō puθrā̄jhō  
daījhupaitinqm.*

“( [...] Arəduuī Sūrā Anāhitā) alla quale<sup>4</sup> Ahura Mazdā, il buon artigiano, fece conoscere<sup>5</sup> (l’invito al sacrificio), (dicendo) «vieni, scendi, o Arəduuī Sūrā Anāhitā, da quelle stelle lassù sulla terra creata da Ahura (Mazdā)! Ti venerano i gagliardi signori, governatori dei distretti (ed) i figli dei governatori dei distretti»”.

*Yt. 5,88:*

*āat frāšūsāt zaraθuštra  
arəduuī sūra anāhita  
haca auuaṭbiiō stərəbiiō  
aōi zqm ahurađātqm [...].*

“Allora, o Zaraθuštra, Arəduuī Sūrā Anāhitā discese da quelle stelle lassù sulla terra creata da Ahura (Mazdā)!”.

*Yt. 5,132:*

*aēta yasna aēta vahma  
aēta [or \*āiđi]<sup>8</sup> paiti auua.jasa.*

Grazie a questo sacrificio, a questa preghiera, a questa (cerimonia) [oppure “vieni!”] discendi,

<sup>4</sup> Per gli usi di questa radice verbale nel contesto iranico, cfr. Cheung 2007, 408-409 (sub voce *\*yaid* “to know”) con ampia bibliografia. Per quanto concerne l’*incipit* di *Yt. 5,85*, si noti in particolare la costruzione con il locativo (Bartholomae 1904, 1281, 1317-1318), anche se, nel caso specifico di *yahmiia*, sembrerebbe trattarsi (almeno secondo Bartholomae, *ibidem*) di una forma avverbiale (i.e., *ubi* al posto di *in qua*), basata su di un locativo singolare maschile o neutro (Cantera et Redard 2019, 123). Con riferimento diretto al nome della dea (*arəduuīm*...), si sarebbe in vero attesa una forma femminile, giacché risulta palese che non può che essere Anāhitā ad essere stata invitata ad un sacrificio in suo onore, come esplicitamente affermato nella stanza precedente. Anche Reichelt (1911, 106) assumeva la presenza di un avverbio di luogo (*where*) al posto di un locativo, per cui il significato generale della costruzione andrebbe inteso come “whom *Ah.* made know”.

<sup>5</sup> Su questa formula, che implica un invito diretto a venire giù (*ni*<sup>9</sup>) ovvero a discendere per “vedere”, significato originario della radice <sup>1</sup>*vid-*, e, quindi, ovviamente a “conoscere”, secondo il valore specifico assunto da tale verbo, si legga oltre nel testo e nella precedente nota.

<sup>6</sup> Si noti che *auuaṭbiiō*, come *auuađbiiō*, al posto di *\*auuađbiiō*, costituisce una neoformazione di dativo-ablativo plurale, rifatta secondo il modello dei temi pronominali in-*uant-*. Cfr. Reichelt 1909, 211, § 399, nota 5; Cantera et Redard 2019, 199. Si noti anche che nel passo parallelo di *Yt. 5,132* ricorre proprio la variante *auuađbiiō*, attestata in F1, come già notava Bartholomae (1904, 64). Pare pertinente osservare che il tema pronominale *auua-* si trova spesso in riferimento a *star-*, m., “stella”, come, e.g. in *Yt. 8,12,50*; *Yt. 12,28,29-32*, ecc., e che la sua presenza enfatizza la distanza del corpo celeste dall’osservatore terrestre.

<sup>7</sup> La lezione *yazā̄nte* in F1, Pt1, E1, L18, K12, e, fatto ancor più interessante, in J10, non è di grande aiuto. Qui, la soluzione divinata da Geldner (1889, 94, n. 7), ossia *yazā̄nte* (scelta apparentemente sostenuta dal ms. W2: *yazā̄nti*), può, però, essere interpretata secondo un’ipotesi di Kellens (1984, 262) che vi ha visto piuttosto un congiuntivo con una sfumatura volitiva (« Les seigneurs rapides [...] veulent sacrifier pour toi »), oppure con un valore consecutivo: « que les seigneurs rapides [...] sacrifient pour toi »).

<sup>8</sup> Nonostante l’assenza di varianti pertinenti nei manoscritti, almeno secondo l’edizione di Geldner (1889: 102), *aēta* è probabilmente dovuto all’influenza del verso precedente, dove ricorre due volte, ma in accordo con un sostantivo, che qui manca. È più probabile che la grafia *aēte* fosse semplicemente il risultato di un errore

<i>arəduuī sūre anāhite</i>	o Arəduuī Sūrā Anāhitā,
<i>haca auuatbiiō [°biiō F1] stərəbiiō</i>	da quelle stelle lassù
<i>aōi zam ahurađātqm</i>	sulla terra creata da Ahura (Mazdā).
<i>aōi zaōtarəm yazəmnəm [...]</i>	verso lo <i>zaōtar-</i> che sta sacrificando [...].

Il testo afferma<sup>9</sup> chiaramente che la dea Anāhitā, invitata a prendere parte al sacrificio, veniva immaginata nel corso della sua discesa dalle stelle e tale affermazione di fatto sottolineava i legami di tale divinità con la regionestellata del cielo, tanto che questi passi testuali potrebbero essere invocati per confermare la sua diretta relazione con la Via Lattea, come suggerito da Witzel (1984, ma si veda anche Kellens 2017, 69). Inoltre, i tre blocchi testuali paralleli ci forniscono un buon numero di informazioni aggiuntive anche sulla visione avestica delle dinamiche rituali.

Ma torniamo per un momento alla sintassi. Kellens (2017, 68, n. 4), in proposito, non escludeva un’altra possibile interpretazione di *paiti* nella sequenza *paiti auua.jasa*, scrivendo quanto segue:

Il se peut que *paiti* dans ce contexte soit l’adverbe « chaque fois », [...]<sup>10</sup> et que les subjonctifs suivants s’y rapportent en syntaxe de juxtaposition ou elliptique [...] :<sup>11</sup> « chaque fois (que) [...] te sacrifieront [...] (que) te demanderont ... ».

Questa soluzione, però, funziona in modo pienamente calzante solo nel caso della stanza 85, perché nelle stanze 88 e 132 non appare nessun congiuntivo da connettere ellitticamente con *paiti*. L’invocazione ad unirsi al sacrificio è apertamente descritta come connessa con un moto aereo di discesa verso il basso, cioè dal cielo delle stelle (il cielo più basso nell’uranografia avestica; cfr. Panaino 1995b; 2019) alla terra, fin sullo spazio sacrificale. La menzione di questi due lati opposti del cosmo nel contesto rituale costituisce una varietà stilistica della più semplice opposizione standard tra “cielo” e “terra”: *asman-* / *zam-*, come di solito attestata, anche se con alcune varietà minori, come segue:

<i>Y. 42,3: zamca asmanəmca yazamaide</i>	“noi veneriamo la terra ed il cielo”;
<i>Yt. 10,95: antarə zam asmanəmca</i>	“tra cielo e terra”;
<i>Yt. 13,2: imqm zam ... aōm asmanəm</i>	“questa terra (quaggiù) ... quel cielo (lassù)”.

È anche quello standard nei testi in antico persiano:

De, 2-3:	<i>A(º)uramazdā haya imām būmīm adā, haya avam asmānam adā</i> “A(º)uramazdā che creò questa terra (quaggiù), che creò quel cielo (lassù)”.
----------	--

per *āiōi*, giacché ricorre esattamente nello stesso punto nei versi paralleli di *Yt. 5,85*. La stessa considerazione va supposta dietro le traduzioni scelte da Malandra (1983, 130: «On account of this worship, on account of this praise, return, descend») e da Pirart (2010, 83: «Pour ce sacrifice, et pour ce chant, viens, redescends»).

<sup>9</sup> Per altre traduzioni, si vedano Wolff 1910, 176, 182; Lommel 1927, 39, 44; Weller 1938, 142-143, 154; Malandra 1983, 126, 130; Pirart 2010, 74, 83; Lecoq 2016, 363-365, 375.

<sup>10</sup> Con riferimento a Kellens e Pirart 1990, 265.

<sup>11</sup> Con riferimento a Kellens 2001a, 474 n. 8, e 2005, 44-45.

Conosciamo anche altre coppie cosmiche, come *raōcah-*, n., e *būmī-*, f., (Y. 37,1: *raōcāscā dāt būmīmcā* “[Ahura Mazdā] che creò le Luci (del cielo lassù) e la terra (quaggiù”)), oppure *zam-*, f., e *nabas-*, n.,<sup>12</sup> (Y. 44,4, *kasnā dārētā zāmcā adē nabāscā auuapastōiš*, “chi mai ha trattenuto la terra (qui) in basso (*adē*), ed i nembi [= “cieli” in alto] dal cadere? (*auuapastōiš*)” (Panaino 2007).

La presenza della formula in due versi *haca auuābiiō stārēbiiō / aōi zqm ahurađātqm* merita, quindi, di essere riconosciuta come un riferimento ben più retorico e articolato ai due lati estremi dell’universo visibile: il cielo (delle stelle) e la terra. Il suo utilizzo implica anche una chiara affermazione riguardante la posizione di *Anāhitā* tra le stelle, e non semplicemente nel cielo.

Possiamo allora ritornare al quadro di queste attestazioni nell’*Anāhitā Yašt*. In *Yt. 5,85*, una strofa che segue subito la ripetitiva celebrazione della dea nel 21° *kardag*, l’invocazione appartiene ad un discorso diretto, in cui occorrono questi due versi governati da due verbi di movimento all’imperativo: *āidi* e *paiti auua.jasa*. Il discorso diretto dipende, a sua volta, da un verbo tecnico, proprio del lessico liturgico, che è *niuuaēdaiat*. Il riferimento esplicito ad un atto di *ni-viδ-* (ossia l’atto di invitare giù [*ni*]) a “conoscere” [in conseguenza dell’aver fatto “vedere”] qualche cosa”; [*vid-*; tema di presente causativo: *vaēdaiia-/vaēdaiia*]; Kellens 1995, 54) richiama alla mente il ruolo specificatamente rituale delle *nivid-as* vediche, ovvero “le annunciazioni”, *nivid-*, f., (Kellens 2017; Panaino 2004; Swennen 2015), che contengono formule (in prosa) di invito e di scelta degli dèi invitati a prendere subito parte al banchetto sacrificale.<sup>13</sup> È interessante sottolineare che in questo caso apparentemente non è lo *zaōtar-*, ossia il sacerdote principale, ad invitare la dea, ma lo stesso Ahura Mazdā (il cui ruolo è comunque mimeticamente assunto dallo stesso *zaōtar*; cfr. Panaino 2017b). Pertanto, questo passaggio va interpretato come un ulteriore elemento di conferma della presenza di una dottrina del sacrificio profondamente esoterica, in cui l’invocazione compiuta dallo *zaōtar-* era funzionalmente corrispondente a un atto performativo rappresentato dal dio supremo. Una sorta di associazione mimetica tra dèi e sacerdoti (in particolare il gruppo dei sette assistenti più lo *zaōtar-* installato all’inizio di una “liturgia lunga” zoroastriana, come affermato in *Vr. 3,1*; cfr. Panaino 2018; 2023; Cantera 2014a), è stata ben sviluppata nel quadro della tradizione mazdaica e la sua origine deve essere molto antica, poiché alcuni accenni allo stesso modello sono attestati anche nel contesto liturgico vedico.

Kellens (2017, 69) si è concentrato in modo interessante sulla sequenza rituale presentata in questo inno, che può essere distinta come segue: “l’annonce sacrificielle (\**nivid*), la formulation d’une demande (*yāna*) et la fixation d’un temps rituel (*ratu*)”. Nel primo caso (*Yt. 5,85*), è Ahura Mazdā che manda a chiamare la dea *Anāhitā*, chiedendole di presentarsi. A questa

<sup>12</sup> A proposito delle parole avestiche riguardanti “nubi”, “nembi”, “cirri”, ecc. si veda Panaino in stampa.

<sup>13</sup> Kellens (2017, 67, n. 2) nota che gli studi di Minkowski 1997, Proferes 2014 e Swennen 2015, hanno osservato che le invocazioni in prosa tradizionalmente indicate come *nivid-as* non sarebbero così antiche in termini di dichiarazione sacrificale inaugurale, ma tale considerazione, se vera, riguarderebbe la loro relativa antichità all’interno della cronologia testuale vedica. Infatti, lo schema in cui si svolge il rituale della scelta e dell’invito al sacrificio delle diverse divinità deve essere certamente più antico e risalire ad un patrimonio comune del contesto liturgico indo-iranico; è, infatti, del tutto improbabile che i due diversi rami del comune ceppo proto-indo-iranico abbiano potuto sviluppare indipendentemente lo stesso tipo di tradizione ceremoniale.

invocazione segue l'elenco dei popoli iranici che la apprezzeranno e chiederanno il suo sostegno: i signori, le autorità locali, i loro figli, uomini e donne. Infine, ella discende (*Yt.* 5,88), e la strofa successiva afferma che Ahura Mazdā l'avrebbe fatta *ratu-* del mondo vivente.<sup>14</sup> Come ha mostrato Kellens, nel quadro di un *frašna-*, ovvero di un testo che implica un'interlocuzione, tecnicamente “una domanda”, con Zaraθuštra stesso, è Anāhitā che stabilisce il carattere del sacrificio che le sarebbe più conforme per aspetto, tempo e durata. Questa sessione ceremoniale deve coprire un periodo (*Yt.* 5,91) che va dal sorgere al tramonto del sole (*haca hū vaxšāt ā hū frašmō.dātōit*), corrispondente a tre (o due) *ratu* (cioè *hāuuani-*, *rapiθbina-* et *uzaiieirina-*), ma non a quello notturno e a quello aurorale (*aibigāiia-* *aibisrūθrima-* e *ušahina-*).<sup>15</sup> È noto, infatti, che un sacrificio compiuto durante questi due periodi proibiti andrebbe a vantaggio dei *daēuua* e dei loro sostenitori (come si evince da *Yt.* 5,94-95), argomento al quale ho dedicato una lunga trattazione (Panaino 2020: 132-135, *passim*). In ogni caso, è utile qui rimarcare che questa particolare sezione, nella quale vengono date le coordinate basilari del corretto rituale, si ferma nella strofa 96, dove il sacrificante (e forse lo stesso Ahura Mazdā) celebra l'invocazione del Monte Hukairia da cui discende il fiume Arəduūī Sūrā Anāhitā.

Queste stanze ci presentano una contraddizione peculiare, che non è stata precedentemente sottolineata. L'affermazione perentoria secondo cui, durante la notte, non può essere compiuto alcun rituale speciale in favore di Anāhitā, stride apparentemente con il fatto che, nel caso in questione, abbiamo a che fare proprio con una divinità celeste, probabilmente associata alla Via Lattea. Non a caso è sempre Anāhitā l'unica divinità a cui viene esplicitamente richiesto di scendere dal cielo stellato. La logica di tale interdizione temporale probabilmente presupponeva il fatto che tale dea potesse prendere parte alle ceremonie terrene soltanto nel momento in cui la notte era già passata<sup>16</sup> ed anche le stelle erano diventate invisibili. In questo senso, possiamo supporre che Anāhitā fosse immaginata come discendere realmente dal cielo, abbandonando le stelle e toccando terra all'alba. Per questo motivo, la menzione dell'omonimo fiume del Monte Hukairia al termine di questo avvertimento può essere interpretata come un riferimento alla visibilità diurna del fiume celeste, che, dal sorgere del sole, sarebbe finalmente apparso sui fianchi delle rocce.

Così la celeste Via Lattea scompariva e riappariva, trasformata però di giorno in un fiume terrestre, che discendeva dalla montagna. In tal modo, i tre passi successivi, necessari alla divina discesa, attraverso il cielo stellato, l'atmosfera e la terra, potevano essere completati. Dobbiamo, inoltre, osservare che il monte Hukairia ed i suoi fiumi assumono una notevole importanza cosmografica in *Yt.* 5,3-5, ove tale cima svolge il ruolo di *axis mundi*. In realtà, Hukairia è una designazione alternativa per il picco di Harā che, nel contesto della mitologia avestica, è particolarmente sacro ad Anāhitā, perché è proprio lì che Yima avrebbe celebrato i sacrifici in favore di tale dea. Questa è una testimonianza di notevole importanza. Come ha correttamente sottolineato Ahmadi (2015: 325), anche la tradizione vedica mostra un forte legame tra il cielo di Varuṇa ed il sottosuolo, dominio di Yama, tanto che possiamo sospettare che

<sup>14</sup> Sui *ratu-*, si vedano i contributi recenti di Cantera 2017, 54-56; 2018, e Panaino 2017d; 2023.

<sup>15</sup> Sulle fasi rituali e le ceremonie liturgiche scaglionate nel corso della giornata, si veda Panaino 2020, 135-143.

<sup>16</sup> A proposito dei rischi di alcuni rituali notturni, si veda Panaino 2020, 131-135, 143-150.

anche altri popoli iranici, che probabilmente nel nostro inno sarebbero stati considerati come *daēuuaiiasna-*, adoravano Ahāhitā di notte in opposizione diretta rispetto a modalità censurate dalle norme liturgiche zoroastriane. Certamente, l'associazione mitopoietica tra i fiumi celesti e montani offriva molte possibilità, che giustificano la collocazione della strofa 95 esattamente là dove si trova, dal punto di vista del simbolismo religioso, ma anche della logica temporale della cerimonia.

Merita, peraltro, di essere discussa l'invocazione finale ad Anāhitā, proprio nell'ultima strofa e prima della sezione che conclude l'attuale *Yašt* con le formule liturgiche che ricollegano questa celebrazione innologica individuale (perché consacrata ad una sola divinità particolare) con lo *Yasna* (collettivo). Perché allora invocare ancora la discesa della dea al termine dell'inno ad essa dedicato? Posso solo immaginare una possibile soluzione: ci si aspettava forse che la divinità tornasse dopo la conclusione della sua celebrazione, come una sorta di protagonista anche di una successiva sezione dello *Yasna*<sup>17</sup> o di un'altra sessione ceremoniale. A questo proposito, possiamo supporre che la conclusione dell'inno preannunciasse un evento ceremoniale seguente, a volte solenne, nel quale questa divinità avrebbe dovuto assumere ancora una parte rilevante. In un modo o nell'altro, possiamo collegare l'invocazione della discesa celeste di Anāhitā dal cielo all'imminente seconda parte dello *Yasna*, in cui il ruolo delle acque veniva esaltato con una forza speciale, come Cantera (2024) ha recentemente mostrato.

Questa interpretazione ci spinge ad affrontare nuovamente una discussione sull'intercalazione degli *Yašt* nel quadro della “Liturgia Lunga”. La questione è stata oggetto di approfondita trattazione già da parte di Kreyenbroek,<sup>18</sup> Cantera<sup>19</sup> e König (2017: 24-30). Purtroppo, raggiungere una soluzione definitiva non è affatto così semplice, e talvolta gli studiosi hanno modificato e/o migliorato la propria valutazione delle poche fonti pertinenti (*Nērāngestān*, *Wisprad* e alcune *Rivāyat* persiane), il che risulta in ogni caso alquanto insufficiente per quanto riguarda una descrizione precisa e definitiva delle ceremonie religiose più arcaiche, che, ad un certo punto, hanno cominciato ad essere eseguite piuttosto raramente oppure erano addirittura diventate obsolete. Alla luce della chiara descrizione dello stato dell'arte fornita da König (2017) e dopo un'ulteriore rivalutazione del problema proposta da Kellens e Redard (2020), possiamo notare che, qualora si ammettesse un nesso logico e pragmatico tra l'apparizione verticale del fiume celeste/terrestre e l'esecuzione dell'inno ad Anāhitā secondo la sequenza dei *ratu-* del *Wisprad*, la recitazione dell'*Anāhīd Yašt* avrebbe dovuto essere intercalata dopo lo *Yasna Haptanhāiti*. Questo fatto sarebbe cruciale, perché sappiamo che nella “Liturgia Lunga” lo *Yasna Haptanhāiti* era nuovamente intercalato tra Y. 51 e Y. 53, cioè tra le ultime due *Gāθā*. Sappiamo anche che quando si praticava un sacrificio animale, questo rito veniva eseguito alla fine di Y. 34, ossia in prossimità dell'inizio (Cantera 2014°, 255-257; 2015, 255-257; Panaino 2020) della prima recitazione dello *Yasna Haptanhāiti*.<sup>20</sup> Ricordiamo, come considerazione generale, che

<sup>17</sup> Sulle varianti nella conclusione dello *Yasna*, si veda Redard 2019.

<sup>18</sup> Kotwal and Kreyenbroek 2003; Kreyenbroek 2004; 2008 (= 2013); cfr. König 2017, 23-31.

<sup>19</sup> Cantera 2009; 2010; 2013a; 2013b; 2014a; 2014b; 2016; cfr. anche la discussione e la sintesi di König 2017, 29-31.

<sup>20</sup> Su questo testo, vedi Hintze 2007 con ulteriore bibliografia. Vedi anche Cantera 2014b. Cfr. Panaino 2020, 125-126. Recentissimo è lo studio di Kellens (2025) sullo *Yasna Haptanhāiti*.

non c'è motivo di presumere che le liturgie dedicate ad Anāhitā escludessero il ricorso a sacrifici animali. Tali ceremonie cruentate, sebbene non necessariamente praticate in ogni occasione (Panaino 2020, 126-131), risultano citate più volte proprio nel catalogo dei sacrificatori evocati nello stesso *Yašt* dedicato alla dea. Ma, se la recitazione dell'inno ad Anāhitā fosse stata intercalata dopo l'esecuzione dello *Yasna Haptajhāiti*, ci troveremmo di fronte ad una situazione curiosa: cioè, se si praticava un sacrificio animale, esso avrebbe dovuto teoricamente aver luogo prima della recitazione dello *Yasna Haptajhāiti*. In alternativa, dovremmo supporre che questo evento cruciale potesse essere posticipato e posto in prossimità dell'intercalazione del secondo *Yasna Haptajhāiti*, almeno nel contesto di una cerimonia solenne. Ovviamente, questa è solo una mera considerazione ipotetica, che suggerisco con enorme prudenza, proprio come pura alternativa teorica. Non ho la pretesa, infatti, di risolvere tale problema, ma mi interessa riflettere sul rapporto tra l'intercalazione di qualsiasi *Yašt* (o, in alternativa, su quella dei pochi *Yašt* intercalati, ammesso che ad alcuni tra tali inni venisse attribuito tale privilegio). Non possiamo, peraltro, presumere a priori che la logica di una cerimonia che comprendeva un vero e proprio sacrificio cruento in favore di una certa divinità non stabilisse anche un legame diretto tra lo *yazata* e la vittima. Possiamo, altresì, immaginare prudentemente che, se un sacrificio animale fosse già stato celebrato, la sua pertinenza sarebbe stata considerata rilevante anche per l'omaggio alla divinità invocata nell'inno. Per tale ragione, l'ipotesi precedente è verosimilmente meno cogente e non necessaria.

Il problema sollevato mi sembra che debba restare al momento aperto, anche se la possibilità di far luce su alcuni aspetti nascosti sta aumentando grazie alle numerose indagini dedicate alla ritualità mazdaica. Al momento vorrei solo attirare l'attenzione sul fatto che dovremmo ragionevolmente distinguere tra lo sviluppo di un rituale speciale, separato e solenne, in cui l'intero *Bagān Yašt* era intercalato secondo una certa sequenza, forse collegata all'ordine dei *ratu*- ricorrente nel *Wisprad*, rispetto alla singola esecuzione di un inno che veniva, ad esempio, offerto alla divinità del giorno. In linea di principio, mi sembra improbabile che uno *Yašt* consacrato ad Anāhitā, a Miθra, a Tištria, ecc. – offerto nello specifico giorno del mese intitolato a ciascuna di queste divinità, e forse anche nello stesso mese consacrato al medesimo essere divino, almeno quando ciò era ancora possibile (ad esempio, nel giorno di Tištar, nel mese di Tištar; ecc.) – non venisse anche celebrato in connessione con uno *Yasna* inglobato nel contesto di una "Liturgia Lunga". In altre occasioni, meno solenni, era possibile celebrare la stessa divinità all'interno dello *Yasna* o in un *Drōn* + *Yašt* (dove qualsiasi inno poteva prendere il posto di Y. 9-11; cfr. König 2017, 28),<sup>21</sup> ovvero nel quadro di una cerimonia di una certa duttilità, tale da non dover implicare in maniera vincolante né l'attivazione di una liturgia solenne (con l'esecuzione del *Wisprad* e del *Widēwdād*), né la recitazione dell'intero corpus degli *Yašt*. Penso che in questo modo si possa immaginare una situazione in cui verrebbe ad armonizzarsi il rapporto tra il calendario mazdaico con i suoi trenta giorni denominati secondo una cospicua parte del pantheon zoroastriano e la stessa liturgia mensile, anche se dobbiamo immaginare che alcuni inni esistessero ben prima della stabilizzazione della procedura ceremoniale affermatasi nelle

<sup>21</sup> Per la cerimonia del *drōn*, si veda Karanja 2004; 2010. Cfr. anche Boyce, Kotwal 1971a and 1971b; Panaino 2017a.

“Liturgie Lunghe” ed alla loro successiva intercalazione, così che non c’è motivo di presumere che almeno un certo numero di Grandi *Yašt* non fosse celebrato all’interno di una cerimonia dello *Yasna* o in connessione con essa, anche prima della conclusione del processo di riorganizzazione della liturgia zoroastriana.

Possiamo, quindi, riassumere la situazione supponendo che la celebrazione innologica di una divinità come *Anāhitā* fosse antica e che la sua esecuzione non implicasse necessariamente la recitazione dell’intero corpus degli *Yašt*, la cui redazione finale riflette arrangiamenti e integrazioni moderne e comunque recenziori (Martínez Porro 2024). In conformità con questa tradizione ancestrale, la nuova impostazione rituale della liturgia ha consentito un accordo flessibile tra calendario religioso e culto delle singole divinità celebrate durante il mese e nei *Gāhānbār* (Panaino 2017c). Questa pratica non ha interferito con lo sviluppo di una forma di celebrazione più solenne, in cui era possibile venerare insieme tanti singoli *yazata*, come quelli presenti nel corpus degli *Yašt*, ovvero nel *Bagān Yašt*, o almeno alcuni di essi. Come già sottolineato da König (2017, 25-29), il *Nērāngestān* distingue chiaramente tra uno *yašt ī meh*, “un servizio (liturgico) maggiore” ed uno *yašt ī keh*, “un servizio (liturgico) minore”. Lo *yašt ī keh* riguarda chiaramente un rito offerto nel giorno dedicato alla divinità celebrata nell’inno.<sup>22</sup> König (2017, 28, n. 33) giustamente non esclude la possibilità che “questo rito minore” possa essere stato eseguito all’interno di uno *Yasna*, e cita la testimonianza di sostegno che proviene dal testo della *Pahlavi Rewāyat al Dādestān ī Dēnīg* 58.<sup>23</sup> Lì troviamo non solo un’allusione esplicita ad una struttura rituale composta da *drōn* + *yašt*, ma anche l’affermazione secondo la quale non sarebbe lecito uccidere (un altro) piccolo animale per la cerimonia del *drōn*, divieto che implicherebbe il fatto che tale abbattimento sacrificale fosse già stato eseguito durante la liturgia dello *Yasna*. Questa brillante spiegazione confermerebbe la conservazione di un’antica usanza, per quanto riadattata alle nuove condizioni. Tale situazione, che conserva un’eredità rituale più antica, non può, però, essere ritenuta a priori come ancestrale, giacché essa riflette forse solo un successivo adattamento a condizioni di trasformazione generale dei rituali. In realtà, possiamo sollevare qualche dubbio sul fatto che, ad esempio, una celebrazione festiva dedicata al dio *Miθra* o a qualsiasi altra grande divinità iranica prevedesse solo liturgie minori. In ogni caso, l’interdizione del doppio sacrificio animale conferma la logica interna alla cerimonia, che mirava ad evitare un inutile eccesso nello spargimento di sangue.

Queste celebrazioni erano imparentate e interconnesse tra di loro, anche se probabilmente non corrispondevano alle stesse esigenze rituali. È più semplice presumere che all’interno di una normale, quotidiana, celebrazione di una divinità, come proprio nel caso di quella di *Anāhitā*, l’esecuzione celebrativa del suo inno dovesse verisimilmente collocarsi in una posizione liturgica precedente al sacrificio animale, (almeno qualora questo rito fosse previsto), ma una tale situazione non ha nulla a che vedere con l’esecuzione, ad esempio, dello stesso inno

<sup>22</sup> König 2017, 26-27. König descrive la sua struttura (dopo N. 29,14) come segue: «After leaving the bag it follows the recitation of Y. 8.8 + three *ašəm* *vohus*. Y. 8.9, the dedication to Haoma (*ašəm* [3] + *haomahe. ašauuazayhō. xšnaoθra. yasnāica*)».

<sup>23</sup> Cfr. Williams 1990, II, 103: *anumāy ka yašt sāxt ēstēd pad drōn nē pādixšāy*, «When a small animal is prepared for the *yašt* (it is) not lawful to kill (another) for the *drōn* (ceremony)». La connessione con una cerimonia come lo *Yasna* è stata discussa e suggerita anche da Cantera 2014a, 257-259.

nel quadro di una diversa liturgia solenne riguardante tutti i *ratu*- quotidiani o tutte le divinità menzionate nel *Bagān Yašt* o ancora in un eventuale contesto ceremoniale simile. A questo proposito, la possibilità che la sequenza degli *Yašt* principali e più antichi seguisse un'architettura generale, come suggerito da Cantera e poi ulteriormente argomentato da König (2017, 31-36), implica uno straordinario lavoro di sintesi teologica e di riunificazione di tradizioni diverse. Ciò, probabilmente, testimonia l'effetto di progressive normalizzazioni, in cui, comunque, cosmologia e liturgia mostravano di essere due facce della stessa medaglia.

Le contraddizioni, le discrepanze testuali ed i punti di apparente contraddizione che oggi emergono nella ricostruzione di tali celebrazioni, di fatto non fanno altro che confermare la complessità storica di un genuino sviluppo, a valle di un lungo e lento processo storico, che probabilmente ha finito col perdere la sua piena comprensibilità nel corso delle epoche successive, lasciandoci solo frammenti sparsi di un puzzle intricato e intrigante, che comunque resta ancora a nostra disposizione per tentare nuove indagini conoscitive.

## Bibliografia

- Ahmadi, Amir. 2015. *The Daēva Cult in the Gāthās: An Ideological Archaeology of Zoroastrianism*, (Iranian Studies 24). London-New York: Routledge.
- Bartholomae, Christian. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: K.J. Trübner.
- Boyce, Mary, and Kotwal, Firoze. 1971a. “Zoroastrian *bāj* and *drōn*” (I), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (1): 56-73.
- Boyce, Mary, Kotwal, Firoze. 1971b. “Zoroastrian *bāj* and *drōn*” (II), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (2): 298-313.
- Cantera, Alberto. 2009. Die *Staota Yesniia* der textuellen *ratu* des Visparad. In *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran. Études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire*, (Beiträge zur Iranistik, 30). Édité par É. Pirart et Xavier Tremblay. Wiesbaden: Reichert, 17-26.
- Cantera, Alberto. 2010. “Rituales, manuscritos y ediciones del Avesta: Hacia una nueva edición de los textos avésticos de la liturgia larga”, *Boletín de la Sociedad Española de Iranología* 1: 28-42.
- Cantera, Alberto. 2013a. “Talking with god: The Zoroastrian *ham.paršti* or intercalation ceremonies”, *Journal Asiatique* 301 (1): 105-138.
- Cantera, Alberto. 2013b. “The Old Avestan Texts in the Vīdēvdād and the Visparad Ceremonies”, (Acta Iranica, 54). In *Le Sort des Gāthās et autres études iraniennes in memoriam Jacques Duchesne-Guillemin*. Édité par Éric Pirart. Leuven : Peeters, 25-48.
- Cantera, Alberto. 2014a. *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne : pensées et travaux préliminaires*, (Studia Iranica, Cahier 51). Leuven : Peeters.
- Cantera, Alberto. 2014b. “Repetitions of the Ahuna Vairiia and animal sacrifice in the Zoroastrian long liturgy”, *Estudios Iranios y Turanios* 1: 25-29.
- Cantera, Alberto. 2016. “A substantial Change in the Approach to the Zoroastrian Long Liturgy”, *Indo-Iranian Journal* 59: 139-185.

- Cantera, Alberto. 2017. « La liturgie longue en langue avestique dans l'Iran occidental ». In *Persian Religion in the Achaemenid Period / La religion perse à l'époque achéménide*. Ed. by Wouter F.M. Henkelman and Céline Redard. Wiesbaden: Harrassowitz, 21-67.
- Cantera, Alberto. 2018. “Textual performative variation in the Long Liturgy: the ceremonies of the last ten days of the year”, *Dabir 6 (Hanns-Peter Schmidt 1930-2017 Gedenkschrift)*, 16-49.
- Cantera, Alberto. 2024. “‘For You Ahurānī of Ahura.’ The Performance of the Service for the Waters in the Long Liturgy and its Reflection in the Sacred Landscape”, *Estudios Iranios y Turanios (aṭ hōi aōjī paōuruūm. ¿Habló Zaraθuštra? Homenaje a Jean Kellens en su 80º aniversario) 6: 21-70.*
- Cantera, Alberto, et Redard, Céline. 2019. *Introduction à l'avestique récent*, (Estudios Iranios y Turanios, Supplementa Didactica, 2). Girona: Sociedad de Estudios Iranios y Turanios.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 2). Leiden: Brill.
- Geldner, Karl Friedrich. 1877. *Über die Metrik des jüngeren Avesta nebst Übersetzung ausgewählter Abschnitte*. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
- Geldner, Karl Friedrich. 1889. *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, published under the Patronage of the Secretary of State of India in Council*. Vol. II. *Vispered and Khorda Avesta*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hintze, Almut. 2007. *A Zoroastrian Liturgy: The Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Karanja, Ramiyar P. 2004. “The Bāj-dharnā (Drōn Yašt) and its Place in Zoroastrian Rituals”. In *Zoroastrian Rituals in Context*. Ed. by Michael Stausberg, (Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 102). Leiden-Boston: Brill, 403-423.
- Karanja, Ramiyar P. 2010. *The Bāj-dharnā (Drōn Yašt). A Zoroastrian Ritual for Consecration and Commemoration. History, Performance, Text and Translation*. Mumbai: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Kellens, Jean. 1984. *Le verbe avestique*. Wiesbaden: Reichert.
- Kellens, Jean. 1995. *Liste du verbe avestique*, avec un appendice sur l'orthographe des racines avestiques par Éric Pirart. Wiesbaden : Reichert.
- Kellens, Jean. 2001a. « Les saisons des rivières ». In *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård*. Ed. by Michael Stausberg. Berlin-New York: De Gruyter, 471-480.
- Kellens, J. 2001b. « Promenade dans les Yašt à la lumière de travaux récents », *Annuaire du Collège de France 1998-1999* : 685-704.
- Kellens, Jean. 2005. « En amont du moyen-iranien : la lexicographie avestique ». In *Middle Iranian Lexicography: the vocabulary of the Middle Iranian language. Proceedings of the Conference held in Rome, 9-11 April 2001*, (Orientalia Romana 8. Serie Orientale Roma 98). Ed. by Carlo G. Cereti and Mauro Maggi. Roma: IsIAO, 41-47.
- Kellens, Jean. 2017. « Reflets du début du Yasna ». *fərā aməšā spəṇtā gāθā gəuruuāin. Homenaje a Helmut Humbach en su 95º aniversario*, *Estudios Iranios y Turanios* 3: 67-72.

- Kellens, Jean. 2025. *Le Yasna Haptajhāiti*, (Publications d'Études Indo-Iranien 2). Strasbourg : Université de Strasbourg.
- Kellens, Jean, Pirart, Éric. 1990. *Les textes vieil-avestiques*. Vol. 2. Wiesbaden : Reichert.
- Kellens, Jean, Redard, Céline. 2020. *L'Avesta - le récitatif liturgique sacré des zoroastriens*, (Docet Omnia). Paris : Belles Lettres.
- König, Götz. 2017. "Bayān Yasn. State of the Art". *Iran and the Caucasus* 21: 13-38.
- Kotwal, Firouz M., and Kreyenbroek, Philip G. 2003. *The Hērbedestān and Nērangestān*. Vol. III. *Nērangestān, Fragard 2*, (Studia Iranica, Cahier 30). Leuven: Peeters.
- Kreyenbroek, Philip G. 2004. "Ritual and Rituals in the Nērangestān". In *Zoroastrian Ritual in Context*, (Studies in the History of Religions). Ed. by Michael Stausberg. Leiden: Brill, 317-331.
- Kreyenbroek, Philip G. 2008. "The Term Bāgān Yasn and the Function of the Yashts in the Zoroastrian Ritual". In *One for the Earth: Prof. Dr. Mahyar Nawabi Memorial Volume*. Ed. by Mahmoud Jaafari-Dehaghi. Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, 81-94.
- Kreyenbroek, Philip G. 2013. *Teachers and Teachings in the Good Religion: Opera Minora on Zoroastrianism*, (GOF III: Iranica, N.F. 10). Ed. by Kianoosh Rezania. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lecoq, Pierre. 2016. *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens*. Paris : Éditions du Cerf.
- Lommel, Hermann. 1922. "Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta", *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 1: 185-245.
- Lommel, Hermann. 1927. *Die Yāst's des Awesta, übersetzt und eingeleitet*. Mit Namenliste und Sachverzeichnis, (Quellen der Religionsgeschichte 15. Gruppe 6). Göttingen und Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Malandra, William. 1983. *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Martínez Porro, Jaime. 2024. "Tracing back the Sources of the Yašt Manuscript F1", *Estudios Iranios y Turanios* (at hōi aōjī paōrūuīm. ¿Habló Zaraθuštra? Homenaje a Jean Kellens en su 80º aniversario) 6: 191-209.
- Minkowski, Christopher Z. 1997. "School Variation in the Text of the Nivids". In *Inside the Texts, Beyond the texts. New Approaches to the Study of the Vedas*. Ed. by Michael Witzel. Cambridge (MA): Harvard University, 167-184.
- Panaino, Antonio. 1990. *Tištrya*. Part I: *The Avestan Hymn to Sirius*, (Serie Orientale Roma 68/1). Roma: IsMEO.
- Panaino, Antonio. 1995a. *Tištrya*. Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius*, (Serie Orientale Roma 68/2). Roma: IsMEO.
- Panaino, Antonio. 1995b. «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background». In *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, (Res Orientales, vol. 7). Textes réunis par Rika Gyselen. Bures-sur-Yvette: GEMCO, 205-225.
- Panaino, Antonio. 2004. *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (Paris, 7, 14, 21, 18 mai 2002), (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsbe-

- richte, 716. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31). Édité par Velizar Sadovski avec la collaboration rédactionnelle de Sara Circassia. Wien : Verlag der ÖAW.
- Panaino, Antonio. 2007. “Ahura Mazdā and the Darkness. About the Meaning of Y. 44, 5b”. In *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerik Memorial Volume* (Iranica, 13). Ed. by Maria Macuch, Mauro Maggi, and Werner Sundermann. Wiesbaden: Harrassowitz, 271-283.
- Panaino, Antonio. 2017a. “The End of the Yasna Between Philological and Theological Problems”, *Dabir* 1 (4): 73-84.
- Panaino, Antonio 2017b. “Studies on the Recursive Patterns in the Mazdean Ritualism: the ‘Installation’ and the so-called ‘Disinstallation’ of the high Priestly College”, *Estudios Iranios y Turanios* 3: 129-143.
- Panaino, Antonio. 2017c. “Liturgies and Calendars in the Politico-Religious History of Pre-Achaemenian and Achaemenian Iran”. In *Persian Religion in the Achaemenid Period / La religion perse à l'époque achéménide*, (Classica et Orientalia 16). Ed. by Wouter F.M. Henkelman, and Céline Redard. Wiesbaden: Harrassowitz, 69-95.
- Panaino, Antonio. 2017d. “Avestan *aiiara-* and *asniiā-* (Y. 1,17; 2,17, etc.)”, *Indo-Iranian Journal* 69: 303-330.
- Panaino, Antonio. 2018. “The Avestan Priestly College and its Installation”, *Dabir* 6 (Hanns-Peter Schmidt 1930-2017 Gedenkschrift): 86-100.
- Panaino, A. 2019. *A Walk through the Iranian Heavens. Spherical and Non-Spherical Models in the Imagination of Ancient Iran and Its Neighbors*, (Ancient Iran Series, 9). Leiden: Brill.
- Panaino, Antonio. 2020. “*aētāsə.tē ātarə zaotṛā*. On the Mazdean Animal and Symbolic Sacrifices: Their Problems, Timing and Restrictions”. In *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, (Religions). Liège 9-10 juin 2016. Éd. par Céline Redard, Juanjo Ferrer-Losilla, Hamid Moein et Philippe Swennen. Liège : Presses Universitaires de Liège, 119-153.
- Panaino, Antonio. 2023. *Le Collège sacerdotal avestique et ses dieux. Aux origines indo-iraniennes d'une tradition mimétique*, (Mythologica Indo-Iranica, II). Conférences de l'EPHE. Turnhout: Brepols.
- Panaino, Antonio. 2024. “The Mazdean Esoteric Dimension between Ritual and Theology”, *Religiographies* 3 (1): 7-26.
- Panaino, Antonio. 2025. “‘Come Down from Those Yonder Stars!’ Apostilles to Yt. 5,85; 88; 132”, *Iran & the Caucasus* 29 (1): 23-36.
- Panaino, Antonio. in the press. “A Meteorological Semantic Field in Avestan: Clouds, Nimbus, Mists, and Related Words”. In *Gedenkschrift Manfred Mayrhofer*. Herausgegeben von V. Sadovski. Wien: Verlag der ÖAW.
- Pirart, Éric. 2010. *Les adorables de Zoroastre. Textes avestiques présentés et traduits*, (La collection ‘L’Inconnu’). Paris : Max Milo.
- Proferes, Theodore N. 2014. “The Relative Chronology of the *nivids* and *priṣas* and the Standardisation of Vedic Ritual”, *Indo-Iranian Journal* 57: 199-221.
- Redard, Céline. 2019. « Y. 72.11: Un final qui n'est pas un ». In *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*, (Series Minor LXXXVII, 2). Ed. by Sabir Badalkhan, Gian Pietro Basello, and Matteo De Chiara. Napoli: Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, 717-728.

- Reichelt, Hans. 1909. *Awestisches Elementarbuch*. Heidelberg: Winter.
- Reichelt, Hans. 1911. *Avesta Reader*. Texts, Notes, Glossary and Index. Strassburg: Trübner.
- Schlerath, Bernfried. 1968. *Awesta-Wörterbuch*. Verarbeiten I. *Index locorum zur Sekundärliteratur des Awesta*. Vorarbeiten II. Konkordanz. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schmitt, Rüdiger. 1967. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Swennen, Philippe. 2015. « Indo-iranien \*niyājda- : le mécanisme de l'annonce liturgique », *Estudios Iranios y Turanios (Homenaje a Éric Pirart en su 65<sup>e</sup> aniversario)* 2: 209-217.
- Watkins, Calvert. 1995. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford University Press.
- Weller, Hermann. 1938. *Anahita. Grundlegendes zur arischen Metrik. Yašt V metrisch herausgegeben und erklärt*, (Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen, 9). Stuttgart-Berlin: Kohlhammer.
- Williams, Alan V. 1990. *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. Part I: *Transliteration, Transcription and Glossary*. Part II: *Translation, Commentary and Pahlavi Text*, (Historisk-filosofiske meddelelser 60, 2). København: Munksgaard.
- Witzel, Michael. 1984. « Sur le chemin du ciel », *Bulletin d'Études Indiennes* 2 : 213-279.
- Wolff, Fritz. 1910. *Avesta, die heiligen Bücher der Parseen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae Altiranischem Wörterbuch*. Strassburg: Trübner.

