

III

ESERCIZI ASCETICI

MIRCEA ELIADE

*Con il Rinascimento comincia l'eclissi della rassegnazione. Di qui l'aureola tragica dell'uomo moderno. Gli antichi accettavano la propria sorte. Nessun moderno si è abbassato a una concezione simile. E ci è estraneo anche il disprezzo della sorte. Troppo manchiamo di saggezza per non amare il destino con dolorosa passione.*

Emil M. Cioran<sup>1</sup>

*La potenza perfetta si potrebbe raggiungere soltanto con la rinuncia perfetta del proprio io. Ma quando questa rinuncia fosse avvenuta ogni ricordo di pensiero, ogni traccia di volontà, ogni stimolo di desiderio sarebbe scomparso, e non potrebbe mai più risorgere. [...]*

*Ma io non potevo, non volevo rinunciare a me stesso. Che m'importava di una piena possibilità perduta nell'incoscienza? Io volevo agire sulle cose particolari: conoscere, sapere, prevedere. Non perdere me stesso, non abolire il pensiero. [...]*

*Chi erano gli attori, gli agenti di questi primi spunti miracolosi? I santi, i maghi, i medi: nomi diversi di quegli uomini soprapotenti che avevano compiuto, con diverse fedi, prodigi somigliantissimi. Il segreto non era dunque nelle dottrine. [...] La vera causa risiedeva dunque nell'essere medesimo di questi uomini privilegiati che soltanto per caso o spinti da una qualunque frenesia teorica manifestavano saltuariamente la loro potenza. Il punto era lì: studiare profondamente, minutamente, intimamente la loro vita, il loro sistema di vita, la loro costituzione, e le loro tendenze e anomalie. Costruire la fisiologia e la psicologia dell'uomo potente.*

Giovanni Papini<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Emil M. Cioran, *Lacrime e santi*, a cura di Sanda Stolojan, Milano, Adelphi, 1990, p. 26 [ed. or. *Lacrimi și sfinți*, 1937. Questa traduzione si basa sulla versione francese *Des larmes et des saints* con soppressioni e modifiche volute dall'autore rispetto all'originale pubblicazione rumena].

<sup>2</sup> Giovanni Papini, *Un uomo finito* [ed. or. 1913], in Idem, *Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo*, a cura di Luigi Baldacci con la collaborazione di Giuseppe Nicoletti, introduzione di Luigi Baldacci, Milano, Mondadori, 1977, pp. 298-301.

## I.

### *Ideali ascetici*

La modernità sembra aver franteso, o addirittura dimenticato, la prima e basilare finalità che nell'antichità accomunava religione e filosofia: l'esercizio a vivere. Si trattava di impregnarsi delle regole di vita, applicandole col pensiero alle diverse circostanze, così come si riescono ad assimilare nozioni mediante esercizi. Il pensiero filosofico, similmente a quello religioso, si situava non solo nell'ordine della conoscenza, ma nell'ordine di un progresso verso un miglioramento di se stessi. La finalità, sempre ben presente, era di produrre un effetto formativo, mediante delle pratiche che si potrebbero definire come asceti di sé. Stando in costante presenza di spirito e vigilanza, questa disposizione educava la coscienza a rimanere desta.<sup>1</sup>

Il discredito che oggi colpisce ogni tentativo di inquadrare la vita entro una cornice di significati indica senza alcun dubbio, oltre che la mancanza di un orizzonte di senso, la perdita della conseguente forza per orientare la vita secondo una prospettiva. Seguitando a puntare in una direzione sempre più ideale ed astratta, si è andata sempre più distinguendo la capacità di vedere e conoscere il mondo da quella di *essere* in esso. Anzi, forse proprio il graduale impoverimento del pensiero metafisico ha potuto rivelare più chiaramente i meccanismi che stanno alla base della stessa logica delle pratiche. L'elemento che accomuna la religione all'etica filosofica è infatti quella medesima chiamata dall'alto, l'asceti. Nonostante si prenda atto che questo esercizio in vista di una conformazione a un canone – finalizzato a una auto-trasformazione etica – sia entrato irreversibilmente in crisi, nella modernità resta comunque invariata la pratica dell'esercizio.<sup>2</sup>

Proprio per il fatto che la dimensione dell'asceti, anche nei periodi in cui le pratiche non sono più manifestazioni di spiritualità, sia rimasta una caratteristica costante nella storia, dimostra che tale aspetto merita di essere

---

<sup>1</sup> Sul tema del pensiero e del discorso filosofico antico, intesi nella prospettiva dell'effetto che si vuole produrre e non come una proposizione che esprima il pensiero individuale, si vedano gli studi di Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, a cura e con una prefazione di Arnold I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>2</sup> Per queste riflessioni mi servo di idee e spunti tratti da Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, edizione italiana a cura di Paolo Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2010 e da Idem, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, edizione italiana a cura di Paolo Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2011. Si veda anche il numero monografico della rivista «Aut aut», 355, 2012, intitolato *Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk*, che presenta al suo interno diversi articoli interessanti. Su tutti Thomas Macho, *Tecniche di solitudine*, pp. 57-78 [ed. or. *Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik*, 2000]; Edoardo Greblo, *Mi esercito, dunque sono*, pp. 106-116; Dario Consoli, *La filosofia oltre l'esercizio immunitario*, pp. 171-184.

attentamente indagato nella sua intrinseca logica. Le potenze dei modelli ideali che operano nel mondo interiore del praticante sono infatti i medesimi, e l'intuizione di una perfezione, lontana e tuttavia vincolante, conduce ugualmente all'approntamento di forti tensioni verticali.<sup>3</sup> Una vita incentrata sull'esercizio mostrerebbe inoltre una condotta che, nel momento stesso in cui esibisce il modello verso il quale dovrebbe orientarsi il cambiamento, agisce anche sull'osservatore, persuadendolo che questa pratica sia la naturale risposta di una volontà tesa all'affermazione.

Seguendo questa prospettiva, uno dei riferimenti senza dubbio più noti su tale questione è Nietzsche, quando scrive che

nella *circostanza* che l'ideale ascetico ha avuto in generale un così grande significato per l'uomo, si esprime il fondamentale dato di fatto dell'umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere che ha bisogno di una meta – e preferisce volere il *nulla*, piuttosto che *non volere*.<sup>4</sup>

L'esercizio ascetico sarebbe dunque la risposta all'esigenza di sviluppare con le proprie forze una condotta di vita orientata in base a un'opzione morale, che può arrivare fino ad una rottura con l'esistente. Sempre Nietzsche afferma che

L'asceta tratta la vita come un cammino sbagliato, che si finisce per dover ripercorrere a ritroso fino al punto dove comincia; ovvero come un errore che si confuta – si *deve* confutare mediante l'azione: giacché costui esige che si proceda insieme a lui, impone a forza, dove può, la *sua* valutazione dell'esistenza. Che significa questo? Una siffatta spaventosa modalità di valutazione non sta iscritta nella storia dell'uomo come eccezione e singolarità: *essa è una delle realtà di fatto più estese e più durevoli che siano mai esistite*. Letta da una lontana costellazione, forse la scrittura maiuscola della nostra esistenza terrestre indurrebbe a concludere che la terra sia la *stella* propriamente *ascetica*, un cantuccio di creature scontente presuntuose e ripugnanti, del tutto incapaci di liberarsi da un profondo tedio di sé, della terra, di ogni vita, e intente a fare a se stesse il maggior male possibile, per il piacere di far male – verosimilmente il loro unico piacere. [...]

Una vita ascetica è infatti un'autocontraddizione: domina qui un *ressentiment* senza eguali, quello di un insaziato istinto e una volontà di potenza che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. sempre Peter Sloterdijk, *Devi cambiare*, cit.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, nota introduttiva di Mazzino Montinari, traduzione di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 1984. Siamo qui nella terza dissertazione, che ha per titolo *Cosa significano gli ideali ascetici?*, pp. 89-99.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 111. Mio solo il corsivo della frase centrale.

In questo è necessario trarre ispirazione da dei modelli.

Lo spirito filosofico ha sempre dovuto innanzitutto travestirsi e mascherarsi nei tipi *anteriormente stabiliti* dell'uomo contemplativo, come sacerdote, mago, indovino, come uomo religioso in generale, per *essere* in qualche misura anche soltanto possibile: per lungo tempo *l'ideale ascetico* è servito al filosofo come forma fenomenica, come presupposto esistenziale – costui dovette *rappresentarlo*, per poter essere filosofo, dovette *credere* in esso, per poterlo rappresentare.<sup>6</sup>

Seguendo questa prospettiva, ma tralasciando l'univoca ed enfatica interpretazione dell'asceti in senso deteriore, vivere equivarrebbe a lavorare su di sé, trasformarsi, rispondere alla tensione verticale che impone di modificare le coordinate della propria esistenza, in nome dell'esercizio e della perfezione. La *áskēsis* è quindi quella pratica che unisce, in un dialogo a distanza, il fenomeno religioso antico con l'attualità "profana", in un'interessante identificazione tra soggetto e oggetto. Se però questa forma di esercizio coinvolge lo studioso in prima persona, com'è possibile, al di là della tradizione, accedere in modo nuovo alle fonti senza metterle in questione lo stesso soggetto storico che deve accedervi? Il punto d'insorgenza è qui insieme oggettivo e soggettivo e si situa in una soglia di indecidibilità fra l'oggetto e il soggetto. Essa non è mai l'emergere del fatto senza essere, insieme, l'emergere dello stesso soggetto conoscente: l'operazione sull'origine è, nello stesso tempo, un'operazione sul soggetto.<sup>7</sup>

L'autore che maggiormente si potrebbe situare in questa particolare congiuntura è il celebre storico delle religioni rumeno Mircea Eliade,<sup>8</sup> nelle cui opere il ricorso alle "filosofie e religioni orientali" può esser letto in qualità di richiamo all'importanza della pratica ascetica come modalità costitutiva

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>7</sup> Cfr. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 90.

<sup>8</sup> Sono molte le miscelanee di studi dedicate alla figura e all'opera di Mircea Eliade. Si vedano in particolare Constantin Tacou (dirigé par), *Mircea Eliade*, «Cahiers de l'Herne», 33, 1978, poi Librairie Générale Française (Livre de Poche), *Biblio essais*, 1985; *Mircea Eliade e l'Italia*, a cura di Marin Mincu e Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1987; Gherardo Gnoli (a cura di), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Roma, Is.M.E.O., 1989; *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, a cura di Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1998; *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di Julien Ries e Natale Spineto, Milano, Jaca Book, 2000. Più recentemente *Mircea Eliade. A Critical Reader*, edited by Bryan Rennie, London, Equinox, 2006; *The International Eliade*, edited by Bryan Rennie, Albany, SUNY, 2007; *Hermeneutics, Politics, and the History Of Religions. The Contested Legacies Of Joachim Wach And Mircea Eliade*, edited by Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010. Infine *Mircea Eliade. Le forme della tradizione e del sacro*, a cura di Giovanni Casadio e Pietro Mander, presentazione di Giancarlo Seri, Roma, Edizioni mediterranee, 2012.

dell'essere umano.<sup>9</sup> In un momento storico caratterizzato dalla mistica della mobilitazione totale e dal vitalismo politico, indagare, attraverso Eliade, come la secolarizzazione dell'asceti permanga nel suo svolgersi, nella maggior parte delle condotte incentrate sull'esercizio, sotto mentite – o non dichiarate – spoglie, evidenzia come questa irrinunciabilità del fattore ascetico definisca lo stesso uomo, nell'esistenza in uno spazio d'azione ricurvo, nel quale le azioni si ripercuotono sull'attore.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Occorre qui fare una necessaria puntualizzazione, che è anche una dichiarazione di intenti sulla prospettiva che si intende seguire in questa parte del lavoro. L'opera di Mircea Eliade è una tra le più imponenti, per dimensioni e per complessità, di tutto il '900, tanto che al conteggio della produzione saggistica (di storia delle religioni, filosofia e critica letteraria) si deve aggiungere quella memorialistica (diari ed autobiografia), quella narrativa (novelle, racconti, drammi), senza dimenticare la curatela di varie opere, quella dei 15 volumi della *Encyclopedia of Religion*, e le tre riviste da lui fondate e dirette. Anomala figura di studioso dalla ipertrofica e faustiana sete di conoscenza, ossessionato dalla scrittura, Mircea Eliade è stato ed è tuttora uno dei più noti e citati studiosi di Storia delle Religioni. La raggiunta celebrità, definitivamente consacrata nel 1957 con la cattedra presso l'Università di Chicago, ha contribuito ad una ancor maggiore diffusione dei suoi lavori. Allo studioso rumeno è toccata però una duplice sorte: l'incondizionata ammirazione – e fascinazione da parte di lettori di ogni tipo –, e la più accanita e severa critica. Attorno alla sua opera si è quindi creata da più fronti una vastissima lettura secondaria, per tanti aspetti necessaria e chiarificante, ma per altri ridondante e mossa da afflatti pregiudiziali e polemici (si veda a titolo d'esempio Daniel Dubuisson, *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, introduzione di Cristiano Grottanelli e Vittorio Lanternari, Bari, Edizioni Dedalo, 1995, pp. 209-290). Il lavoro di discernimento è allora in questo caso più impegnativo che in altri, essendo obbligati a cercare una via di uscita da questa selva di lavori che troppo spesso non possono fungere da strumento d'ausilio per l'analisi delle varie opere. Per semplificare questo compito e trovare una via meno battuta, ho scelto di concentrarmi sulle opere dedicate al mondo indiano, intrecciando in un continuo dialogo le opere scientifiche con gli "scritti minori" giovanili, sempre seguendo un ordine cronologico. L'uomo e l'opera, specialmente in questo caso, sono infatti inscindibili: rispondono alle medesime preoccupazioni teoriche e pratiche.

<sup>10</sup> Sempre sulla scorta di Peter Sloterdijk, *Devi cambiare*, cit.

## II.

### *"Rinascimento" indiano*

Il periodo storico in cui solitamente viene collocato il momento iniziale dell'autonomia umana, intesa come padronanza di sé in un cosmo di cui l'uomo è il centro cosciente - e che soprattutto ha in sé i criteri per conoscerlo e dominarlo -, è il Rinascimento. L'Umanesimo italiano, con la rinascita dell'antichità greca ne aveva posto le basi, ma allora la condizione umana era vista come termine dell'atto creativo divino, e quindi ancora segnata dal limite che, pur nell'esaltante pienezza, la condizionava. Quel senso di equilibrio e mediazione, di vitalità accompagnata da melanconia, sarebbero stati superati rianimando i motivi tipici del mondo precristiano.<sup>11</sup> La novità del Rinascimento quindi non consistette tanto nel recupero della classicità, quanto nell'affermarsi e nell'espandersi di una nuova vibrante tensione spiritualistica, frutto della consapevolezza della nuova centralità umana. Il prioritario imperativo umanistico portò ad uno scavo nei territori interiori, al trionfo dell'immaginazione, alla riscoperta del materiale e del fisico, arrivando all'esaltazione del corpo ai limiti della glorificazione.<sup>12</sup>

Quest'epoca di rottura di un precario equilibrio, intrisa di nostalgico rimpianto per un tempo che ignorava le preclusioni, i divieti, alla ricerca di una armoniosa conciliazione in vista di una superiore unità, mosso da un'idea di *renovatio*, rivela una curiosa assonanza con quelle che saranno le idee del futuro storico delle religioni rumene. Il giovane Eliade infatti, già nella scelta della tesi di laurea, intitolata *Contributi alla filosofia del Rinascimento*,<sup>13</sup> confessa di sé non tanto l'interesse per particolare periodo storico, quanto per un momento emblematico e decisivo in cui la cultura europea ha allargato i propri orizzonti, rivelando le sottese tracce ermetiche e misteriche - trans-storiche o mitiche, direbbe Eliade - in vista di un universalistico superamento dei particolarismi.

Questa immagine del Rinascimento quindi, oltre a contenere *in nuce* alcune delle idee che lo porteranno a rivoluzionare gli studi di storia delle

---

<sup>11</sup> Cfr. Armando Rigobello, *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo*, Padova, Liviana editrice, 1958. L'interpretazione del Rinascimento come momento di discontinuità rispetto al Medioevo segue la tesi di Jacob Burckhardt (1818-1897), espone nel celebre testo del 1860, *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Le generalizzazioni romantiche, creando la categoria culturale di "Rinascimento", ne hanno fatto un'epoca ben definita della storia universale, dotata di una sua propria *essenza* che differisce, per esempio, dall'*essenza* del Medioevo o della Riforma. È chiaro che per la storia delle idee non ha senso mettere in questione l'*essenza* dei concetti, ma piuttosto interrogarne il loro dinamico sviluppo.

<sup>12</sup> Cfr. Lionello Sozzi, *Rinascimento e nostalgia delle origini*, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 93-100.

<sup>13</sup> Rimasta in redazione parziale, è riportata in traduzione italiana in *Ivi*, pp. 125-152.

religioni, fornisce soprattutto ad Eliade la lezione di una necessaria uscita da un provincialismo, per poter approdare a nuovi paradigmi in grado di *rinnovare* l'uomo del suo tempo. Come allora, anche negli anni '20 l'Italia è considerata dallo studente di filosofia il punto di riferimento privilegiato per entrare in contatto con un contesto intellettuale innovativo e di grande levatura.

L'incontro con l'opera di Pettazzoni e con gli studi di Macchioro segna infatti l'inizio di un approfondimento della produzione religionistica e orientalistica italiana, che continuerà con la conoscenza di altri grandi studiosi quali, tra gli altri, Buonaiuti,<sup>14</sup> Formichi, Puini e Tucci.<sup>15</sup> Come scriverà lo stesso Eliade anni più tardi,

quanti fili segreti, sotterranei, avrei dovuto scoprire in seguito fra la mia passione per il Rinascimento italiano e la mia vocazione di orientalista! [...] Più significativo è il fatto stesso di aver scelto l'India come campo principale delle mie ricerche proprio nel momento in cui studiavo, in Italia, il Rinascimento italiano. In un certo modo potrei affermare che per il giovane che ero l'orientalismo costituiva in fondo una nuova versione del Rinascimento, la scoperta di nuove fonti e il ritorno a *fonti abbandonate e dimenticate*. Forse, senza saperlo, ero in cerca di un nuovo umanesimo, più vasto, più audace dell'umanesimo del Rinascimento troppo dipendente dai modelli del classicismo mediterraneo. Forse anche avevo compreso, senza rendermene conto chiaramente, la vera lezione del Rinascimento: l'ampliamento dell'orizzonte culturale, e la situazione dell'uomo riconsiderata in una più vasta prospettiva. A prima vista, che cosa c'è di più lontano dalla Firenze di Marsilio Ficino che Calcutta, Benares, il Rishikesh? Eppure io mi trovavo laggiù perché, proprio come gli umanisti del Rinascimento, non mi accontentavo di *un'immagine provinciale dell'uomo*, e in fondo sognavo di ritrovare *il modello di un "uomo universale"*.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Racconta lo stesso Eliade nel suo *Giornale*, Torino, Boringhieri, 1976 [ed. or. *Fragments d'un journal (1945-1969)*, 1973]: "Mi appassionavo, a quell'epoca (1927 ndr), al pensiero di Ernesto Buonaiuti; ero sedotto dai rapporti che egli aveva scoperto tra Gioacchino da Fiore e San Francesco da una parte, e il movimento francescano, il Rinascimento e Savonarola dall'altra. Ma è appena ora che comincio a comprendere la solidarietà segreta di tutti questi movimenti di *renovatio*. Essi implicano in maniera più o meno chiara la riconciliazione dell'uomo col Cosmo, l'accettazione dell'idea che il mondo e la vita sono *buoni*. Il Rinascimento "pagano" si afferma nel momento in cui la Chiesa si rifiuta di recepire il messaggio di Gioacchino [...] e non assimila l'amore di San Francesco per la vita e la natura." (*Ivi*, p. 220, settembre 1957.)

<sup>15</sup> Sulla formazione giovanile di Eliade si veda Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade*, Assisi, Cittadella Editrice, 1978 e Natale Spineto, *Mircea Eliade: materiali per un bilancio storiografico*, in *Esploratori del pensiero*, cit., pp. 201-248. Sul rapporto con la cultura italiana, Roberto Scagno, *L'ermeneutica creativa di Mircea Eliade e la cultura italiana*, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 155-170.

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Giornale*, cit, p. 185 (settembre 1957). Primo corsivo suo, ultimi due miei.

Questa necessità in Eliade è profondamente radicata nel suo stesso essere rumeno.<sup>17</sup> In una celebre intervista dichiarerà infatti:

Mi sentivo il discendente e l'erede di una cultura interessante in quanto situata tra due mondi: quello occidentale, puramente europeo, e quello orientale. Partecipavo a questi due universi. Occidentale in virtù della lingua, latina, e l'eredità di Roma, nei costumi. Ma partecipavo anche a una cultura influenzata dall'oriente e radicata nel neolitico. [...] E questa tensione Oriente-Occidente; tradizionalismo-modernismo; mistica, religione, contemplazione - spirito critico, razionalismo, desiderio di creare concretamente - questa polarità la si ritrova in tutte le culture. [...] Tuttavia questa tensione creativa da noi è un po' più complessa, in quanto siamo ai confini degli imperi morti, come ha detto uno scrittore francese. Per noi essere rumeno era vivere ed esprimere, valorizzare, questo modo di essere nel mondo.<sup>18</sup>

Questa duplice appartenenza lo situava però allo stesso tempo in uno stato transitorio, indeterminato, come in un limbo della Storia<sup>19</sup> che avrebbe potuto raggiungere il proprio riscatto forse solo approfondendo quegli aspetti più distanti dalla sensibilità occidentale, volgendo lo sguardo ad oriente.

Questa possibilità si presenterà concretamente ad Eliade, allora appena ventenne, con la possibilità di studiare in India sotto la guida del celebre filosofo indiano Surendranath Dasgupta, finanziato da un *mahārāja* bengalese, mecenate della cultura.<sup>20</sup> Il "passaggio in India" di Eliade ricalca curiosamente gli stilemi del romanticismo: prima di lui infatti erano stati i filosofi tedeschi, colpiti dalle prime traduzioni di testi sanscriti, a credere ad un ampliarsi dell'umanesimo, alcuni giungendo a parlare proprio di un "secondo Rinascimento", nel quale le civiltà orientali, soprattutto l'indiana, avrebbero avuto la

---

<sup>17</sup> Su questo si veda Andrei Pleșu, *L'asse del mondo e lo «spirito del luogo»*. La componente sud-est europea di Mircea Eliade, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 205-212.

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *La Prova del Labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Milano, Jaca Book, 1980, p. 92 [ed. or. *L'épreuve du labyrinthe*, 1978]. Queste riflessioni, come quelle precedenti, essendo di carattere rievocativo, sono ovviamente plasmate anche in base ad esperienze successive. Mi sembra però palese che la produzione giovanile di Eliade contenga tanti dei temi che verranno in seguito sviluppati nelle opere della maturità.

<sup>19</sup> Come scrisse Cioran, tratteggiando un realistico ma disincantato ritratto dell'amico di un tempo Mircea Eliade: "Per noi, essere giovani significava automaticamente avere genio. Quell'infatuazione, si dirà, è di ogni tempo. È probabile. Ma non credo che sia stata spinta tanto avanti quanto lo fu da noi. In essa si esprimeva, si esasperava una volontà di forzare la Storia, una brama di inserirvisi, di suscitarsi del nuovo ad ogni costo." Emil M. Cioran, *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 131-142.

<sup>20</sup> L'episodio è raccontato dallo stesso Eliade nella sua autobiografia. Si veda Mircea Eliade, *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1 (1907-1937)*, a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 156-163. [ed. or. *Mémoire I. (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, 1980]. Non casualmente sottolineo questo aspetto del mecenatismo, ulteriore - questa volta per ironia del destino - punto di connessione con il Rinascimento italiano.

stessa funzione che nel primo Rinascimento aveva avuto l'antichità classica.<sup>21</sup> Il tema del generale interesse per le tradizioni non-europee, fin dall'Illuminismo era legato alla critica del Cristianesimo e della contemporaneità, nel tentativo di risalire ad una più antica ed originale tradizione che presentasse una visione più pura della coscienza religiosa. L'oriente era considerato come lo stadio infantile, e pertanto innocente, dell'umanità, dall'inesauribile potenziale.<sup>22</sup>

Per Eliade l'India "senza tempo" è l'occasione di un ritorno ad uno stato di passato, verso le comuni origini dimenticate. Questo viaggio, assumendo una dimensione concreta, tangibile, ha la facoltà di trasformare l'individuo che decide di imitare i modelli che promettono la salvezza, la liberazione tramite uno sforzo spirituale sovrumano. È in fondo il manifestarsi di una particolare volontà di potenza che vuole a tutti i costi incarnare un ideale assoluto, alla ricerca di un orizzonte segreto, irraggiungibile, che permetta di uscire dal proprio sé. L'oggetto di questa conoscenza, per essere tale, deve essere coglibile ma anche ontologicamente immutabile, perché suscettibile al cambiamento è l'individuo.

---

<sup>21</sup> Cfr. Louis Dumont, *La civiltà indiana e noi*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 17-18. Di questo ne parlerà anche lo stesso Eliade nel saggio *Crisi e Rinnovamento* [ed. or. *Crisis and Renewal in History of Religions*, 1965], ora capitolo IV di *La nostalgia delle origini. Storia e significato nelle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2000, pp. 69-86, rammaricandosi del mancato incontro creativo tra pensiero orientale ed occidentale.

<sup>22</sup> Su questo tema è imprescindibile Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, SUNY, 1988, pp. 69-sgg. In generale, per una critica al modo in cui l'Occidente ha rappresentato e studiato l'Oriente, rendendolo parte integrante della civiltà e della cultura europee, e mezzo attraverso cui, per contrapposizione, l'Europa ha potuto meglio definire la sua immagine, i suoi interessi territoriali e politici, si rimanda al classico di Edward W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, traduzione di Stefano Galli, Milano, Feltrinelli, 2001 [ed. or. 1978, 1994<sup>2</sup>].

### III.

#### *Dalla mansarda all'āśram*

Il primo incontro di Eliade con la cultura italiana degli inizi del Novecento risale in realtà a diversi anni prima, e racchiude un significato molto più profondo, rivelando degli aspetti fondamentali della sua persona. Eliade, ancora adolescente ma già lettore instancabile, appassionato dagli scrittori torrenziali ed enciclopedici, spesso tendenti all'autoreferenzialità, si imbatte nella traduzione rumena di un libro che cambierà per sempre la propria visione di sé e della realtà.

Ho letto oggi *Un uomo finito* di Giovanni Papini. Ormai sono anch'io finito. Il mio romanzo non sarà mai costituito di pagine e capitoli. Dovrei cambiare - è necessario, affinché non mi si venga a dire che ho plagiato Giovanni Papini. L'ho odiato e amato un pomeriggio intero. Odiato, perché disse al mondo quello che io avrei voluto dire; amato perché raccontò la mia vita.<sup>23</sup>

Ritrovati i propri tratti nella prosa evocativa dell'autobiografia spirituale dello scrittore fiorentino, Eliade rimane talmente affascinato da questa figura da elevarla a vero e proprio maestro.

Intellettuale volubile e celebrato, Giovanni Papini (1881-1956) nel mondo filosofico italiano dell'epoca era una voce spregiudicata e rinnovatrice. Autore tra i più prolifici, dalla magniloquenza onnicomprensiva, si era battuto contro il positivismo in difesa delle dimensioni dell'uomo, della vita spirituale e dell'iniziativa umana. Assieme a pochi altri si rese infatti conto che ciò che era messo in discussione non era soltanto la stessa filosofia, ma un'antica visione della realtà; questa aveva veramente rigide strutture, essenze, leggi che la condizionano assolutamente, oppure l'uomo era un punto di assoluta libertà?

---

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Papini, io e il mondo*, estratto da *Il romanzo dell'adolescente miope* [1924-25], in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 339-342. Sul rapporto Eliade-Papini, Mircea Eliade, *Le promesse*, cit., pp. 90-92; Idem, *La Prova*, cit., pp. 28-28. Inoltre si vedano le pagine del *Diario italiano* (1927-1928) in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 35-38; la corrispondenza tra i due [1927 e 1952] in *Ivi*, pp. 225-235; i saggi *Giovanni Papini* [1925] e *Papini visto da un rumeno* [1964], sempre in *Ivi*, pp. 365-379; *Papini, storico della letteratura italiana* [1937] e *Una nuova biografia di «Gianfalco»* [1934] in Idem, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, rispettivamente alle pp. 227-233 e 300-303 [ed. or. *Insula lui Euthanasius*, 1943. Raccoglie articoli e saggi degli anni 1931-1939]. Lo scritto *A Firenze, da Giovanni Papini* [1953] in Idem, *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, introduzione e traduzione a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1988, pp. 41-47, narra il loro ultimo incontro. Altre riflessioni su Papini sono contenute in Idem, *Giornale*, cit. Su questo rapporto si veda Pietro Angelini, *L'uomo sul tetto: Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 12-24.

La chiara convinzione del prevalere della volontà dell'uomo sul reale, dell'importanza della sua azione nel mondo, si esplicava nel rischio totale e nella conseguente accanita ed intemperante ricerca, divangante dall'idealismo magico alla metapsichica, dal futurismo al pragmatismo. Questa ricerca inquieta, frutto della intuizione della crisi di varie dimensioni umane, lo portò a manifestare un singolare entusiasmo per il pragmatismo di William James (1842-1910), di cui divenne il portavoce in Italia.<sup>24</sup> Questa filosofia, secondo l'interpretazione di Papini, offriva la possibilità di condurre un progetto più ampio, che desse luogo a una visione dell'uomo in grado di conciliare sentimento e volontà, libertà e azione, spirito e materia. L'esigenza di una filosofia dell'azione, o pragmatista in senso stretto appunto, portò all'analisi della volontà come funzione determinante non solo dell'atto, ma anche della credenza, a sua volta fondamento di conoscenza e verità. A questa filosofia, intrisa di forti motivi religiosi ed unita al richiamo ad un'esperienza concreta, corrispondeva dunque una vita intesa come missione verso una modificazione del proprio essere. Una maggior sapere sarebbe possibile solo grazie al dispiegamento della creatività umana, nell'esercizio stesso dell'indagine delle facoltà umane.

In Papini dunque Eliade non solo intravede una comunanza nell'analogo rapporto con i libri, la medesima ambizione al sapere ed alla gloria in vista di una costruzione di un'identità forte, ma ricava anche la lezione che l'emersione di un talento, di una vocazione, è dato dalla strenua pratica di un esercizio per giungere all'incarnazione di un ideale. Questa accanita ricerca è un tratto facilmente individuabile in diversi passi delle *Memorie* in cui racconta della sua adolescenza.

Continuavo a dormire quattro o al massimo cinque ore per notte [...]. Da qualche anno, e soprattutto da quando avevo letto *L'Educazione della volontà* (*L'éducation de la volonté* di Jules Payot, ndr), ero convinto che si può far tutto, a condizione di *volere* e di *sapere* come controllare la propria volontà. Da molto tempo avevo imparato a dominare ogni sensazione di disgusto [...]. Quando vedevo che riuscivo a masticare e a inghiottire un insetto o una larva senza più sentire la normale repulsione dello stomaco o della gola, passavo a un esercizio ancora più audace. Mi dicevo che una tale padronanza di sé apre la via verso la libertà assoluta.

La lotta contro il sonno, come la lotta contro i comportamenti normali, significavano per me un tentativo eroico di superare la condizione umana. a quel tempo non sapevo che questo era proprio il punto di partenza delle

---

<sup>24</sup> Cfr. Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari, Laterza, 1955, pp. 23-ssg. Su quest'ultimo aspetto si veda *Sul Pragmatismo. Saggi e ricerche. 1903-1911*, in Giovanni Papini, *Opere*, cit., pp. 5-130. Di William James è celebre l'opera del 1902, *The Varieties of Religious Experience*, in traduzione italiana William James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio della natura umana*, introduzione di Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 1998.

tecniche yoga. È d'altronde molto probabile che il mio interesse per lo yoga, che tre anni più tardi doveva condurmi in India, fosse l'illustrazione e il prolungamento della mia fede nelle possibilità illimitate dell'uomo.<sup>25</sup>

Il *locus* in cui il giovane Eliade esercita il suo ascetismo pragmatico è la mansarda, uno spazio ai margini che gli consente un isolamento reale quanto metaforico, in cui praticare la lettura e la scrittura.<sup>26</sup> Esercitarsi, anche attraverso il rapporto con il testo scritto, è una delle forme più antiche e ricche di conseguenze della prassi auto-referenziale: i suoi risultati non confluiscono in condizioni esterne o in oggetti, ma trasformano l'individuo che si esercita e lo portano "in forma" in quanto soggetto-che-riesce.<sup>27</sup> Oltre alla scrittura di numerosi articoli e saggi, Eliade si concentra molto sulla diaristica, che assume la funzione di un vero e proprio "dialogo con se stesso", secondo la consolidata prassi della tradizione antica, sia religiosa che filosofica.<sup>28</sup> Ricordiamo infatti che nella tradizione dello stoicismo *askēsis* non significa rinuncia, ma progressiva attenzione a sé, padronanza su se stessi, ottenuta attraverso l'acquisizione e l'assimilazione della verità, per trasformarla in un principio dell'azione. Secondo un processo che porta all'accrescimento progressivo della soggettività, la verità diventa *ethos*.<sup>29</sup>

Il suo comportamento solipsistico riflette però anche una concezione nient'affatto antica, ovvero l'ideale di un esclusivo dominio di sé secondo cui gli uomini sono capaci di autodeterminazione e autocontrollo perché possono e debbono essere considerati come unici possessori di sé stessi.<sup>30</sup>

Mircea Eliade, imbarcato per la lontana India, può però finalmente saggiare, dopo l'esercizio di immaginazione fino ad allora praticato, una tra le più antiche tecniche di solitudine annoverate: la separazione e il ritiro, l'*anachóresis*. I testi di questo periodo, perlopiù di genere diaristico, sono la testimonianza più preziosa di questo unico intreccio tra l'orizzonte della vita quotidiana, in cui faticosamente Eliade plasma il proprio sé ed elabora il suo

---

<sup>25</sup> Mircea Eliade, *Le promesse*, cit., p. 120.

<sup>26</sup> "La Mansarda" è proprio il titolo che Eliade stesso dà alla prima parte delle sue memorie prima del "periodo indiano". Cfr. *Ivi*.

<sup>27</sup> Cfr. Peter Sloterdijk, *Stato di morte*, cit., p. 34.

<sup>28</sup> Sul ruolo degli esercizi di meditazione attraverso la parola nell'antichità classica si veda Pierre Hadot, *Esercizi spirituali*, cit, pp. 37-49. Uno studio più specifico sviluppa questo tema tramite l'indagine sistematica di un caso emblematico: Idem, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, presentazione di Giovanni Reale, traduzione di Andrea Bori e Monica Natali, Milano, Vita e Pensiero, 1996.

<sup>29</sup> Cfr. Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, in *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, a cura di Luther M. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 11-47, qui nello specifico cfr. pp. 32-33.

<sup>30</sup> Cfr. Thomas Macho, *op. cit.*

potenziale al fine di trascendere le condizioni date, ed il mondo dei cammini ascetici indiani, centro dei suoi studi e dei suoi incontri.

La diaristica di questi anni indiani è ricca di annotazioni di carattere personale, di impressioni di viaggio, esotiche descrizioni secondo gli stilemi cronachistici dell'epoca, ma anche di incontri e conversazioni con personalità indiane, dimostrando, nei continui cambi di registro, l'abilità dell'Eliade narratore.<sup>31</sup> Sono però interessanti soprattutto i passaggi che contengono le riflessioni, più o meno teoriche, nelle quali egli esprime la percezione di una "affinità elettiva" con l'Oriente, che funge da *motore immobile* per una spinta verso un autotrascendimento religioso.

Ho di nuovo bisogno di ascetismo. Altrimenti perché sarei venuto qui? Sicurezza, meditazione, studio, avrei potuto trovarli, in condizioni analoghe, in qualsiasi luogo d'Europa. Ma qui esiste una certa atmosfera di rinuncia, di sforzo verso il compimento interiore, di controllo della coscienza, di amore, che mi è propizia. Non la teosofia, né le pratiche brahmaniche, né i rituali; niente di barbaro, niente che sia creato dalla storia. Ma una straordinaria fede nella realtà delle verità, nel potere dell'uomo di conoscerle e di viverle grazie alla realizzazione interiore, grazie soprattutto alla purezza ed al raccoglimento. Questa fede è anche la mia. La fede, a dispetto dei dèmoni e delle voluttà, nell'esistenza di una via giusta da percorrere; in ogni momento, quale che sia la regione infernale in cui mi troverò.<sup>32</sup>

La rottura con l'esistente, in questo caso la fuga dalla banalità della vita quotidiana, orienta lo sguardo di Eliade verso i fenomeni dell'extraquotidiano, sulle discipline che offrono l'opportunità di incrementare le proprie capacità, sviluppando con le proprie forze una nozione normativa di sé in nome della perfezione.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> La produzione diaristica degli anni indiani risale al periodo che va dal 1929 al 1931 e di fatto forma una "trilogia", che comprende: Mircea Eliade, *La biblioteca del Mahārāja e Soliloqui*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997 [ed. or. *Solilocvii*, 1932; *Biblioteca maharajahului*, 1934] (Il testo dei *Soliloqui* è un monologo riflessivo su temi religiosi del 1932, pertanto cito i due testi separatamente, riferendo le pagine da questa edizione che li riporta nel medesimo volume); Idem, *India*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 [ed. or. *India*, 1934]; Idem, *Diario d'India*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995 [ed. or. *Şantier. Roman indirect*, 1935]. Questi ultimi due testi si completano a vicenda, essendo il primo di carattere frammentario ("si vogliono cogliere le linee essenziali, trovare le coordinate della spiritualità indiana. [...] All'interno di una cultura organica come quella indiana tutto è strettamente connesso. Non si può parlare di filosofia, senza parlare della lingua, della società, dell'eros, delle religioni." *India*, p. IX), mentre il secondo un vero e proprio diario intimo. Si noti che questi testi vengono pubblicati in Romania nello stesso periodo al suo ritorno dall'India, l'anno dopo il successo del romanzo *Maitreyi*.

<sup>32</sup> Mircea Eliade, *Diario d'India*, cit., p. 42

<sup>33</sup> Seguo liberamente, qui e di seguito, Edoardo Greblo, *op. cit.*

La mondanità [...] è una cosa eccellente, ma non ha nulla a che vedere con la religione. Là dove regna l'assoluto, non ci sono che due alternative: tutto o niente. Nei miei momenti di lucidità, non posso accettare la religione che nel monachesimo. Sia avventuriero, sia monaco. Queste due vie esigono entrambe coraggio, e forse nella stessa misura.<sup>34</sup>

Trarre ispirazione dalle figure dell'eroe e del monaco, come già abbiamo accennato, corrisponde alla risposta alla tensione verticale che impone di modificare le coordinate della propria esistenza, a lavorare su di sé, a praticare una condotta di vita orientata in base ad una scelta etica. In questa prospettiva "imitativa", individuare e additare modelli riusciti di vita ispirati, e forse accessibili, equivale ad una dichiarazione di intenti, e non solo di un carattere vagamente narcisistico. Visitando un monastero Eliade annota infatti che

Gli esercizi di yoga praticati al convento non somigliano affatto a quelli, fisiologici e magnetici, degli yogi da fiera con la loro formidabile disciplina degli organi che sviluppa i muscoli minori e comanda ai nervi e alle fibre.<sup>35</sup>

Anche dalla visita ad uno *yogi* bengalese, attorniato da alcuni discepoli, ricava la medesima impressione:

Non noto alcuna traccia di fanatico ascetismo. I loro volti mostrano solo una sobrietà piena di dignità e consapevolezza.<sup>36</sup>

Il ritiro e l'esercizio dell'asceta sembrano generare una rottura da ogni legame con quelle condizioni di possibilità che sono sottratte al controllo: è un soggetto che attua in prima persona una condotta di vita consapevole. Gli esercizi non sono quindi l'espressione di un'arroganza che vuole autorizzarsi da sé, quanto piuttosto il tentativo di essere allenatori di se stessi. Questa fuga extramondana sarà da Eliade eroicamente tentata in prima persona quando, a seguito della morte del *Mahārāja*, privato della borsa di studio e cacciato dallo stesso Dasgupta a causa di screzi di natura personale, si ritirerà in un *āśram* a Rishikesh, alle pendici dell'Himalaya, per "ritrovare il suo vero centro".<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Mircea Eliade, *La biblioteca*, cit., pp. 49-50.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 80. L'intero episodio dell'incontro con lo *yogi* è raccontato alle pp. 79-84.

<sup>37</sup> Questi episodi sono narrati da Eliade nel capitolo delle sue memorie intitolato "Un rifugio nell'Himalaya". Cfr. Idem, *Le promesse*, cit., pp. 189-220. Sull'intera vicenda si veda Liviu Bordaș, *The secret of Dr. Eliade*, in Bryan Rennie (edited by), *The International Eliade*, cit., pp. 101-130, che ricostruisce i dettagli del mito che Eliade ha costruito riguardo al suo "ritiro himalayano" (nello specifico, pp. 112-sgg.).

#### IV.

##### *Il cammino ascendente*

L'ascetismo, non solo come via di salvezza, ma come orientamento generale all'oltremondanità - la tendenza alla negazione del mondo -, impregna profondamente la tradizione religiosa indiana. Nella figura del "rinunciante" (*saṃnyāsin*), l'uomo che cerca la verità ultima, abbandonando la vita sociale e i suoi obblighi per consacrarsi alla propria evoluzione e al proprio destino, siamo di fronte al paradossale capostipite dell'individuo. Questi si è lasciato il mondo alle spalle, adottando un modo di vivere del tutto diverso: essenzialmente egli dipende unicamente da se stesso, è solo. Ritiratosi nella foresta, si è ritrovato all'improvviso dotato di una individualità, probabilmente scomoda, che egli deve trascendere o spegnere. Il suo pensiero è quello di un individuo: è il tratto essenziale che lo contrappone all'uomo-nel-mondo, e che lo avvicina, pur distinguendolo da lui, al pensatore moderno occidentale. Quando guarda dietro a sé il mondo sociale, lo vede con distacco, come qualcosa privo di realtà, e la scoperta di sé si identifica per lui non già con la salvezza nel senso cristiano, ma con la liberazione dalle pastoie della vita così come viene vissuta in questo mondo. Il rinunciante vuole sfuggire all'infinita successione delle rinascite (*samsāra*) per poter ottenere immediatamente, con uno sforzo eroico, la beatitudine, o se si preferisce, il nulla definitivo.<sup>38</sup>

L'esercizio ascetico lo riporta però al soggetto, anzi alla pura individualità, perché il bene che si persegue quando ci si consacra alla liberazione non è altro che la coincidenza con l'*ātman*, il Sé. Il fatto che l'*ātman* sia radicalmente distinto dall'individuo empirico, soggetto del desiderio, e che la liberazione non consista nel liberare l'individuo, ma nel liberarsi da esso, non impedisce che il cammino che porta a tale liberazione possa essere percorso soltanto dall'individuo. Questi, impegnandosi in questo percorso, fonda la sua autonomia, divenendo esso stesso un valore.<sup>39</sup>

Risale verosimilmente alla fine del periodo "monastico" di Eliade la stesura dei *Soliloqui*, breve raccolta di riflessioni di carattere filosofico-religioso, molte delle quali incentrate sull'ascesi. La sua lettura del fenomeno ascetico è

---

<sup>38</sup> Cfr. Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991, nello specifico il saggio (Appendice B) *La rinuncia nelle religioni dell'India* [ed. or. 1959] alle pp. 429-456; Idem, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano, Adelphi, 1993, pp. 42-43. Cfr. anche Charles Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a cura di Antonella Comba, Milano, Adelphi, 1994, pp. 107-117, pp. 138-139 e pp. 149-150.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*.

strettamente legata ad un'aspirazione esistenziale di tipo individualistico, nel senso di un accrescimento dell'autonomia dell'uomo.

Credo che ognuno si sia trovato, una volta almeno nella storia della sua formazione, davanti a questo dilemma: essere se stesso o essere nella verità; realizzarsi interiormente spingendo al massimo i propri istinti e il proprio pensiero, o realizzarsi attaccandosi o sottomettendosi alla legge esteriore, partecipando il più completamente possibile alla verità. [...] Il problema e il vero sforzo cominciano con il cammino e l'ascensione per l'una o l'altra di queste due vie. [...] le due strade partono dal vuoto, dallo zero: «il solo senso dell'esistenza è trovargliene uno». Vale a dire scoprire una visione, un equilibrio, uno schema [...] che renda possibile, aiuti e sostenga la *crescita*, l'avanzamento, l'ascensione. [...] Questo è uno dei sensi dell'esistenza: esaurirla in modo consapevole e glorioso, spaziando in quanti più empirei possibili, compiersi e migliorarsi di continuo, trovare non la circonferenza ma il *cammino ascendente* che porta alla realizzazione di tutte le virtù rivelando non un'intelligenza o un fascio di istinti, ma l'uomo. [...]

Solo partendo dall'uomo in quanto tale è possibile creare una filosofia ultrumana. Non l'uomo mutilato e ridotto dell'economia politica, della sociologia o dell'umanesimo. Né l'uomo figlio di Dio, caduto nel peccato; l'uomo delle filosofie cristiane. Una filosofia che proceda dall'uomo terrà e renderà conto di tutte le dimensioni in cui questi si muove, senza però mescolarle o semplificarle, ma dando loro un ordine gerarchico, cosmico. [...] Tale via consiste semplicemente nel riscoprire il ritmo in grado di metterci in armonia con tutto quanto è concreto e unico al di fuori di noi.<sup>40</sup>

L'uomo come soggetto eterodeterminato deve dunque imparare ad esercitare l'arte di appartenere a se stesso, qui evidentemente nel senso di riscoprire la propria potenza, che lo colloca al vertice della creazione.

Se gli uomini agissero in modo conforme alla loro natura, qualitativamente differente da tutte le altre e gerarchicamente superiore, non avrebbero da scegliere che tra due cammini: la gloria o l'ascesi. Il resto è biologia. [...]

L'ascesi può essere magica o religiosa. Può essere una forza libera che ha come scaturigine la volontà dell'uomo e come scopo il suo capriccio o il suo coraggio, e allora è un'energia magica (come in India), oppure può essere un atto di mimesi della divinità, di rinuncia definitiva alla condizione umana, di sottomissione e di sacrificio, e in tal caso è un atto religioso supremo. L'ascesi magica - esaltando l'iniziativa umana, appoggiandosi su forze umane e comprendendo un itinerario che va dall'uomo al dio, senza che questi lo intralci in nulla - è una specie rara di gloria.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Mircea Eliade, *Soliloqui*, cit., pp. 108-111. Corsivo mio.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 114.

Nella concezione dell'ascesi tutt'altro che univoca, piena di varianti già all'interno della stessa tradizione indiana, Eliade privilegia certamente una prospettiva che intenda la tensione verso la propria liberazione come via religiosa, mezzo per avvicinare l'anima a Dio in maniera reale, mimetica.

L'asceta rinuncia a imitare la creazione, a comprenderne le leggi e a sottomettersi. Si rivolge unicamente al Creatore, non in modo contemplativo ed esteriore – ricorrendo ai riti o alla teologia –, ma in modo drammatico, imitando e rivivendo l'agonia del dio che egli cerca, si tratti di Dioniso, di Śiva o del Cristo. [...] Nella sobria visione dello spirito indiano, l'immortalità non può avere alcunché di umano, non può essere un prolungamento purificato dell'esistenza terrestre. È la reintegrazione dello spirito nei suoi dati iniziali: statici, universali, sovramentali.<sup>42</sup>

Inframezzate a queste meditazioni sull'ascesi vi sono anche diversi passaggi che parallelamente ne illustrano il senso cristiano, al fine di uniformare la pratica, accostando la cultura indiana a quella occidentale, sotto una medesima finalità.

Quel che caratterizza l'uomo e lo definisce rispetto alle altre specie e a Dio è il suo istinto di trascendenza, il suo desiderio di affrancarsi da sé e di passare in un altro, il suo bisogno imperioso di rompere il cerchio di ferro dell'individualità.<sup>43</sup>

Nell'uomo Eliade vede primariamente un istinto di fuoriuscita da sé, un'imperiosa tendenza alla libertà. Privilegia allora non la prospettiva pessimistica della rinuncia, ma quella dello sforzo di un'esistenza che cerca di conquistare, in questo mondo, l'assoluta libertà. Questo significava uscire anche dal proprio destino.

Il vero esercizio di Eliade non consistette tanto nello yoga praticato pochi mesi sotto la direzione di Swami Shivananda, quanto nella lenta e progressiva differenza prodotta, negli anni trascorsi in India, tra la sua esistenza in solitudine ed il suo mondo precedente. L'esercizio basilare che costituisce il soggetto ascetico infatti non è altro che il ritiro, praticato con metodo, dal complesso delle situazioni normali che chiamiamo "la vita" o "il mondo". Colui che si esercita si sottrae eticamente, logicamente e ontologicamente al suo ambiente di prima. Questa sottrazione si compie quando viene operata, all'interno dell'esistente, la distinzione tra due ambiti operativi radicalmente diversi: quello delle proprie forze personali e quello di tutte le altre forze. Qui il sé viene posto come contrappeso rispetto al resto del mondo: l'individuo nasce

---

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 116-117.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 130.

mediante l'enfatizzazione del suo ambito operativo ed esperienziale, isolato dall'ambito di tutti i fatti mondani.<sup>44</sup>

Ciò che è cambiato nello stesso Eliade – e di conseguenza nelle sue competenze sull'uomo – risulta evidente solo nel momento in cui viene a ricomporsi l'opposizione tra l'"asceta" ed il resto del mondo. Al suo ritorno in Romania, con la tesi di dottorato sullo yoga quasi finita, Eliade parlerà alla sua patria con rinnovato *pathos* e profondità, proprio grazie all'acquisita fiducia nella possibilità di un *uomo nuovo*.

Infatti nella sua intensa attività pubblicistica<sup>45</sup> esprimerà, trasfigurando la sua esperienza indiana, una serie di idee che riflettono un'attiva proposta umanistica.<sup>46</sup>

Ignoro quale sia il primo dovere dell'uomo. Ma uno dei doveri ai quali non può sottrarsi è quello d'essere presente, di coincidere con la vita. [...] Per coloro che si sforzano di realizzare sul serio il presente autentico, di coincidere con la storia nel suo farsi – invisibile, attorno a loro –, non c'è dubbio che il momento attuale reclami, con tanta forza e non con minore urgenza, un *uomo nuovo*. Un uomo affrancato dalle superstizioni laiche, molto più pericolose di quelle religiose dalle quali lo hanno liberato le rivoluzioni precedenti. [...] Un uomo di cui *ora* si possono dire pochissime cose, che non è definito, né può esserlo, ma che attendiamo e di cui abbiamo l'intuizione e il presentimento, così come avveniva per l'«uomo nuovo» dell'epoca di Alessandro, o per quello del Cristianesimo, del Rinascimento, della rivoluzione francese. [...]

---

<sup>44</sup> Questa idea la ricavo da Peter Sloterdijk, *Devi cambiare*, cit., con particolare riferimento al capitolo 6, *Prima eccentricità. La separazione dei praticanti e i loro dialoghi interiori*, pp. 265-296 e la applico al caso di Eliade.

<sup>45</sup> Una scelta di articoli e saggi brevi pubblicati tra il 1932 e il 1934 nel giornale «Cuvântul» e nel settimanale «Vremea» verranno raccolti in Mircea Eliade, *Oceanografia*, edizione italiana a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 2007 [ed. or. *Oceanografie*, 1934]. Seguirà poi Mircea Eliade, *Fragmentarium*, edizione italiana a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 2008 [ed. or. *Fragmentarium*, 1939], che ripropone gli scritti apparsi soprattutto su «Vremea» tra il 1935 e il 1939.

<sup>46</sup> Sarebbe in questa sede fuorviante parlare del legame che intercorre tra la visione etico-religiosa di Eliade e la politica rumena del Movimento Legionario di Codreanu. Per un inquadramento della complessa ed ancora irrisolta questione si veda Natale Spineto, *op. cit.*; Roberto Scagno, *Alcuni punti fermi sull'impegno politico di Mircea Eliade nella Romania interbellica: un commento critico al dossier «Toladot» del 1972*, in *Esploratori del pensiero*, cit., pp. 259-289; Claudio Mutti, *Le penne dell'arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro*, Milano, Società Editrice Barbarossa, 1994. Daniel Dubuisson, *op. cit.*, come già ricordato, rilegge tutta l'opera di Eliade secondo una prospettiva ideologico-politica. Emil Cioran, conterraneo e amico di Eliade che ha avuto in parte un simile destino, scriverà: "Ogni passione è un mezzo di autodistruzione. Aggiungerò: il mezzo più sicuro e più diretto. Non ho avuto passioni, ma infatuazioni. Solo che, data l'epoca, mi hanno fatto passare per un fanatico, e ho dovuto subire le conseguenze dei miei capricci come se fossero state convinzioni." Emil M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, prefazione di Simone Boué, traduzione italiana di Tea Turolla, Milano, Adelphi, 2001, pp. 912-913.

Ogni grande rivoluzione comincia con un primato della spiritualità, per quanto paradossale possa sembrare questa affermazione. Altrimenti, farebbe la sua comparsa non un Uomo Nuovo, ma quello - d'altronde più affascinante - più antico: il Barbaro.<sup>47</sup>

Tra le tante e sintetiche annotazioni se ne trovano diverse altre che esprimono la medesima attesa:

Aspettando come tutti, un *uomo nuovo* in questo secolo, mi chiedo se potranno ancora servigli i nostri gloriosi strumenti di conoscenza; se per caso non possiederà una conoscenza piena, intera, ottenuta dalla collaborazione di tutto quanto il suo essere, vale a dire delle sue passioni, delle sue agonie e dei suoi istinti. [...] L'esperienza autentica, invece, diventa quasi una funzione del nostro essere nella sua interezza, si confonde con la nostra stessa vita e ci induce a conoscerla, attualizzandola in un'infinita manifestazione, in una ininterrotta creazione. [...] Tutto il mistero dell'«esperienza» risiede, a mio avviso, in questa coincidenza perfetta con il termine a noi esteriore (che può essere un avvenimento o uno stato d'animo), coincidenza che al tempo stesso permette di superarlo, di affrancarsene. Così ogni nuova esperienza esige una rinuncia; non al fatto in sé, che deve essere realizzato, conosciuto realmente, ma una rinuncia ai limiti che gli sono inerenti e a quelli dell'individuo che lo conosce. Non si conosce niente rinunciando a un'esperienza. Ma, egualmente, si conosce pochissimo se non si rinuncia ai limiti che essa impone.

Mi è sempre parsa strana l'opinione di coloro che ritengono la rinuncia un atteggiamento negativo verso la vita. Al contrario, non si può ottenere niente di positivo, di efficace e di importante se non si rinuncia a certi limiti, se non si oltrepassano i termini dell'esperienza, se non si cerca di uscire dalla «storia» (ossia dal divenire formale della vita, che crea allo stesso tempo forme - la storia - e tuttavia le oltrepassa).<sup>48</sup>

L'autenticità ricercata da Eliade si configura come una reazione contro gli schemi astratti dell'idealismo e del positivismo. La *rinuncia* è in rapporto al limite imposto alla stessa esperienza, che si vede imprigionata dentro un atteggiamento antimetafisico, lasciando inesaudito il desiderio di una conoscenza ontologica del reale. Il mondo esterno al rinunciante contemporaneo è

---

<sup>47</sup> Mircea Eliade, *Oceanografia*, cit. Questo passo è preso da un breve saggio dal titolo "Appunti per l'uomo nuovo", pp. 143-146.

<sup>48</sup> Ivi, "Di una certa esperienza", pp. 43-46. Questo ultimo passaggio è interessante perché in un breve accenno rivela uno dei presupposti teorici che Eliade svilupperà nelle successive opere. Il "terrore della storia" sarà infatti uno dei temi centrali e che alimenterà alcuni tra i maggiori dibattiti intorno alla sua figura ed opera. Come in questo, anche tanti altri frammenti anticipano le intuizioni che diverranno i *leitmotive* della produzione della maturità. (È l'idea seguita da Ioan P. Culianu, *op. cit.*, che meriterebbe di essere sviluppata in maniera sistematica).

per Eliade il corrispettivo ideologico di quella riduzione reale riscontrabile nelle pratiche indiane.

Il primo gesto delle tecniche ascetiche mira giusto a questo «impoverimento» dell'essere umano: ridurre l'uomo a quel che gli è proprio, vale a dire quel che non va oltre la condizione umana: la vanità, i vermi, la polvere. [...] Tutte le asceti procedono da una svalutazione della vita profana, e dunque da un'intuizione «pessimistica» dell'esistenza umana in quanto tale.<sup>49</sup>

Lasciandosi alle spalle l'India e con essa i vitalistici sogni giovanili legati all'ossessione di un'Io potenziato, Eliade si apre quindi ad un confronto diretto con la propria tradizione, per poterla includere in questo rinnovamento esistenziale.

---

<sup>49</sup> Mircea Eliade, *Fragmentarium*, cit., "Ascesi", pp. 23-25.

V.

*Yoga, alchimia e folklore.*

Il nucleo originario dell'opera indologica di Eliade risale al lavoro sullo yoga elaborato in vista della tesi di dottorato.<sup>50</sup> Questo studio, che possiamo leggere nella sua versione ampliata nei tre anni successivi a Bucarest, doveva dimostrare la centralità della prassi ascetica in uno dei suoi esempi più emblematici. Come ci racconta nelle sue *Memorie*,

Dasgupta avrebbe preferito che mi concentrassi sulla storia delle dottrine yoga o sui rapporti tra lo yoga classico, il vedānta ed il buddhismo. Io, al contrario, mi sentivo attratto dal tantrismo e dalle diverse forme di yoga popolare, così come si possono incontrare nella poesia epica, nelle leggende e nel folklore. [...] ero colpito dall'originalità dello yoga tantrico [...]. Scoprivo nei testi tantrici che l'India non era interamente ascetica, idealista e pessimista. Esisteva tutta una tradizione che accettava la vita e il corpo, non considerandoli né illusori, né fonte di sofferenza, e che esaltava l'esistenza come il solo modo di essere nel Mondo nel quale la libertà assoluta potesse essere conquistata. Già da allora avevo capito che l'India non aveva conosciuto soltanto il desiderio di *liberazione* ma anche sete di *libertà*, e aveva creduto nella possibilità di un'esistenza piena e autonoma qui, nella terra e nel Tempo.<sup>51</sup>

Lo studio di Eliade, mettendo lo yoga in rapporto con le sue diverse varianti popolari e con le modalità religiose storicamente più arcaiche, veniva a configurare la pratica non come un faticoso rimedio di un'umanità decaduta, ma come un'innovazione epocale nella scoperta di un percorso trasformativo, nel quale la salvezza è inscritta nelle possibilità dell'uomo.<sup>52</sup> Scriveva nella prefazione al volume:

---

<sup>50</sup> La tesi, *Psihologia meditației indiene*, discussa nel 1933, verrà poi pubblicata in una versione aggiornata ed ampliata nel 1936, anche in francese come *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* [trad. ita Mircea Eliade, *Yoga. Saggio sulle origini della mistica indiana*, a cura di Ugo Cundari, introduzione di Alberto Pellissero, Torino, Lindau, 2009]. A questo primo lavoro seguiranno Idem, *Tecniche dello Yoga*, Torino, Einaudi, 1952 [ed. or. *Techniques du Yoga*, 1948]; Idem, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, a cura di Furio Jesi, traduzione di Giorgio Pagliaro, Milano, Rizzoli, 1973 [ed. or. *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, 1954] ed infine Idem, *Pātañjali e lo yoga*, Milano, Celuc libri, 1984 [ed. or. *Pātañjali et le yoga*, 1962].

<sup>51</sup> Mircea Eliade, *Le promesse*, cit., p. 187. In realtà il libro non si occupa, se non in parte, di tantrismo (*Yoga. Saggio sulle origini*, pp. 243-303).

<sup>52</sup> Cfr. Corrado Pensa, *L'approccio di Mircea Eliade alle religioni asiatiche: alcune riflessioni*, in *Mircea Eliade e le religioni*, cit., pp. 133-145.

Lo yoga è sempre stato portatore di innumerevoli valori e funzioni: sostituto del sacrificio, interiorizzazione rituale, metodo inconscio per arrivare all'estasi, «via» concreta per l'immortalità, tecnica per l'indipendenza spirituale, erotica mistica, alchimia mistica ecc. In tutte queste funzioni e valenze ci pare di scorgere una tendenza molto accentuata verso il «concreto», verso l'«esperienza». Laddove si sviluppa un gruppo di pratiche yogiche, possiamo essere certi che sia stata una reazione a schemi astratti (rituali, gnostici ecc.), una «esperienza» spirituale che, fino a quel momento, non aveva trovato soddisfazione. In questo saggio torneremo a più riprese sul significato che assumono, nel pensiero indiano, l'«esperienza», il «reale», il «concreto». Constatiamo che le pratiche dello yoga soddisfano sempre la tendenza popolare, prearia, autoctona, verso il concreto.<sup>53</sup>

È senz'altro significativa la costante enfasi posta sull'elemento della “concretezza” attribuita alle pratiche yogiche.<sup>54</sup> La sottolineatura dell'esito tangibile del fenomeno ascetico individua una caratteristica fondamentale dell'interesse teoretico di Eliade, radicato nella domanda circa la possibilità di una reale libertà umana. Lo *yogin* supera nella sua esperienza la prospettiva della vita “profana”, che è illusione e sofferenza, arrivando ad una coscienza sovrapersonale.<sup>55</sup> Questa libertà è però congiunta al raggiungimento dell'estremo limite.

L'isolamento «dell'anima» nel cosmo equivale, di fatto, alla conquista della vera eternità. È soltanto sopprimendo la catena delle esistenze umane che si raggiunge un'esistenza *reale*, autonoma e cosciente. Infatti, il ritorno sulla terra, la reintegrazione nel cosmo (per la legge karmica) è la partecipazione drammatica dell'uomo alla *morte* poiché, come abbiamo sottolineato in precedenza, le vite larvali e dolorose che conduciamo sulla terra costituiscono una «morte» continua alla quale noi partecipiamo. Per la spiritualità indiana, assetata di libertà assoluta e concreta, la morte è varia e drammatica, è un incatenamento di «stati» e di «esperienze», mentre la vera *vita* è unica: eterna, piena, autonoma e cosciente. La condizione umana – dinamismo, dolore, servitù, ignoranza – è di fatto una morte perpetua. La vera *vita* non può essere che il massimo della libertà, della coscienza e della beatitudine, non può, cioè, essere che il *nirvāṇa* o il *saccidānanda*. Si conquista questa vita eterna e beata superandola condizione umana, sopprimendo le radici da cui trae la sua linfa; ci si libera dalla *morte* morendo.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Mircea Eliade, *Yoga. Saggio sulle origini*, cit., p. 20.

<sup>54</sup> A conferma di questo si veda per esempio la ricorrenza dei termini nelle pagine iniziali e conclusive del lavoro (*Ivi*, pp. 28-32 e pp. 362-367).

<sup>55</sup> Cfr. Ioan P. Culianu, *op. cit.*, pp. 69-75.

<sup>56</sup> Mircea Eliade, *Yoga. Saggio sulle origini*, cit., p. 367.

Lo yoga è letto da Eliade come il rifiuto della condizione umana, ma nell'univoco senso di traduzione pratica del bisogno primordiale di *essere*, che spinge l'uomo verso una libertà incondizionata, trascendente.<sup>57</sup>

Precede di un anno la pubblicazione dello *Yoga* quella di un piccolo libretto, *Alchimia Asiatica*,<sup>58</sup> nel quale si cerca di dimostrare come l'alchimia sia da annoverarsi fra le tecniche di salvezza. Il suo valore spirituale è dimostrato dall'ascesi preliminare che precede le operazioni chimiche, finalizzate alla purificazione ed alla trasformazione fisica dell'uomo.<sup>59</sup> Al centro delle pratiche alchemiche Eliade individua dunque quella medesima finalità esistenziale che caratterizza l'ascetismo yoga, il raggiungimento dell'immortalità. La morte e la resurrezione iniziatica sono la via d'ingresso ad una condizione di rinnovamento, la liberazione dall'imperfetta condizione umana.

Una delle fondamentali "lezioni" ricavate dall'esperienza indiana, e strettamente legata a questi temi, riguardava quella che Eliade definisce "la scoperta dell'uomo neolitico". Nel breve periodo antecedente la sua definitiva partenza dall'Oriente, individuava nelle regioni dell'India centrale una cultura basata sull'agricoltura, caratterizzata da concezioni e forme religiose nate dalla visione della natura come ciclo ininterrotto di vita, morte e resurrezione.<sup>60</sup> La scoperta del ruolo svolto dalla spiritualità autoctona lo portava allora ad indagare sugli aspetti comuni che uniscono l'esperienza indiana con il campo delle tradizioni popolari della regione balcanica. Questa "ontologia arcaica" poteva essere quel ricercato ponte tra Oriente e Occidente, e la Romania, terra ricca di antiche tradizioni popolari, avrebbe potuto rivestire questo importante ruolo di mediazione.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> In riferimento alle altre opere di Eliade sullo yoga diversi studiosi hanno sottolineato come la sua interpretazione sia unilaterale e basata su di un pregiudizio antropologico (attribuendo il *puruṣa* solo all'uomo ed enfatizzando l'aspetto positivo della *liberazione*): cfr. Knut A. Jacobsen, *The Anthropocentric Bias In Eliade's Interpretation of the Sāṃkhya and the Sāṃkhya-Yoga Systems of Religious Thought*, «Religion», 25 (3), 1995, pp. 213-225. Similmente anche Yohanan Grinshpon, *Silence unheard. Deathly otherness in Pātañjala-yoga*, Albany, SUNY, 2002, pp. 21-23, anche se a mio avviso a torto nel riferimento a *Pātañjali e lo yoga*, opera in cui Eliade si dimostra molto più cauto riguardo all'interpretazione del *samādhi*.

<sup>58</sup> Si tratta di Idem, *Il mito dell'alchimia* seguito da *L'alchimia asiatica*, postfazione di Guido Brivio, Torino, Bollati Boringhieri, 2001 [ed. or. *Alchimia asiatică*, 1935]. La parte relativa all'alchimia indiana (*Ivi*, pp. 77-sgg.) verrà inclusa in Idem, *Yoga. Saggio sulle origini*, cit. I medesimi temi, correlati da una più ampia analisi della "metafisica" arcaica, saranno affrontati anche nel successivo lavoro: Idem, *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Firenze, Sansoni, 1992 [ed. or. *Cosmologie și alchimie babiloniană*, 1937]. In questo testo sono già condensati molti degli argomenti che saranno ampiamente esposti dieci anni dopo nel *Traité d'histoire des religions*.

<sup>59</sup> Cfr. Idem, *L'alchimia asiatica*, cit., pp. 66-sgg.

<sup>60</sup> Cfr. Mircea Eliade, *La Prova*, cit., pp. 54-55.

<sup>61</sup> La rielaborazione della tesi avviene infatti in parallelo con una serie di ricerche incentrate su temi del folklore rumeno. Alcuni di questi studi sono raccolti in Idem, *I riti del costruire. Commenti alla leggenda di mastro Manole, la Mandragola e i miti della «Nascita miracolosa», Le erbe*

Il complessivo interesse soteriologico viene sempre più delineandosi come il ritorno ad un momento aurorale che non subisce condizionamenti e vincoli. Le società tradizionali hanno cercato di dare risposta ai loro interrogativi nella misura in cui hanno “asceticamente” rifiutato la concretezza profana manifestando nei riti la necessità di una regolazione e cercando una comunione con i principi cosmici.

L'uomo è uomo nella misura in cui si mantiene in diretta comunione con i principi che sostengono l'intero Essere.<sup>62</sup>

Il rinnovamento non sarà più ricercato da Eliade nell'esercizio di chi si ritira lontano dal mondo e dal proprio sé, sprofondando verso un'ignota apertura. La possibilità di un nuovo inizio è inscritta nel mondo anteriore delle origini, come se operare questo ritorno potesse realmente offrire all'uomo la possibilità di ritrovarsi, superarsi e trionfare su di sé e sul mondo.

---

sotto la croce...», introduzione di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1990 [nello specifico faccio particolare riferimento ai *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, del 1943 ma già preparata nel 1936 per la rivista «Zalmoxis»]. Allo stesso periodo risale il discutibile saggio *Il folklore come strumento di conoscenza*, ora in Idem, *L'isola*, cit., pp. 31-47 [ed. or. *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, 1937].

<sup>62</sup> Idem, *I riti del costruire*, cit., p. 10.