

La luce dell'amore

Arturo Schwarz, Milano

Introduzione

Sin dai tempi più remoti la luce è stata associata ad un essere, una cosa ad esso collegata, un evento, o una emozione di carattere numinoso e trascendente. In quasi tutte le mitologie l'equazione luce-divinità è attestata. La luce è un carattere e un attributo della divinità, quando non è essa stessa divinità. La morfologia della luce varia a seconda dell'essere sovranaturale che la irradia. Lo splendore fiammeggiante del divino (ad esempio il *melammu* mesopotamico, Cfr. Cassin 1968) può essere di carattere terrifico, mistico, oppure iniziatico, secondo il quadro mitico-rituale nel quale esso si situa. Altrettanto diffuso è il mitologema che associa la luce alla conoscenza sia essa di ordine metafisico (*aurea apprehensio*, gnosi, *jnana*, eccetera), oppure di ordine intellettuale (mitologia dell'intelligenza, dell'ispirazione poetica, della scienza, della saggezza). Anche il mitologema che associa la luce al principio femminile è attestato quasi universalmente e a tutti i livelli culturali. Questa omologazione trae la sua logica dall'identificazione luce-conoscenza. La donna è infatti la depositarla dei misteri della ses-

sualità e dell'amore. La conoscenza sessuale è la conoscenza paradigmatica, la prima e la più fondamentale manifestazione della consapevolezza. Capire la propria natura è la chiave e l'inizio di ogni altro tipo di conoscenza. Anche quando il principio femminile è associato alla notte — il che è altrettanto frequente —, non è all'oscurità della notte ma alla luce del cielo stellato notturno che il femminile è spesso omologato. Così la dea vedica della notte, Ratri, è colei che « con la sua luce scaccia le tenebre » (*RV X, 127: 2*).

I tre mitologemi ricordati: luce-divinità, luce-conoscenza, luce-donna, implicano e condizionano il quarto: luce-amore, che a sua volta, quando associato a questi tre binomi ne determina le valenze e le dimensioni. Così nello scenario mitico della sequenza luce-divinità-amore, la divinità è associata al mistero della vita e della morte, all'erotismo, alla fecondità.

La corrispondenza luce-principio femminile, quando completata dal terzo termine, l'amore, ci svela sia la logica che determina l'associazione donna-sapienza, sia la dimensione erotica e creatrice, magica e trasformatrice del femminile.

Quando all'equazione luce-conoscenza si somma l'amore, la conoscenza di carattere esoterico acquista una energia trasformatrice. A livello della divinità essa ha un carattere cosmogonico, teogonico e biogonico; a livello umano, questa conoscenza iniziatica è trasmutativa. L'individuo subisce una trasformazione inferiore che muta radicalmente la sua condizione umana e il suo stato ontologico. Anzi, in alcune correnti religiose (ad esempio il tantrismo), esoteriche (come l'alchimia), o filosofiche (tra le altre il surrealismo) il trasformato diventa trasformatore. egli acquista la potenza metamorfica della luce stessa.

La potenza trasformatrice dell'amore che si esprime, ad esempio, nel tema mitico-rituale del mostro trasformato in essere di meravigliosa bellezza in seguito ad un amplesso (o a un bacio, suo sostituto simbolico), emerge già nell'India vedica — come ri-

corda Coomaraswamy, esso « rappresenta un modello mitico universale che sottende tutti i matrimoni » (1945: 363) — e ricorre nei romanzi bretoni del Graaf, nella letteratura vernacolare irlandese, nei racconti delle fate (*La Bella e la Bestia*, *La principessa e il rospo*), eccetera. Ricordiamo che il fuoco, nell'ambito di questi quattro mitologemi, in quanto produttore della luce, è un suo sinonimo ed è assimilabile alla luce stessa. Fuoco e luce sono liberamente interscambiabili, ma la sostituzione di un termine con l'altro comporta un diverso livello di numinosità dell'equazione. In questo principio meno astratto della luce, il fuoco determina una maggiore tangibilità dell'equivalenza: il ' fuoco dell'amore ' sottolinea un coinvolgimento anche erotico, là dove la ' luce dell'amore ' esprime una trascendenza più spirituale che fisica. Anche nel caso degli altri due mitologemi (divinità e conoscenza) l'epiteto fuoco determina una valenza più prossima all'umano.

Eliade ci ricorda opportunamente che « la rivelazione della sessualità come trascendenza e mistero [è una] delle più profonde fonti dell'esperienza religiosa » (1975: 309). A sua volta Jung sottolinea il carattere trascendente e paradossale dell'amore:

« Nei tempi antichi Eros era significativamente considerato un dio la cui divinità trascendeva i limiti umani, e che pertanto non poteva essere compreso o rappresentato in alcun modo » (1962: 413).

Jung poi confessa: « Sia nella mia esperienza di medico che nella mia vita, mi sono ripetutamente trovato di fronte ai misteri dell'amore, e non sono mai stato capace di spiegare che cosa esso sia... Qui si trovano il massimo e il minimo, il più remoto e il più vicino, il più alto e il più basso, e non si può mai parlare di uno senza considerare anche l'altro. Non c'è linguaggio adatto a questo paradosso. Qualunque cosa si possa dire, nessuna parola potrà mai esprimere tutto... [per l'uomo] l'amore, è la sua luce e le sue tenebre, la cui fine non può riuscire a vedere » (*Ibidem*, 413-14).

Le tre condizioni della Divinità, del Principio femmi-

nile e della Conoscenza si trovano idealmente al centro di un campo i cui due poli sono la Luce-Fuoco e l'Amore-erotismo. L'azione congiunta dei due poli determinerà le dimensioni mitiche e antropologiche che assumeranno questi tre termini. Nel tentare un discorso preliminare su alcuni aspetti di una archeologia dei miti dell'amore terremo sempre presente l'ammonimento junghiano.

Il carattere illuminante e iniziatico dell'amore sul quale ci siamo soffermati altrove (1980: 124-33; 1981:

191-99, 1983: 93-94, 112-14, 124-28; 1984: 64-66, 70-74, 85-87, *et passim*) è un mitologema pressoché universale che appare tra i primi nella storia dell'umanità. Le tracce più antiche della 'domesticazione del fuoco', che segna il passaggio dai predecessori zoologici ai Paleantropi, risalgono al -600.000 e sono state ritrovate in Cina a Chukut'ien, mentre si hanno le prime testimonianze dell'associazione fuoco-luce/principio femminile, e del carattere sacrale del binomio donna-'amore' (nel significato che questo termine poteva avere in quell'era remotissima) già 400.000 anni fa con il *Sinanthropus*. Le scoperte paleontologiche hanno dimostrato infatti l'esistenza di un culto del fuoco che è stato all'origine, nell'Estremo Oriente, di molti miti che associano il fuoco a una Dea Madre o a un'antenata mitica che dona il fuoco agli umani, oppure più significativamente ancora, il cui corpo stesso si identifica col fuoco. Eliade, tra gli altri, aveva già osservato che la maggior parte dei miti sull'origine del fuoco pone in evidenza l'attività sessuale (1975: 38 *et passim*). Del resto anche l'attività ludica — che costituisce il tema dominante in numerosi miti cosmogonici, e in cui il gioco (ad esempio la *lila* dell'induismo) è prevalentemente di carattere sessuale — ha origini remotissime. Si è oggi concordi nel ritenere che i primi giochi di carattere rituale nascono con il *Plesianthropus*, mentre con il *Pithecanthropus*, e cioè 400.000 anni prima dell'era volgare, si sviluppano i primi riti e si elaborano alcuni dei miti che costituiranno il nucleo di molte cosmogonie, teogonie e antropogonie relativamente moderne (-7500/-300).

Naturalmente anche le divinità ' maschili ' (le vir-golette sono determinate dal fatto che queste divinità sono quasi sempre androgine ed è la nostra cultura patricentrica che ci fa privilegiare il loro versante maschile) dell'amore evidenziano lo stesso quadro mitico che si può riscontrare nelle corrispondenti figure femminili. Eros in Occidente e Kama in Oriente, sono al riguardo le figure più conosciute e più emblematiche. Proprio per questa loro notorietà esse sono state oggetto, in particolare la prima, di molteplici analisi e sarebbe inutile soffermarci, se non per ricordare i tratti caratteristici più pertinenti al tema che ci occupa: il loro ruolo teogonico, cosmogonico, illuminante e iniziatico associato al sentimento che essi personificano.

Eros, come il suo omologo — e predecessore — indiano Kama, è il primogenito, colui che è destinato ad essere padre-madre di tutti gli dei.

La *Teogonia* di Esiodo ci ha reso familiare l'idea che Eros, l'amore, fu il primo nato, colui che si differenziò direttamente dal non manifesto, il caos primordiale, attraverso la donna, Gea-Terra: « In principio, dunque, vi era Caos soltanto; ma poi nacquero Gea dall'ampio seno... ed Eros, il bellissimo fra gli dei immortali » (116-119). Questa primogenitura di Eros è sostenuta, tra gli altri, dallo storico greco Acusilao (-V sec.), e da Parmenide nel suo mirabile poema *Intorno alla natura*. Per il mitico poeta Orfeo, citato da Lattanzio, Eros era il primogenito « per la ragione che nulla prima di lui fu generato, ma tutto fu generato da lui » (Lattanzio, *Div. Inst.*, I, 5).

Anche la letteratura sacra dell'induismo rivendica per Kama la primogenitura e la superiorità su tutte le altre divinità. Un inno dell'*Atharva Veda* lo glorifica in questi termini: « Kama nacque per primo; nessuno tra gli Dei, tra i Padri, ne tra gli uomini ha mai potuto eguagliarlo. Tu sei superiore a costoro, e per sempre grande... Grande, quanto vasti sono i cieli e la terra... grande quanto le direzioni [dello spazio]... Sei superiore a tutto quanto ammicca [vi-

ve], superiore a tutto quanto sta fermo [non vive], superiore all'oceano tu sei... Certamente non il vento può eguagliare Kama, né il fuoco, né il sole, e non la luna. A costoro tu sei superiore » [AVM IX, 2: 19-21, 23-24].

Questo suo precedere tutte le altre divinità implica una preminenza sugli altri protagonisti del pantheon indiano (1), dove Kama appare, in tutta la sua potenza, piuttosto tardivamente; ma quando vi appare, gli è attribuito un ruolo di primo piano, consono ai poteri conferitigli.

(1) Max Müller aveva osservato che, in particolare nei *Veda*, il fedele di una divinità la invocava come superiore a tutte le altre e la glorificava in termini pressoché identici a quelli usati per i componenti principali del pantheon ario. (Questo atteggiamento riscontrabile anche nei *Purana*, era stato da lui denominato « enoteismo »). Così alcuni dei superlativi che incontriamo in questo passo si ritrovano negli inni dedicati ad altre divinità. Però la primogenitura non rientra tra gli epiteti attribuiti indiscriminatamente. Né il quadro complessivo degli attributi e appellativi che caratterizzano Kama è riscontrabile per le altre divinità.

L'accento all'onnipotenza di Kama è ribadito, per Eros, da Fiatone che, nel *Simposio*, ne esalta la potenza in questi termini: « Mi sembra infatti che gli uomini non si rendano conto per nulla della potenza dell'amore, poiché, se l'avvertissero, certo costruirebbero per lui i più grandi templi, ed altari, e gli offrirebbero i sacrifici più grandi... È invero, tra gli dei, il più amico degli uomini, poiché degli uomini è protettore, e medico di quei mali, la cui guarigione sarebbe per il genere umano la più grande felicità » (189 e, d).

Jung aveva riconosciuto in Eros un « *kosmogonos*, creatore e padre-madre di ogni coscienza » (1962:

413); tale giudizio spetta pienamente anche all'Eros indiano portatore della consapevolezza e ne abbiamo un'anticipazione sia nei *Veda* sia nei *Pi/rana*. Nella *Bhagavadgita* viene attribuito il ruolo di agente cosmogonico al « doppio carnale » di Kama, Krsna, identificato anche al principio vitale nella sua espressione conoscitiva, sessuale (virilità) e biologica (il divenire della vita): « Io [Krsna] sono l'origine dell'intero universo e anche la sua dissoluzione. Nulla esiste che sia a Me superiore, o Conquistatore di tesori; tutto ciò è a Me unito come una collana di perle al suo filo. Io sono il sapore nelle acque, o figlio di Kunti, sono la luce della luna e del sole, la sillaba *Aum* in tutti i *Veda*, io sono il suono nell'etere e la virilità nell'uomo, io sono il puro profumo della terra, la risplendente energia del fuoco;

in tutti gli esseri io sono la vita... Sappi che sono l'origine del divenire » (*BG 7: 6-9, 12*).

Il ruolo di Kama quale agente cosmogonico nella sua espressione di puro desiderio sessuale, e dunque al di qua di ogni suo aspetto trascendente o metafisico, è un tema frequente nella letteratura sacra: « Tutto è tenuto assieme da Kama (2) [qui il desiderio]... Kama è più eccellente del dharma [dovere] e dell'artha [beneficio]... Non può esserci progresso senza desiderio» [MB XII, 161: 30-33; XIV, 13, 91: 0]. «Dopo aver creato il cielo e la terra, Hiranyagarbha (il nato dal Grembo d'oro) creò la mente, la parola, l'amore e l'odio, e il piacere sessuale » [US 29: 15]. « All'origine esisteva solo l'at-man, sotto forma di Purusa... Egli non aveva piacere;

(2) Non esistono maiuscole in sanscrito per cui, anche a livello semantico, l'identificazione tra una divinità e il sentimento che personifica è totale, tanto che è difficile capire a quale dei due rimanda il vocabolo.

perché il piacere non appartiene a chi sta solo. Desiderò quindi un secondo» (BrU I, 4: 1, 3). Il suo ruolo creativo viene altresì sottolineato, nello *Siva Purana*, egli è colui che « porterà avanti l'eterno compito della creazione... che continuerà le attività creative che dureranno per sempre [RSS II, 2: 37, 40]. La funzione cosmogonica di Kama è un tema che spesso ritorna nella letteratura puranica; anche il *Kalika Purana*, ad esempio, ribadisce che Kama è colui « che inizia la creazione », che è il responsabile « della creazione che durerà sempre » {KP I:

59, 61).

L'associazione dell'amore alla conoscenza è un motivo ricorrente nei vari miti che definiscono la natura di queste due divinità. Fiatone, ancora nel *Simposio*, ci dice: « In effetti, la sapienza fa parte senza dubbio di ciò che vi è di più bello, ed Eros, dal canto suo, è amore a riguardo della bellezza, cosicché necessariamente Eros sarà amante della sapienza » (204 b).

Nel *Rg Veda*, Kama è visto come « germe della mente » e personificazione della consapevolezza. « Allora non vi era ne il non-esistente ne l'esistente: non vi era il mondo dell'aria, ne il cielo oltre esso... Non vi era la morte, ne vi era immortalità, non vi era segno alcuno [che dividesse] il giorno dalla notte [il Sole]. Quell'Unico senza afflato, respirava per propria natura: salvo questo non c'era niente altro affatto. C'era l'oscurità, nascosta nell'oscurità in prin-

cipio. Tutto questo [mondo] era acqua ed oceano il-limitato... sorse il Desiderio [Kama] all'inizio che fu il primo seme della mente [*manaso retah*] (RV X, 129: 1-4). L'aspetto di Kama quale « germe della mente » viene ribadito nell'*Atharva Veda* nel suo identificarsi al padre della conoscenza: « Questa mucca da latte, o Kama, che i saggi chiamano Vak Viraj [il Verbo-Sovrano], si dice che sia tua figlia » [*Ibidem* IX, 2: 5]. In alcuni testi tantrici Kama, in quanto personificazione dell'erotismo, viene associato alla consapevolezza uranica (rappresentata da Indra) e all'amore passione-piacere. Esemplare in tal senso un testo del *Varada Tantra* che prescrive la recita del mantra Klim per raggiungere il sapere trascendente spiegando che « *K* rappresenta Kama o Krsna che incarna l'erotismo divino, *L* è Indra. *I* è la soddisfazione. La nasalizzazione è ciò che causa il piacere e il dolore. Questi bija-mantra [fonemi costitutivi del Mantra] del desiderio ti sono indirizzati per amore, o Mahadevi [Grande Dea] » (citato da Daniélou 1975: 513). Anche il ruolo iniziatico di Kama è spesso sottolineato. Egli viene chiamato « Precettore del mondo » (Samsara-Guru); nell'*Atharva Veda* viene invocato affinché egli guidi gli umani « con gentilezza » {AV XIX, 4: 4}. Nel suo commento al *Lalita Sahasranama*, Bhaskararaya puntualizza che Kama è sinonimo di intelligenza (Z.S 52, p. 18). Quest'ultimo aspetto di Kama è ribadito in una delle sue genealogie: « dalla mente di Laksmi [versante femminile di Visnu] nacque Kama dal celeste splendore » (77? XII: 63, 64). In questo caso è chiamato May i, Mayasuta o Sri-Nandana.

Il binomio luce-»conoscenza si esprime in Kama nella pulsione conoscitiva implicita nella pulsione sessuale. A sua volta questa pulsione conoscitiva implica quella dell'immortalità. Quando Kama si fa portatore della conoscenza (quella sessuale, come già ricordato, è la conoscenza archetipica), egli mette in moto l'insieme consapevolezza->androginia->immortalità. Dove l'androginia è lo stato della integri-

tà e della completezza totalizzante. Se la divinità è tanto spesso androgina, è perché questa completezza è sinonimo di perfezione, perfezione che implica l'immortalità.

Questa catena associativa è illustrata dal manifestarsi di Kama nella figura di Soma Pavamana (Soma è l'elisir dell'immortalità; Pavamana designa sia la caratteristica essenziale del Soma che si [auto]pu-rifica, sia l'appellativo di uno degli aspetti di Agni, tradizionalmente accomunato alla consapevolezza solare). In questa sua manifestazione, Kama incarna l'associazione immortalità-conoscenza; per questa ragione e in quanto tale, egli viene così invocato:

« Fammi immortale in quel regno della voglia ardente e del grande desiderio. La regione della Luna raggianti, dove si trovano cibo e pieno godimento... Fammi immortale in quel regno della felicità e dell'estasi, dove si uniscono gioia e felicità, e dove i desideri e le brame sono appagati » (*RV IX*, 113: 10-11).

Alcune genealogie sottolineano il rapporto di Kama con il sapere oppure con il potere cosmogonico. Nel *Bhagavata Purana* egli è il Pensiero stesso in quanto Risoluzione/Decisione e nasce da *Sankalpa*, il Signore del pensiero (*BP VI*, 6: 10). Un altro passo dello stesso *Purana* lo fa nascere dal cuore di Brahma, personificazione del sapere (*III*, 12: 26). Anche lo *Siva Purana* (*RSS II*, 2: 23) e lo *Skanda Purana* (5.2.13: 2-20) attribuiscono a Brahma la paternità di Kama.

Due suoi appellativi: Bhava-Ja e Mano-Ja, confermano che Kama è originato dalla mente o dal cuore. Mentre la sua associazione a Brahma ci è rivelata anche dall'epiteto Kandarpa (colui che infiamma [fa nascere il desiderio]) in Brahma e in tutti gli esseri. Nel *Kalika Purana* tornano queste associazioni ed egli è invocato come Manobhava: « colui che è nato dalla mente (manas) » (*KP II*: 5). Prima ancora si precisa che egli è nato dalla mente di Brahma, (*KP I*: 42, *II*: 4), oppure da quella dei veggenti mitici (Rsi) e per questo è chiamato Manmatha (*KP II*: 4). L'apparizione di Kama è spesso accompagnata dal soffiare di un vento profumato (*LM 44*: 44; *RSS II*, 3: 18; 8: 42, *et passim*). Ricordando la valenza ini-

ziatica del vento in moltissimi miti e tradizioni religiose, in particolare nell'Induismo dove Vayu, la divinità vedica che personifica il vento, è assimilata anche al respiro del Purusa (RV X, 90: 13), la solidarietà tra Kama e il vento è significativa. L'omologazione di Kama con l'intelletto, il pensiero, il desiderio creativo e questo sottolineare il suo aspetto più mentale che corporale, è evidenziato anche da due dei suoi epiteti: Kusumayudha (armato di fiori) e Ananga (senza corpo).

Quasi tutte le divinità del pantheon indiano annoverano tra i loro attributi un'arma *fisica*, offensiva o difensiva; quella di Kama si rivela al contrario puramente immaginaria. Il suo arco (*iksukodanda*) è una canna da zucchero (impossibile a tendersi essendo segmentata; allusione alla dolcezza dell'amore); la corda è un nastro di api ronzanti (associazione al miele e di riflesso, per il suo colore, alla consapevolezza solare — le api sono l'aspetto teriomorfo di Indra, Visnu e Krsna — e all'immortalità); infine le cinque frecce (Pancabana, "dalle 5 frecce" è un altro epiteto di Kama) sono cinque fiori: il loto blu, il gelsomino, il fiore del mango, il kantaka e lo sirisa, fiori dalle virtù afrodisiache e terapeutiche che provocano esaltazione di vivere (*Harsana*), Stimolazione del piacere (*Rocana*), Fascinazione stupefatta (*Mohana*), disseccamento (*Sosana*) e Morte [*Marana*].

Il numero delle frecce non è casuale. Il cinque rimanda non solo ai 5 sensi ma anche all'amore sia indirettamente: la quintessenza; sia direttamente:

pancama, la quinta nota della gamma musicale indiana, è la nota tonica della danza erotica che Krsna suona nel suo flauto e al tempo stesso rinvia alla consapevolezza: « La gamma-plagale Sadjā (gamma dell'iniziale) si fonda sulla quinta nota (*pancama*) e il fuoco è la sua divinità » [VP 3, p. 67]. Nella tradizione esoterica egiziana il cinque è simbolo del principio vitale e dell'amore ed è anche il numero sacro a Ishtar, la dea assiro-babilonese dell'amore, che si identificava al pianeta Venere. In tempi più recenti Goethe, nelle *Affinità elettive*, ha consigliat-

to l'unione amorosa limitata a cinque anni, « un bei numero dispari e sacro ». Jung ha segnalato la tradizionale associazione del cinque al desiderio infuocato e alla pulsione erotica (1950: 365).

Torniamo a Kama: « Egli era armato di un arco e di cinque fiori come frecce, il suo sguardo amoroso era molto seducente e roteava gli occhi posando lo sguardo qua e là. O, mia cara, il suo stesso respiro era un alito profumato. Egli era accompagnato dal sentimento dell'amore... Persino i saggi potrebbero essere ingannati e tormentati da esse [le 5 frecce] » (*RSS* 2: 27-29, 3: 12).

Le tre principali varianti del mito di Ananga (senza corpo) rimandano ancora più direttamente all'aspetto mentale di Kama.

Avendo egli interrotto la meditazione di Siva con l'intento di svegliarne la passione per Parvati, viene incenerito dal terzo occhio di Silva [*RPS* 19: 3-36]. In una prima variante Siva, cedendo alle suppliche di Rati e degli dei, concede che Kama rimanga senza corpo solamente fin quando Krsna [*l'avatara* di Visnu) non si unirà a Rukmini e dalla loro unione rinascerà Kama come Pradyumna [*Ibidem*: 38-40]. In una seconda versione del mito, Kama risorge perché Siva, festeggiando il suo matrimonio, commosso dalla fedeltà e dall'amore di Rati, si arrende alle implorazioni della bella e giovane vedova e fa rinascere Kama senza imporgli l'attesa di una reincarnazione lontana. « Grazie allo sguardo nettario del Signore che regge il tridente [Siva], Kama uscì dalle ceneri, con un corpo che suscitava ammirazione, con splendidi vestiti e meravigliosi lineamenti » [*Ibidem* 51: 2-15]. In entrambi i casi Kama, dio dell'amore risorge grazie all'amore.

Una terza versione del mito, la più significativa, è evocata in una sola strofa: « Io [Siva] risusciterò Kama entro me stesso. Egli sarà uno dei miei Gana (attendenti) e farà sempre e ovunque l'amore » [*idem* 19: 48]. Quindi, come osserva giustamente O'Flaherty, Siva incenerisce Kama solo per farlo risorgere più potente di prima; facendolo risorgere in se stesso, Siva diventa un amante affascinante quanto Ka-

ma, Siva diventa Kama (1973: 145). Formo questa esplicitata anche nel *Brahmanda Purana* dove Siva è chiamato da Brahma: Kamesvara [LM 14: 17-21).

Quando Kama si manifesta sotto la forma di Indra egli è il desiderio-consapevolezza che si nutre dell'elisir dell'immortalità: « Così come un manzo assetato che vaga per il deserto, possa egli bere desideroso il Soma» [RV V, 36: 1).

Questa sete di amore-immortalità è il sentimento che anima e dà vigore al desiderio. È quindi logico, in questo contesto, che la figlia di Kama e Rati, il frutto dell'amore-desiderio e della passione, si chiami Trsa (Sete).

In Kama sembrano predominare gli aspetti che lo identificano all'energia mentale e all'amore desiderante, mentre in Krsna sono quelli dell'energia fisica e dell'amore realizzato che hanno tendenza a prevalere. Con questo non si vuole indicare un'opposizione troppo semplicistica, che non reggerebbe ad un esame più attento delle complesse strutture delle due divinità che personificano l'amore, ma vorremmo piuttosto far notare che la polarità mentale-corporale così come quella desiderio-attuazione, sono assunte e superate da Kama come da Krsna, con una connotazione più spirituale nel primo e più tangibile nel secondo. Questi due aspetti sono strettamente connessi, come lo sono la teoria e la pratica, il *lògos* e la *pràxis*. In questa prospettiva la figura di Krsna, l'amore realizzato a livello corporale, il *physice*, la *pràxis*, è altrettanto fondamentale di quella di Kama, *Vethice*, il *lògos*.

Ritroviamo anche in Krsna le associazioni evidenziate in Kama. Il Krsna postvedico è la somma delle caratteristiche di tre diversi protagonisti della mitologia indiana: l'eroe dei *Veda*; il *kosmogonos*, depositario e trasmettitore della consapevolezza suprema, che compare nella *Bhagavadgita* e nel *Mahabharata*; e, infine, l'amante eterno della tradizione visnuita, che appare sotto questo aspetto, nei *Purana*.

Nel *Unga Purana*, ad esempio, gli vengono attribuite 16.100 mogli e 16.100 amanti (I, 69: 68, 82) e, quale ottavo *avatara* di *Visnu*, egli è considerato l'inven-

tore di giochi (*lila*) erotici sempre nuovi per rinnovare la sua energia sessuale.

L'aspetto cosmogonico di Krsna è ricordato oltre che nella *Bhagavadgita* {7: 6-9, 12) anche nei *Purana*: egli è assimilato a Siva mentre Radha, sua sposa, è definita madre dell'universo [RYS 29: 51, 53]. Altrove è assimilato al Purusa primordiale [LP I, 69:

50), al Signore dell'Universo [*Ibidem*: 72) e a Narayana — Visnu nel suo aspetto di principio creatore e personificazione della consapevolezza solare — (LP II, 1: 5).

È nella *Bhagavadgita*, comunque, che risulta meglio espressa la complessa personalità di Krsna, e in modo particolare il suo duplice aspetto di portatore della vita (e quindi della conoscenza) e della morte. Egli viene infatti identificato sia al Principio vitale, alla consapevolezza solare e alla felicità perfetta (XV: 12-15; XIV: 27); sia al Principio di morte, all'oscurità e al tempo [*kala*] (XI: 35-55). Le due ultime identificazioni rimandano direttamente al nome stesso di Krsna (che significa « nero » « di colore scuro »), dato che *kala* significa anche nero.

Ritroviamo la stessa ambivalenza in Kama (come, del resto, in Eros). Yama, il Signore della morte, è spesso associato a Kama. Tra i compiti del primo, antenato mitico secondo i *Veda*, vi è quello di assicurare la preservazione e la riproduzione del genere umano. Egli accoglie i giusti con queste parole: « Salite sul carro celeste e andate in cielo per godere tutti i piaceri in compagnia delle fanciulle celesti e esaudite tutti i vostri desideri più cari » {US 7: 46, p. 1483). L'omologazione di Yama a Kama riposa anche sulla logica del mito. Progenitore del genere umano, Yama è stato il primo uomo a godere dell'amore sessuale, e dato che fu il primo a morire, spetterà a lui guidare gli esseri eccezionali al regno della morte (*Yamaloka*), sostenendo il ruolo dello psicopompo. Questa associazione Amore-Morte viene sottolineata sia nei testi sacri, sia in quelli profani. Nel *Gitagovinda* l'identità ultima tra Yama, quale dio della morte, e Kama, quale dio dell'amore, è frequentemente evocata (GG 4: 10, 12: 12, *et passim*). La stessa identi-

ficazione la troviamo anche nella mitologia buddhista dove Mara (la divinità che corrisponde a Yama) è avvicinato a Kama [ABC 13: 2].

Giuseppe Tucci aveva osservato che è proprio nella religione indiana che questa associazione è espressa con più originalità e con gli accenti più vigorosi:

« La morte non è soltanto un punto d'arrivo, è anche un punto di partenza dato che la morte nasce dal desiderio di essere: *thánatos* è il compagno inseparabile di *èros*... Questa antinomia eterna tra fame e nutrimento, morte e vita, Kama che suscita tutto e *thánatos* che maschera, cancella e sconvolge tutto, costituisce la trama del pensiero e della religione dell'India» (1969: 127).

Tornando a Krsna, e passando dalla dualità vita-morte a quella del femminile-maschile, osserviamo che nella coppia Krsna-Radha, il ruolo allegorico più importante è riservato a Radha, la quale personifica la forza rigeneratrice dell'amore nella sua dimensione affettiva e sensuale. La loro unione carnale, metafora come sempre della conciliazione degli opposti, ha per l'umano un significato immediato e trascendente. Eliade osserva: « La donna partecipa alla natura di Radha e l'uomo a quella di Krsna: è per questo che la ' verità ' concernente gli amori di Krsna e di Radha non può essere conosciuta se non nel corpo stesso, e questa conoscenza a livello della ' corporeità ' ha valore metaforico universale » (1954: 249).

Dasgupta citando il *Ratnasara*, conferma: « Chi realizza la verità del corpo (bhanda) diventa capace di accedere alla verità dell'Universo (brahmanda) » (1946: 141-42, v. anche 127-138).

Torniamo così al mitologema che associa la conoscenza all'amore. Come Parvati (in quanto Sakti) è un aspetto di Siva (lo Saktimat), e viceversa, anche il rapporto tra Krsna e Radha è della stessa natura. L'uno è parte dell'altra, anche perché nell'amore l'uno è l'altro. L'amore che unisce le coppie divine è comunione oltre che unione, questo è il modello proposto agli umani dal pensiero religioso dell'India.

L'aspetto luminoso di Karma ricordato nel passo citato prima della *Ghagavadgita*: « sono la luce della

luna e del sole » (fiG 7: 8-9), ci è confermato, in primo luogo, dalla radice stessa del suo nome; l'*Amarakosa*, il dizionario sanscrito redatto da Amara, illustre lessicografo del periodo Gupta, ci informa che Kama (da V *kam-U*, e quindi da V *kam*) significa « risplendere », mentre in *kamu kantau* la radice *kamu* è usata nel senso di « risplendere » e *kanti* sta per splendore (AMK 1.7: 28; 2.9: 57; 3.3: 138). Ritroviamo la stessa associazione in uno dei numerosi appellativi del dio indiano dell'amore: Madhu-Dipa, cioè « la lampada (o la luce) del miele (o della primavera) ». Nell'*Atharva Veda* ricorrono spesso allusioni alla valenza luminosa di Kama. Egli « brilla nelle case, l'unico Signore imperiale di tutto ciò che è e che sarà [AV VI, 36: 3]. Un altro inno lo definisce « lampo potente » [AV XI, 2: 15), altrove è assimilato alla luce celeste [AV XIX, 52: 3), oppure gli viene attribuita la paternità di Aniruddha, il Signore dell'Aurora e consorte di Usas, la sua controparte femminile (AV XVI, 6: 5).

Anche lo *S'iva Purana* ribadisce il carattere luminoso di Kama, egli « brilla bene »; inoltre Kama con la sua amante Rati si « illuminano vicendevolmente. Essi saranno lo stendardo dell'universo, anzi, di tutto il cosmo » ed egli appare anche « risplendente come il sole del mattino » [RSS II, 8: 25-26, 39). Nello stesso *Purana* egli è descritto in questi termini: « Il suo colorito è d'oro... il suo viso brilla come la luna piena... le sue mani, i suoi occhi, il suo viso, i suoi piedi, le sue dita sono di colore rosso » [RSS II, 2: 24-29). Il *Kalika Purana* ripropone pure l'associazione di Kama con l'oro e lo splendore della luna piena: « Il suo colorito è aureo, come la polvere d'oro... il suo viso è come la luna piena (*burnacandra*) » [KP I: 43). L'immagine di Kama « la cui forma è lo splendore del sole » (*arka-prabhava-akara*) è ripresa nello *Skanda Purana* dove la sua teofania è caratterizzata come un « meraviglioso splendore » [SKP 5.2.13: 2-20; vedi anche LM 44: 34).

La tradizione dello Saivismo del Kasmir, conferma anch'essa la valenza luminosa di Kama. Infatti Siva

è chiamato qui Mahakamesvara (il Grande Signore che è Kama) ed è identificato a Prakasa (luce), che, a sua volta, è una modalità dello Siva della kamakala: l'unione simbolica di Kama (Kamesvara-Siva) con Kala (Kamesvari-Lalita).

Kalidasa, il maggior poeta della letteratura sanscrita classica dell'India antica, nel suo *Kumarasambhava* parla del « corpo splendente » di Kama (KS IV: 5), aggiungendo che egli è la guida degli innamorati nella notte scura (*Ibidem*: 11). Nel precedente canto Kalidasa paragona Kama al fuoco (111: 21) e questo accostamento — anch'esso nel passo già citato della Bhagavadgita: « Sono la risplendente energia del fuoco » [BG 7: 8-9] — viene suffragato da alcuni degli appellativi di Kama. Egli è invocato come Darpaka o Dipaka (letteralmente « colui che infiamma », o anche « l'illuminatore »), Titha (Fuoco), Murmura (Tizzone o Loppa ardente, ma anche nome di uno dei cavalli del sole). Spesso Kama è accostato ad Agni, il vedico dio del fuoco [AV 111, 21: 4, eccetera];

a volte, come per sottolineare la loro solidarietà, Kama e Agni sono invocati congiuntamente [AV VI, 36:

3; XI, 2:9; TS II, 2, 3: 1).

Infine, anche le frecce amorose di Kama sono « infuocate » (AV III, 25: 3). Ritroviamo la valenza illuminante-iniziatica di Kama nei testi che delineano il quadro morfologico e mitico del dio greco dell'amore. La tradizione iconografica rappresenta Eros armato di frecce d'oro che alza una fiaccola, mentre nell'Eros funerario la fiaccola è rovesciata, come per esprimere l'unità paradossale della vita e della morte. Aristofane ce lo descrive come « il Bramato [al quale] scintillano le spalle di auree ali... [Egli] covò la nostra stirpe e la condusse, prima, alla luce (*Uccelli*, 693-702). Secondo Clemente le ali dorate sono assimilabili all'intelletto (*Stremata*, VI, IV), esegesi questa che ci viene confermata dal simbolismo pressoché universale delle ali che, quasi ovunque, sono associate alla spiritualità che eleva, all'immaginazione, al pensiero. Fiatone dice che le ali sono il simbolo dell'intelligenza (*Fedro*, XXVI). Nella tradizione alchemica le ali corrispondono al principio uranico at-

tivo, ad esempio l'uccello Fenice rappresenta l'aspetto spirituale del *lapis philosophorum*. L'assimilazione aliconoscenza ci è riproposta da uno dei *Brahmana*:

« Grazie alle ali [della conoscenza] il Sacrificatore, essendo diventato uccello, va nel mondo del cielo [PB V, 1: 10,) e prima ancora, il *Rg Veda*, con una poetica metafora, ci ricorda: « Tra tutte le cose che volano, la mente è la più rapida » (VI, 9: 5).

In Cina è diffuso lo stesso simbolismo, i taoisti credono che, quando un uomo raggiunge il *tao*, sul suo corpo incominciano a spuntare le piume. In Australia, come ci informa Eliade, il mito vuole che agli iniziandi giunti allo stadio finale dell'insegnamento, spuntassero le ali (1972: 137).

Nella più tarda tradizione gnostica, Eros è il figlio dell'Angelo di luce (Adamo-luce, ' l'uomo dal sangue luminoso ') e di Prònoia, portatrice di luce e del soffio divino. Anzi, egli ha origine dalle particelle luminose delle quali si era caricata Prònoia, ammirando e desiderando l'Adamo-luce con il quale non è riuscita ad unirsi. Così Eros, colui che ' trasmette il fuoco ', è « la lampada che non scema e che accende molte lampade [così che] ne risulta un'unica luce », quella dell'amore [*Origine del mondo*, 109, pp. 227-228).

Altre genealogie più antiche, lo fanno discendere dalla luminosa Afrodite e da un patero molto spesso associato, anch'egli, alla luce o al fuoco. È il caso di Saffo, per la quale Eros è il figlio di Afrodite e Urano (Lobel-Page, fr. 198). Per Ibleo e per quasi tutti i poeti, egli è il figlio di Afrodite ed Efesio, creatore della prima donna e fabbro, Signore del fuoco (Page, fr. 43); per Simonide egli discende da Afrodite e Ares, il dio della guerra (*Ibidem*, fr. 70). Per Pindaro (Sckroeder, fr. 122, 124, 128) e per Apollonio Rodio [*Argomenti*, III: 26) egli è il figlio di Afrodite anche se essi non precisano chi fosse il padre. Piatene sottolinea l'associazione tra Eros e Afrodite quando fa dire a Pausania « Tutti invero sappiamo che, senza Eros, non esiste Afrodite » [*Simposio*, 180 d). Ricordiamo inoltre; i due *alter ego* luminosi di Eros: Pòthos che personifica il desiderio dell'am-

plesso amoroso (oppure, secondo Fiatone, il desiderio amoroso diretto verso un essere lontano) e Himeros — il fuoco che viene dalla luce ' [*Origine del mondo*, 109, p. 227) — che incarna lo struggente desiderio d'amore.

È nel pantheon orfico dove Eros si trasforma in Fanete che troviamo lo sviluppo più complesso e coerente del mitologema luce-amore-conoscenza. Altrove (1985) abbiamo segnalato come, nella teogonia vedica, Vac precorreva gli aspetti più significativi di Kama. Converrà quindi soffermarsi ora sul primo di questi due personaggi mitici che, è il caso di dirlo, illuminano ancora meglio la complessa struttura delle divinità dell'amore.

Fanete: l'Androgino illuminato e illuminatore.

Il rapporto tra luce, amore e conoscenza ha generato, a tutti i livelli di culture e pressoché universalmente, due principali catene associative le cui valenze sono determinate dal posto occupato dai primi due termini. Riscontriamo così la sequenza luce-amore-conoscenza, dove lo stato d'illuminato porta a riconoscere nell'amore la via regia per raggiungere la conoscenza; oppure la variante amore-luce-conoscenza dove l'amore genera la luce che porta alla conoscenza.

L'illuminato può essere attivo o passivo. Egli irradia la luce, e in questo caso lo splendore è una caratteristica inerente alla sua stessa natura; oppure egli è passivo: è fatto di luce o viene investito dalla luce e da illuminato diventa illuminatore.

Erissimaco, tra gli altri, nel *Simposio* di Plafone, accenna al « duplice Eros » (186a), qualifica che spesso ricorre nei testi dedicati al dio dell'amore. Nella *Teogonia rapsodica*, più volte si accenna al carattere duale di Fanete. Ad esempio il neoplatonico Ermia lo chiama « primogenito dalla duplice natura » (A85 = K87).

La doppia natura di Fanete si esprime sia a livello della dialettica illuminato-illuminatore, sia nella pola-

rità femminile-maschile che egli personifica. Il primo binomio ci è confermato anche sul piano semantico. Fanete (Phanes), modalità luminosa di Eros, deriva dalla radice *phan*, dalla quale si ha l'infinito dei due appellativi che lo caratterizzano: *phainein* (portare la luce) e *phainesthai* (scintillare, brillare). Così gli orfici disputavano se vedere in Fanete il « portatore di luce » (voce attiva), oppure « colui che scintilla » (voce media).

Nei testi orfici a volte è la valenza attiva che predomina, egli è colui che « dona la luce dappertutto » (A58 = K61); oppure il dio che illumina « la terra e tutta la creazione » (A62 = K65); o ancora quello che porta « la splendente, sacra luce » (A85 = K87); a volte invece è la voce passiva che viene sottolineata, allora è « il dio dal manto splendente » (A57 = K60), il cui stesso corpo è splendente (A84 = K86). La valenza luminosa attiva-passiva rimanda alla polarità maschile-femminile, anch'essa attestata in numerosi testi. Il « portatore di luce » (*phanien*), è assimilato al maschile, e al sole che Fanete pone « a capo di tutte le cose » (A93 = K96), e che, non soltanto nell'area greca, è la classica allegoria del principio uranico. Mentre « colui che scintilla » è il fuoco, il ricettacolo della luce, come la luna che nella cosmogonia orfica è « una terra eterea » (A88 = K91; A90 = K93), e che anche qui sta per il femminile. Ritroviamo la duplice natura sessuale di Fanete espressa in numerosi frammenti: egli ha i « caratteri del maschio e della femmina » (A79 = K81), oppure è " celebrato come femmina e genitore " (A95 = K98), eccetera.

L'aspetto illuminato-illuminatore di Fanete è un *Leitmotiv* della maggior parte dei testi che lo descrivono. Nella sua *Cronografia*, Giovanni Malalas (VI sec.) spiega: « la luce che aveva squarciato l'Etere era quell'essere... Fanete » (4, 89). Ermia (V sec.) lo ricorda in questi termini: « tutti gli altri si stupirono scorgendo nell'etere uno splendore insperato: tale luce balenava dal corpo di Fanete immortale » (*Com-mento al Fedro di Plafone*, 247c). Apione, nel descrivere la nascita di Fanete ricorda la sua androginia e

il suo carattere luminoso: « L'intera materia portata dal tempo generò, come un uovo, il cielo sferico che tutto avvolge... dall'interno della circonferenza un animale maschio-femmina è modellato da una forma, per la preveggenza del soffio divino che è contenuto in esso, e costui Orfeo lo chiama Fanete, poiché quando lui appare il tutto rifulge per opera sua, per il fulgore del più magnifico tra gli elementi, del fuoco che giunge a perfezione nell'umido » (*Omilie romane*, 6, 5). Un'altra versione di questo testo ribadisce, in termini quasi identici, la natura abbagliante del dio orfico: « Questo essere vivente, Orfeo lo chiama Fanete, perché, quando apparve, l'universo intero fu illuminato dal suo splendore, Fanete essendo stato portato alla perfezione in seno all'elemento liquido dal bagliore del fuoco » [*Omilie pseudo-clementine*, VI: 12, 4].

Quale portatore di luce, Fanete è un mistagogo che innesta la sequenza luce-amore-conoscenza, dove la luce ha un ruolo attivo e fa scoprire la funzione iniziatica dell'amore. Mentre, quando Fanete è colui che scintilla, egli è più propriamente la personificazione dell'amore stesso. Proclo, citando un verso di Orfeo (*Tim*, II: 132). lo chiama « amore dolce » (*Abros Eros*], altrove viene chiamato « Eros soavissimo » (A151 = K168). Anche questo aspetto di Fanete rimanda alla dimensione conoscitiva: è la luce dell'amore che fa scoprire la via alla consapevolezza. La solidarietà tra Fanete e la conoscenza è confermata anche da un particolare della sua struttura morfologica che egli condivide con Eros: entrambi hanno le ali d'oro, con le implicazioni che si sono esaminate in precedenza. Ermia, ad esempio, ci informa che Fanete si muove « con le ali d'oro andando da una parte e dall'altra » (A76 = K78); nel sesto inno orfico si sottolinea che Fanete era « esultante per le ali d'oro » (A85 = K87).

La dimensione intellettuale e l'onniscienza di Fanete costituiscono un altro tema ricorrente nei testi che gli sono stati dedicati. Pure per gli orfici il sole era un simbolo dell'illuminazione anche spirituale. Gli epiteti che associano Fanete alla luce ribadiscono le sue

valenze conoscitive e sapienziali. Ad esempio Lattanzio (III-IV sec.), attribuisce al leggendario poeta Orfeo un verso nel quale Fanete è chiamato « primogenito Splendente (*phaëthon prôtogonos*) figlio dell'aria immensa [e]... padre di tutti gli dèi » (*Div. Inst.* I, 5: 28). Il verso orfico allude sia alla natura solare di Fanete — e quindi all'aspetto uranico della consapevolezza — sia alla connotazione iniziatica della stessa, data la filiazione dall'aria, veicolo privilegiato, come il vento e il respiro, della conoscenza esoterica.

Secondo Aristotele, il ruolo iniziatico del vento e del respiro è sostenuto anche nei carmi orfici dove « si afferma che l'anima trasportata dai venti, entri dall'universo negli esseri mentre respirano » (*Dell'anima*, 410b: 29). Il legame tra la conoscenza, il vento e l'amore è accennato in un frammento orfico dove si precisa che « Chronos procreò Eros, e tutti i venti » (A44 = K37). Altrove l'associazione di Fanete con l'etere viene sottolineata, egli è infatti chiamato «e figlio bellissimo dell'etere » (A72 = K74). Infine, mentre viene detto che Cronos « dal ricurvo pensiero » è la mente (A124 = K131), è anche precisato che Fanete è il progenitore di Cronos (A98 = K101). Proclo associa più strettamente ancora Fanete alla luce e alla conoscenza: « Egli è il più brillante delle Potenze Noetiche, la Mente Noetica, la Luce Raggiante che stupisce le Potenze Noetiche e provoca la meraviglia persino del Padre [Giove] » (*Theol. Plat.*, Ili, XX: 161). Quando Fanete è chiamato Mètis — l'intelletto, l'intuizione — egli personifica la Saggezza divina.

La teogonia orfica ricorda che Fanete è il « padre della Notte » (A95 = K98), e anche in questa veste emerge la sua connotazione di veggente: «e Dentro poi ai recessi della Notte, sta Fanete; nel mezzo la Notte che vaticina per gli dèi » (A101 = K105). Questa sua qualità implica quella dell'iniziatore che già si riconosce ad Eros.

Mead osserva che Fanete impartiva ad ogni cosa il desiderio di auto-perfezionamento attraverso l'*illuminazione*, e ricorda che gli oracoli chiamavano il

fuoco dell'amore « l'accoppiatore, perché legava ogni cosa all'altra e a se stesso. Così l'amore congiunge tutti gli dei alla Bellezza intelligibile, e i demoni con gli dei, e noi con gli dei e i demoni (1896: 111-12). Marcel Detienne sostiene anch'egli che Eros, manifestandosi come Fanete è la « potenza che integra, che concilia gli opposti e i contrari, l'Amore è la forza primordiale che permette di unificare gli aspetti differenziati di un mondo lacerato dall'azione di Neikos, la Discordia » (1977: 168). Forse è anche per questo suo aspetto che nella *Teogonia rapsodica* Fanete, in quanto personificazione dell'amore, assume un ruolo di primo piano.

Questa connotazione « unificatrice » di Eros, questo vedere nell'amore il supremo « accoppiatore » con la conseguenza, in entrambi i casi, del raggiungimento della condizione d'iniziato, trova accenti, tra i più alti, nel *Simposio* di Fiatone, quando Efesto propone agli umani di restituirli alla loro natura androgina primordiale: " * Forse è questo che desiderate, l'accostarvi quanto più è possibile l'uno all'altro, così da non rimanere staccati, ne di notte ne di giorno, l'uno dall'altro? Se desiderate questo, voglio fondervi e saldarvi in qualcosa di unico, in modo che, da due che siete, diventiate uno, e finché rimarrete in vita, viviate entrambi in comunione, come un essere solo, e quando sarete morti, ancora laggiù, nella dimora di Ade, siate uno in luogo di due, in comunione anche da morti... ' noi sappiamo che neppur uno di costoro, udendo ciò, rifiuterebbe, o manifesterebbe di volere qualcos'altro; ciascuno, piuttosto, riterrebbe senz'altro di aver udito proprio quello che da gran tempo agognava: diventare — congiungendosi e confondendosi con l'amato — da due uno. La causa di ciò, invero, è che la nostra natura antica era cosiffatta, e noi eravamo interi: alla brama e all'inseguimento dell'interrezza, orbene, tocca il nome di amore... Se vogliamo dunque celebrare un dio che sia la causa di ciò, sarà giusto celebrare Eros, il quale sia nel tempo presente ci procura i più grandi benefici, conducendoci verso ciò che ci appartiene, sia per il tempo avvenire offre le speranze più grandi,

se noi offriremo riverenza verso gli dèi, che — ricostituendoci nella nostra natura antica e risanandoci — ci renderà beati e felici » (192 d, e, 193 d). L'androginia di Fanete implica, come sempre, la pienezza non differenziata, la totalità, che assieme alla primogenitura, caratterizzano quasi ovunque la divinità. Nel suo *Commento al ' Timeo ' di Plafone*, Proclo (V sec.), conferma entrambe le qualità: « Fanete, il primo nato, dai beati sull'alto Olimpo... Fanete viene avanti da solo, e viene celebrato ugualmente come femmina e genitore » (31 a). L'essere Fanete « il primo assoluto di tutti gli esseri viventi » (A79 = K81), è un tema che emerge spesso negli scritti neoplatonici. Damascio, Lattanzio, Proclo e Ermia lo chiamano « il primogenito » (A61 = K64, A71 = K73, A83 = K85, A84 = K86), associando a questo epiteto una connotazione generativa.

Il ruolo cosmogonico di Fanete è esplicitato in numerosi frammenti della *Teogonia rapsodica*. Egli è designato come « creatore di tutte le cose... per grazia del quale tutto le cose sono apparse » (A58 = K61). Giovanni Malalas ce lo descrive come « il più antico creatore di tutto » dal cui potere « tutto è nato, anche i principi incorporei, e il sole, la luna, le potenze, tutti gli astri, la terra, il mare, e tutte le cose visibili e invisibili che sono in essi » (A62 = K65); e Proclo ricorda che « anticamente... il teologo celebrò in Fanete la causa creatrice » (A153 = K170). Fanete è anche il padre-madre degli dei come degli umani, egli era invocato come « genitore degli dei beati e degli uomini » (A85 = K87); e inoltre « fece per gli immortali una casa indistruttibile » (A86 = K89) mentre « concesse agli uomini un luogo per abitare... ne troppo freddo ne caldo... ma intermedio » (A91 = K94). Il ruolo teogonico di Fanete ha dato luogo ad alcune importanti varianti genealogiche. Esse non si limitano a confermarci la sua funzione demiurgica: attraverso le filiazioni e le associazioni ci sono rivelate le dimensioni più segrete della complessa struttura dell'Androgino luminoso. L'aristotelico Alessandro di Afrodisiade (III sec.), concorda con il già più volte citato Proclo, per stabilire

logia del suo nome, egli è l'illuminato illuminatore, l'androgino Phaéton Pròtonos.

La filiazione Fanete-Chronos non è meno istruttiva. Gli orfici mettevano Chronos all'inizio delle cose, egli stava per la dimensione temporale in cui si sviluppa la vita, frutto ed esito dell'amore. Riscontriamo queste associazioni anche in una tra le più belle *Upanisad*, la *Brhadaranyaka*, dove viene precisato che dall'unione del principio maschile (Mrtyu: il silenzio, la fame) con il principio femminile (Vac: il suono, la voce), nacque il tempo (l'anno) [BrU I, 2: 1, 4]. Il collocare Chronos all'inizio di ogni cosa (A57 = K60; A61 = K64; A66 = K68; A68 = K70, eccetera) gli fa assumere, come succede per Fanete, la funzione di un principio d'unità che trascende tutte le polarità, prima tra tutte, l'opposizione tra femminile e maschile. Difatti, una versione del mito ci rivela che dal suo seme nascono i due elementi antitetici dai quali l'universo è costituito, il Cielo e la Terra, entrambi contenuti nell'uovo cosmico da lui generato: « Chronos fece nel divino Etere l'uovo splendente » (A68 = K70).

Fiatone ricorda che, al tempo di Chronos, vi era « uno stato felice con un felice governo » e ci esorta a « imitare con ogni mezzo la vita dei tempi di Chronos » (Z.e *Leggi*, IV: 713b,e).

Nel mito orfico Chronos è il signore dell'umanità primordiale, ci riporta così all'età aurea, alla nondualità iniziale. Successivamente egli è il sovrano delle mitiche Isole Beate — situate all'estremo margine della terra —, cioè di un mondo utopico dove la vita sembra prefigurare la dimensione estetica dell'amore.

Tutte queste implicazioni fanno risaltare lo stretto legame, quasi d'identità, tra Fanete e Chronos i quali si scambiavano volentieri anche i ruoli di padre e figlio: mentre Chronos è frequentemente designato quale figlio di Fanete, in molti casi egli ne diviene invece il padre (A57 = K60; A61 = K64). Entrambi sono « principio unico di ogni cosa »; entrambi generano i principi contrari e complementari dell'univer-

so; entrambi assumono, per integrarla, la non-dualità primordiale.

Nonostante il rapporto Fanete-Giove si stabilisca soltanto alla quinta generazione, il legame, temporalmente lontano, emerge in un aspetto di grande importanza che accomuna le due divinità del pantheon orfico. Entrambe illustrano la potenza rigenerativa dell'amore quando questa si attua attraverso un ritorno allo stato primordiale dell'età aurea.

Infatti, anche secondo Proclo, Fanete sarebbe il fondatore della prima razza dell'umanità, la razza aurea (A129 = K140). Siamo informati altresì che egli regnerebbe nuovamente *dopo* Giove, il sovrano della *terza razza*, la titanica. Questo carattere ciclico della presenza di Fanete che implica un ritorno alle origini, si riscontra anche in Giove. Aristotele, ad esempio, scrive che Zeus « nacque per primo e per ultimo » (A22 = K21a), e Fiatone, commentando questo fatto, osservava: « Egli è il principio, in quanto causa creatrice, fine in quanto causa finale » {*Leggi*, IV:

715e = A21). Proclo, a sua volta, allude al carattere ricorrente della creazione scrivendo che, dopo aver divorato Fanete, « *di nuovo* tutte le cose furono foggiate entro Zeus » (A150 = K167); Jeanmaire osserva opportunamente: « Il mondo tornando alle sue origini non ritroverebbe soltanto l'unità sciolta nella molteplicità che prevale nella creazione attuale; conformemente a una concezione più popolare, il mondo tornerebbe all'Età dell'oro » (1951: 409-10).

La rigenerazione dell'umanità, il ritorno all'Età aurea, ci appare così frutto di un *regressus* incentivato dall'amore che si esplicita direttamente attraverso Fanete, oppure, per interposta persona, grazie a un Giove che ha assimilato Fanete. Nel primo caso la palingenesi si attua nel corso del secondo regno di Fanete; nell'altro, essa è l'esito di un atto cannibalesco.

Giove « divora il suo progenitore Fanete e si appropria di tutto il suo potere » (A122 = K129), « cogliendo la forza del primogenito... e mischiando alle sue membra la potenza e il vigore del dio... [così

che] *di nuovo* tutte le cose furono foggiate entro Zeus » (A150 = K167) (Il corsivo è nostro).

La parentela mitico-strutturale tra Fanete e Giove è rafforzata da alcuni particolari significativi. Giove, come il suo progenitore, è androgino: « nacque maschio... fu fanciulla » (A22 = K21a); illumina ed è illuminato, egli conduce tutte le cose « alla gioiosa luce » (idem); sua è « la splendida folgore »; egli è « il vigore del fuoco indefesso » (idem). Altrove lo si identifica all'ardore del sole chiamandolo « fuoco di Elios (A51 = K47). Infine Giove esplicita la componente fallica di Fanete, il « custode della forza generatrice » (A78 = K80), che emette « ruggiti di toro e di fiero leone » (A77 = K79). Infatti, con Giove la forza prepotente dell'erotismo sfida tutte le proibizioni. Egli violenta sia sua madre Rea, sia sua figlia Persefone (A173 = K195; K58), e si unisce in matrimonio con la propria sorella Era (A146 = K163).

Secondo la teogonia orfica Dioniso nasce proprio dall'unione di Giove con Persefone (Diodoro Siculo, *Bib.* III, 64: 1). Siamo giunti così alla sesta ed ultima generazione e ancora una volta constatiamo la persistenza del legame tra il Progenitore e i suoi discendenti. In questo caso l'associazione è talmente stretta — allusione, ancora una volta, al carattere ciclico di Fanete? — che spesso l'uno è ritenuto identico all'altro, oppure sua modalità o manifestazione. Proclo ci informa che Dioniso era «chiamato continuamente Fanete (A153 = K170); Diodoro Siculo cita un verso orfico in cui l'uno è identificato all'altro (*Bib.* I, 11: 3), mentre Macrobio, nel descrivere l'epifania di Fanete parla di entrambi come se fossero uno solo (*Satur.* I, 18: 12). Secondo Guthrie, la dottrina orfica implicherebbe che all'origine ci fosse un solo dio nato tre volte: Dioniso Fanete, Dioniso Zagreo (figlio di Persefone), e Dioniso resuscitato.

Il legame tra Fanete e Dioniso non è meno stretto di quello tra Dioniso e Giove. Kerényi aveva osservato che Dioniso sembra un secondo Giove, « uno Zeus delle donne mentre l'Olimpico era piuttosto uno Zeus degli uomini » (1951: 231). Questa corri-

spondenza Dioniso-Giove implica e rafforza l'assimilazione Fanete-Giove. Inoltre, se Fanete è l'epifania luminosa di Eros, ne consegue, data la solidarietà riscontrata nel capitolo precedente tra Eros e Kama, che esiste una stretta corrispondenza tra Fanete e Kama. Jung lo aveva già notato quando osservava « Il significato orfico di Fanete equivale a quello dell'indiano Kama, dio dell'amore e in pari tempo principio cosmogonico » (1952: 140).

Si è detto poco fa che queste genealogie mettono in luce alcuni aspetti rilevanti di Fanete. Per sintetizzare l'apporto di ognuna di queste divinità al complesso quadro strutturale dell'Androgino luminoso, diremmo che Gea e Urano personificano i sistemi di conoscenza femminile e maschile, là dove Giove e Dioniso incarnano la pulsione sessuale più fisica e istintuale per il primo e più mentale ed estatica per il secondo. Mentre Nyx, che tutti precede, e tutti contiene, rappresenta il versante notturno-luminoso del Fanete diurno-abbagliante, e Chronos la dimensione temporale — senza inizio, né fine — nella quale si attua il mistero dell'amore.

Il significato ultimo di Fanete sembra proprio scaturire da questo rapporto dialettico degli opposti che si completano e si integrano. La figura contraddittoria della principale divinità del sistema religioso orfico è espressa da una sua caratteristica, egli è l'invisibile, che nessuno può vedere, « salvo la sacra Notte » (A84 = K86), colui che rende manifesto ciò che era latente. Se da un lato la sua figura illustra esemplarmente la sequenza luce-amore-conoscenza in entrambe le sue varianti, dall'altro essa sembra contraddire l'assunto escatologico dello stesso quadro mitico-rituale che fa assurgere Fanete al ruolo di prima divinità.

Infatti per l'orfismo (A7 = K8) l'anima è imprigionata nella tomba (sema) del corpo (soma); così la vita è una condizione impura da cui l'anima « immortale » (A9 = K10), condanna a reincarnarsi senza fine, può liberarsi soltanto raggiungendo la conoscenza impartita dagli iniziatori orfici (gli orfeo-telesti, come furono chiamati da Teofrasto che visse

nel periodo di ampia diffusione dell'orfismo). La liberazione dall'eterno ciclo delle trasmigrazioni si attua nell'unione dell'anima iniziata con il divino. (La corrispondenza con il *samsara* dell'induismo è notevole). Siamo quindi molto lontani sia dall'aspetto sacrale della vita, sia dalla connotazione salvifica della sessualità, nozioni entrambe esaltate nel culto di Fane-te. Possiamo soltanto presumere che la figura dell'Androgino luminoso è più fedele al modello archetipico delle divinità della Vita e dell'Amore del Neolitico che a quello dei personaggi olimpici. Di converso anche le orgie dionisiache in onore di Fanete sono più vicine ai riti della fertilità, delle culture agricole matricentriche che ai misteri orfici delle società urbane patricentriche che hanno privilegiato il versante oscuro dell'Eros personificato da Thànatos. La solidarietà che la soteriologia orfica stabilisce tra la luce (e quindi l'amore, dato che Fanete ne è ipostasi ed espressione), il divino e la redenzione esplicita un quadro mitico-rituale ambiguo e complesso che anticipa il tragico pessimismo della gnosi manichea. La dottrina salvifica di entrambi questi sistemi religiosi si basa sull'asserzione che l'uomo può redimersi se iniziato: soltanto allora la sua componente luminosa (sessuale?) potrà prevalere. Ma questa componente luminosa è frutto di un assassinio rituale, di un atto cannibalesco, della collera di un dio. Nell'orfismo i Titani precorrono gli Arconti del Manicheismo, e Dioniso-Zagreo anticipa il destino dell'Uomo Primigenio (Ormizd). L'uno e l'altro sono uccisi e divorati dal Principio delle tenebre (rappresentato dai Titani oppure dagli Arconti) destinato ad essere il progenitore degli umani. Nell'orfismo, dopo che i Titani hanno dilaniato e divorato Dioniso (A41 = K34; A42 = K35) egli viene ricomposto da Apollo (A187 = K211) e resuscitato da Giove (A43 == K36). I Titani invece vengono inceneriti da Giove (A42 = K35; A192 == K220), che con le loro membra crea la presente generazione degli uomini (A129 = K140); oppure, secondo un'altra versione del mito, Giove « iratosi contro questi, li fulminò, e dalla fuliggine

dei vapori levatisi da loro, divenuta materia, nacquero gli uomini » (A192 = K220).

Per entrambe le versioni del mito, la natura degli uomini è duale: comprende un elemento divino (dionisiaco): luminoso, erotico e consapevole, e una componente corporale (titanica): oscura, malvagia e ignorante. Dato che l'elemento divino ci è stato trasmesso dai Titani — che l'hanno assorbito divorando il bambino divino — dobbiamo proprio alle potenze della notte il dono della luce iniziatica. Fatto questo che sottolinea il rapporto complementare tra Apollo e Dioniso, spirito e corpo, maschile e femminile, tre dualismi che sono contenuti nel binomio luce-ombra assunto da Fanete.

Indice delle sigle

A	Arrighetti, 1959
ABC	Asvaghosa: <i>Buddha-Carita</i>
AMK	<i>Amara Simha</i>
AV	<i>Atharvaveda Samhita</i>
BG	<i>Bhagavadgita</i>
BP	<i>Bhagavata-Purana</i>
BrP	<i>Brahmanda Purana</i>
BrU	<i>Brhad-Aranyaka Upanisad</i>
GG	<i>Gitagovinda</i>
K	Kern, 1922
KP	<i>Kalka Purana</i>
KS	Kalidasa
LAS	<i>Lalita Sabasranama</i>
LM	<i>Lalita-Mahatmya</i>
LP	<i>Linga-Purana</i>
MB	<i>Mahabharata</i>
PB	<i>Pancavimsa Brahmana</i>
RPS	<i>Rudresvara Samhita: Parvatikhanda</i>
RSS	<i>Rudra-Samhita, II</i>
RV	<i>Rg Veda</i>
RYS	<i>Rudrasamhita: Yuddhakhanda</i>
SKP	<i>Skanda Purana</i>
SP	<i>Siva-Purana</i>
TS	<i>Taittiriya Samhita</i>
TR	<i>Tripurarahasya</i>
US	<i>Umasamhita</i>
VP	<i>Vayu Purana</i>

Fonti Bibliografiche

I. Testi sanscriti

- Amara Simha (III sec.)
(AMK) *Namalinga Nusasana or Amarakosa of Amarasimha with the... commentary of Bhanu'fi Diksita*, a cura di Pt. H. Sastri, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970.
- Asvaghosa (II sec.)
(ABC) *Buddha-Carita*, trad. ing. E. B. Cowell: *The Buddha-Carita of Asvaghosha, Buddhist Mahayana Texts*, Oxford University Press, 1894; reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1978; trad. it. parziale (I-XIV) a cura di Alessandro Passi: *Le gesta del Buddha*, Adelphi, Milano 1979.
- Atharvaveda Samhita* (-1440 ca.)
[AV] trad. ing. Ralph T. H. Griffith: *The Hymns of the Atharvaveda* (1894); reprint: 2 vol., Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1968.
- Bhagavadgita* (-11)
(BG) trad. it. Icilio Vecchiotti: *Bhagavad Gita*, saggio introd. e note di Sarvepalli Radhakrishnan; Ubaldini Editore, Roma 1964.
- Bhagavata-Purana* (IV-VI sec.)
[BP] a cura di J. L. Shastri, trad. ing. e note Ganesh Vasudeo Tagare: *The Bhagavata-Purana* (1976), 5 vol., Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
- Brahmanda Purana* (400 ca.)
(SrP) trad. ing. e note Ganesh Vasudeo Tagare: *The Brahmanda Purana*, 5 vol., Motilal Banarsidass, Delhi 1983, 1984.
- Bṛhad-Araṇyaka Upaniṣad* (-XIII sec.) [BrU]
trad. it. v. Filippini-Ronconi 1960.
- Gitagovinda* (XII sec.) (GG) di Jayadeva, trad. ing. v. Siegel 1978.
- Kalidasa (IV-V sec.)
(KS) *Kumarasambhava*, a cura di M. R. Kale (1923), Motilal Banarsidass, Delhi 1981.
- Kalika Purana* (X-XI sec.)
[KP] a cura di Biswanarayan Sastri, Chowkhamba Sanskrit Service Office, Varanasi 1972.
- Lalita-Mahatmya* (400 ca.) [LM] in *Brahmanda Purana*, vol. IV, V, op. cit.
- Lalita Sahasranama* (400 ca.)
(MS) con il commento di Bhaskararaya, note e trad. ing. S.Y. Krishnaswamy, Sankara Educational Trust, Madras 1971.
- Linga-Purana* (600-1000) (Z.P) a cura di J. L. Shastri, trad. ing. di un collettivo di studiosi:
The Linga-Purana, 2 vol., Motilal Banarsidass, Delhi 1973.
- Mahabharata* (-400/ -300)
[MB] trad. ing. Kisari Mohan Ganguli: *The Mahabharata of Krishna-Dwai-Payana Vyasa*. P.C. Roy, Calcutta 1883-1896, 100 fascicoli; reprint: Munshiram Manoharlal, New Delhi 1981, 12 vol.
- Pancavimsa Brahmana* (PB) trad. ing. e note W. Caland: *The Brahmana of Twenty five*

Chapters. Baptist Mission Press, Calcutta 1931; reprint: Sri Satguru Publications, Delhi 1982.

Rgveda (-1500/ -1200)
(RV) introd., note e trad. ing. Ralph T. H. Griffith: *The Hymns of the Rgveda* (1862); reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1976.

Rgveda-Samhita with the commentary of Sayanacharya, a cura di N.S. Sontakke, Tilak Maharashtra University, Vaidic Samsho-dhan Mandai, Poona, 4 voli.

Rudra-Samhita, II (Vili sec.) (I?SS) in *Siva-Purana*, voi. I, op. cit.

Rudrasamhita: Yuddhakhandha (Vili sec.)
[RYSI] in *Siva-Purana*, voli. II, op. cit.

Rudresvara Samhita: Parvatikhanda (Vili sec.) (flPS) in *Siva-Purana*, voli. II, op. cit.

Siva-Purana (Vili sec.)
(SP) a cura di J. L. Shastri, trad. ing. di un collettivo di studiosi: *The Siva-Purana* (1970), 4 voli., Motilal Banarsidass, Delhi 1977.

Skanda Purana (SKP) Venkatésvara Press, Bombay 1909.

Taittiriya Samhita (-XIII sec.)
(TS) trad. ing. a cura di Arthur Berriedale Keith: *The Veda of the Black Yafus School entitled Taittiriya Sanhita*, 2 voli., Har-vard University Press, Cambridge, Mass. 1914; reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1967.

Tripurarahasya (Mahatmya Kbanda)
(77?) a cura di Mukunda Lala Sastri, introd. Narayan Sastri Khiste, The Chowkhambha Sanscrit Series Office, Benares 1932; trad. it. parziale in corso a cura di Silvia Schwarz.

Umasamhita (Vili sec.) [US] in *Siva-Purana*, voi. IV, op. cit.

Vayu Purana (III-IV sec.)
(VP) a cura di Rajendralala Mitra, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1880 (voi. 1), 1888 (voi. II); reprint: Venkatesvar Press, Bombay 1933.

II. Autori occidentali

Anonimo
220/300 *Omèlie pseudo-clementine*, v. Mondésert 1945. 215/249
Origine del mondo, [NHC II: 97, 24 - 127, 17] v. Mo-raldi 1982.

Apione (I sec.) *Omèlie romane* di Clemente Alessandrino, in Colli 1977.

Aristòfane (-414)
Uccelli, a cura di Ezio Savino, in *Pace. Uccelli. Pluto*, Guanda, Milano 1977.

Aristotele
« Dell'anima », trad. it. Renato Laurenti, *Opere*, voi. IV, Latèrza, Bari 1973.

Arrighetti, Graziano (A)
1959 *Orfici. Frammenti*, Boringhieri, Torino 1968; il curatore ha tradotto 204 dei 363 frammenti raccolti dal Kern (1922), quelli

che « presumibilmente contengono gli elementi autentici dell'antica, originaria dottrina orfica » (1959: 9n.). La lettera A, oppure K, che precede il numero del frammento citato, rimanda alla numerazione Arrighetti o Kern.

Cassin, Elena

1968 *La splendeur divine. Introduction a l'elude de la mentalité mésopotamienne*, Mouton, Paris-La Haye.

Colli, Giorgio

1977 *La sapienza greca*, voi. I, Adelphi, Milano.

1978 *Idem*, voi. II. 1980 *Idem*, voi. III.

Coomaraswamy, Ananda

1945 « On the Loathly Bride », in *Speculum* (Cambridge, Mass.), N. 20, pp. 391-404; ripreso in *Coomaraswamy. I Selected Papers*, a cura di Richard Lipsey, Princeton University Press, Princeton 1977, pp. 353-370.

Daniélou, Alain 1975 *le Polythéisme Hindou*, Buchet-Chastel, Paris.

Dasgupta, Shashi Bhusan 1946 *Obscure Religious Cults*, KLM, Calcutta 1976.

Detienne, Marcel 1977 *Dionysos mis a mort*, Gallimard, Paris.

Diodoro Sicuro (-80/-20)

Bibliothecae, a cura di Vogel-Fischer, Teubner, Leipzig 1888-1906; - Liber XVI », a cura di Marta Sordi, La Nuova Italia, Firenze 1969.

Eliade, Mircea

1954 *Le Yoga. Immortalità et liberté*, Payot, Paris 1977; trad. it. G. Pagliaro: *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, a cura di Furio Jesi, Rizzoli, Milano 1973.

1972 *Religions australiennes*, Payot, Paris.

1975 *Histoire des croyances et des idées religieuses... Voi. I*, Payot, Paris, trad. it. M. A. Massimello e G. Schiavoni: *Sforza delle credenze e delle idee religiose. Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni, Firenze 1979.

1978 *Idem*, voi. II, Sansoni, Firenze 1980. 1983

Idem, voi. III, Sansoni, Firenze 1983.

Ermia di Alessandria (V sec.) *Commento al Fedro di Platone*, in Colli 1977.

Esiodo

Teogonia, trad. it. e note Francesco Gargiulo, Rizzoli, Milano 1959.

Filippini-Ronconi, Pio

1960 *Upanisad Antiche e medie*, introd., note e trad. it. P. F.-R., Boringhieri, Torino 1977.

Guthrie, William Keith Chambers 1935 *Orpheus and Greek Religion*, London 1952.

Jeanmaire, H. 1951 *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1978.

Jung, Carl Gustav

1950 « *Ueber Mandalasymbolik* », in *Gestaltungen des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich; trad. it. Lisa Baruffi: « Simbolismo del mandala », in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo, Opere*, voi. IX/1, Boringhieri, Torino 1980.

- 1952 *Symbole der Wandlung...* (1910), Rascher Verlag, Zurich; trad. it. Renato Raho: *Simboli della trasformazione, Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino 1980.
- 1962 *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, a cura di Aniela Jaffé, Rascher Verlag, Zurich; trad. it. Guido Russo e Silvano Daniele: *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung raccolti ed editi da Aniela Jaffé, Rizzo! i*, Milano 1978.
- Kerényi, Károly 1951 *The Gods of the Greeks*, Thames & Hudson, London 1961; trad. it. Vanda Tedeschi: *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1978.
- Kern, Otto (K)
1922 *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Berlino; trad. it. v. Arrighetti 1959. La lettera K, oppure la A, che precede il numero del frammento citato, rimanda alla numerazione Kern o Arrighetti.
- Lattanzio, Firmiano (III-IV sec.)
Divinae Institutiones. De Opificio dei. De ira dei. a cura di Umberto Boella, Sansoni, Firenze 1973.
- Lobel, E., e D. Page 1955 *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Clarendon Press, Oxford.
- Macrobio (IV-V sec.) / *Saturnalia*, a cura di N. Marinone, Utet, Torino 1977.
- Malalas, Giovanni (VI sec.)
Cronografia, in Colli 1977.
- Mead, G.R.S. 1896 *Orpheus*. John Watkins, London 1965.
- Mondésert, Claude
1945 *Clément d'Alexandrie, introduction a l'elude de sa pensée religieuse*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Moraldi, Luigi 1982 *Testi gnostici*, Utet, Torino.
- O'Flaherty, Wendy Doniger
1973 *Ascetism and Eroticism In the Mythology of Siva*, Oxford University Press, London.
- Page, D. L. 1962 *Poeta melici Graeci*, Clarendon Press, Oxford.
- Fiatone
Simposio, trad. it. a cura di Giorgio Colli (1960), Adelphi, Milano 1979.
- Proclo di Costantinopoli (V sec.)
Commento al Timeo di Fiatone, in Colli 1977.
In Platonis theologiam.
- Schwarz, Arturo
1980 *L'Arte dell'amore in India e Nepal ./ La Dimensione alche-mica del mito di Siva*, Laterza, Roma-Bari.
- 1981 *L'amour est l'erotismo: de quelques correspondances entre le pensée surrealiste et celles de l'alchimie et du tantrisme*, relazione alla Sorbonne, Parigi, il 12.6.81, in *Mélusine* (Paris), n. 4 (1982) pp. 179-202; trad. it. ampliata: *L'amore è l'erotismo: alcune corrispondenze tra Surrealismo, Alchimia e Tantrismo*.
- 1983 *Il culto della donna nella tradizione indiana*, Laterza Roma-Bari.
- 1984 *Introduzione all'alchimia indiana*, Laterza, Roma-Bari.

1985 « La dimensione materna, cosmogonica, illuminante ed erotica di Vac », in *Atti del III Convegno Nazionale dell'Associazione italiana di studi sanscriti*, A.I.S.S., Torino.

Siegel, Lee

1978 *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions as Exemplified in The Gitagovinda of Jayadeva*, Oxford University Press, Delhi.

Tucci, Giuseppe

1969 *Rat-Lila/Essai d'interprétation des représentations tantriques des temples du Nepal*, trad. fr. Jean Marcadé, Nagel, Paris.