



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità



UNIVERSITÀ "CA' FOSCARI" DI VENEZIA

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in Scienze delle Religioni

TESI DI LAUREA IN STORIA DELLE RELIGIONI

*L'immagine dell'uomo nelle opere di
Walter F. Otto, Károly Kerényi e Mircea Eliade*

RELATORI

Prof. Paolo Scarpi

Prof. Federico Squarcini

CANDIDATO

Davide Simonato

1058528

INDICE

INTRODUZIONE	1
I. L'IMMAGINE RIFLESSA. WALTER F. OTTO	5
I. Il moderno attraverso lo specchio dell'antico. Riflessioni preliminari	9
II. Paganesimo e Cristianesimo. Io e mondo, peccato e innocenza	13
III. Intermezzo morfologico	19
IV. «Gli dèi della Grecia». Sanare la Caduta. Essere e accadere	23
V. Nascondimento e Apertura	29
VI. La maschera di Dioniso	33
II. MITOLOGEMI DELL'ESISTENZA. KÁROLY KERÉNYI	39
I. "Profondità" del mito	43
II. Imitazione e mitologia	48
III. Il fanciullo e la Kore. Indeterminazione, origine e fondazione	55
IV. Figure ambivalenti	61
V. Prometeo. Le catene della <i>felix culpa</i>	65
VI. Contro il dio inumano	70
III. ESERCIZI ASCETICI. MIRCEA ELIADE	75
I. Ideali ascetici	79
II. "Rinascimento" indiano	83
III. Dalla mansarda all' <i>āśram</i>	87
IV. Il cammino ascendente	92
V. Yoga, alchimia e folklore	98
BIBLIOGRAFIA	103

INTRODUZIONE

Non bisogna rimandare il discorso alla lontana presenza dell'origine; bisogna affrontarlo nel meccanismo della sua istanza. Bisogna dunque tenere in sospeso tutte queste forme preventive di continuità, tutte quelle sintesi che non vengono problematizzate e a cui si accorda pieno valore. Naturalmente non si tratta di rifiutarle definitivamente, ma di scuotere l'acquiescenza con cui si accettano; dimostrare che non sono evidenti, ma costituiscono sempre l'effetto di una costruzione di cui bisogna conoscere le regole e controllare le giustificazioni; definire a quali condizioni e in vista di quale analisi sicure siano legittime.

Michel Foucault.¹

L'immagine dell'uomo è il filo conduttore che unisce le tre parti di cui si compone questo lavoro. Al centro di questa ricerca è quindi posta una rappresentazione, nel senso della forma che ha assunto il pensiero nel momento in cui ha cercato di delimitare dei significati intorno al problema umano. La storia di questa immagine sarà la storia dei differenti ambiti teorici nei quali è stata condotta la sua elaborazione, ma al contempo dei contesti culturali che hanno permesso a questa di apparire, di giustapporsi ad altro, definendo la propria differenza ed irriducibilità. Si è scelto di analizzare il pensiero di tre studiosi che hanno fatto trasparire dalle loro opere l'urgenza di mettere in relazione quanto andavano studiando con un'attiva proposta umanistica. L'immagine dell'uomo che essi hanno cercato di delineare, di dissimulare o di eludere, è uno degli aspetti più significativi contenuti nei loro testi, ma soprattutto ciò che ne giustifica l'interesse nella nostra attualità. Ponendo infatti l'accento sui temi e sulle modalità con cui il discorso storico-religioso ha saputo veicolare delle idee, l'evidente posta in gioco appare non solo come la

¹ Michel Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, BUR, 1994, p. 35.

possibilità di trasformare ed arricchire l'ambito delle conoscenze, ma di mettere in questione la stessa natura umana ed i valori ad essa legati. Risulta quasi ovvio seguire in questo percorso l'idea che il meccanismo delle regole che rendono possibile, in un dato periodo, la comparsa di tali questioni, nasca dalla percezione della scomparsa di elementi che fino ad allora non erano sentiti come assenti o problematici. Spesso questi autori hanno voluto interrogare la contemporaneità nelle sue istanze proprio a partire dalle differenti visioni dell'uomo presenti nelle tradizioni religiose che studiavano, o al contrario, secondo la medesima logica, hanno alterato i contenuti della disciplina perseguendo lo scopo di servirsene per convalidare i loro ideali. Occorre allora chiedersi in che modo la Storia delle Religioni, parallelamente alla Filosofia ed alla Letteratura, abbia articolato la sua riflessione in direzione della possibilità pratica, cioè storica, di stabilire linee di inclusione e separazione dei confini dell'umano. Ciò che conosciamo del passato non è in realtà attingibile e comprensibile direttamente, ma solo grazie alla collocazione ed ai conseguenti significati ricevuti nelle sue successive elaborazioni. Svelando quei punti di *eccedenza*, ossia i momenti del discorso in cui il problema dell'uomo – proprio perché condizionante – viene tematizzato, riformulato e deciso, si evidenzia la finalità per cui il soggetto ha costruito il proprio rapporto con un passato ideale.

Occuparsi della storia degli studi non è un modo per eludere l'indagine riguardo l'esattezza di certi concetti, ma per cercare di interpretarli nei contesti storici della loro elaborazione, rivelandone le soggiacenti ideologie. Nella sospensione del giudizio si mettono in questione le risposte che in passato sono state formulate, ma al contempo si evidenziano le domande, che sono le medesime che oggi ci interrogano. Paradossalmente l'oggetto in esame può così riapparire, disvelato dalla coltre dei giudizi che nel tempo lo hanno coperto. Lo scopo dell'investigazione storica è infatti quello di guadagnare nuovamente quel livello di consapevolezza riguardo ai problemi fondamentali.

Come spesso accade, il metodo condivide con l'oggetto che indaga l'impossibilità di essere da questo distintamente separato: l'immagine dell'uomo presente nelle opere degli autori indagati viene evidenziata da un'analogia modale rappresentativa. La tesi è infatti strutturata in tre parti, ognuna corrispondente ad un "quadro" dedicato ad un autore. La scelta è volutamente episodica, proprio per mettere alla prova la validità del discorso, analizzandolo da differenti angolature.

Gli autori scelti per questa disamina sono Walter F. Otto, Károly Kerényi e Mircea Eliade. Oltre che alla già citata centralità *umanistica* contenuta nelle loro opere, l'accostamento di questi tre noti nomi della Storia delle Religioni del Novecento si giustifica anche per la comunanza di ulteriori aspetti. Medesimo è il riferimento all'antichità come uno stato di passato, che serve a sancire una differenza con il moderno, che inevitabilmente appare come decadente, evidenziando non più la continuità della tradizione, ma i momenti di frattura

con essa. Per molti versi la loro idea di uomo segue delle caratteristiche che potremmo definire - semplificando - romantiche: la dottrina della bontà naturale dell'uomo, collegata ad una negazione del peccato originale ed a un generale ripensamento del cristianesimo; la trasformazione in contrasti estetici delle distinzioni ed opposizioni oggettive; il fondamento assoluto posto nel soggetto, sempre alla ricerca di porsi in relazione col mondo, nell'incredulità dell'incolmabile perdita del fondamento religioso trascendente.

Ovviamente i tre autori hanno specifiche storie e personali concezioni, ma nel loro accostamento ho voluto indicare un percorso che li unisca secondo una progressione. Questo potrebbe essere descritto come una traiettoria che da un marcato idealismo passa all'esistenzialismo, radicandosi sempre di più nella ricerca di una vicinanza ad una *essenza* umana. In questo senso il "trittico" potrebbe anche essere letto come un graduale passaggio da un livello estetico ad uno etico.

I

L'IMMAGINE RIFLESSA

WALTER FRIEDRICH OTTO

Quando parliamo dei Greci, parliamo al tempo stesso senza volerlo dell'oggi e dell'ieri: la loro storia, universalmente nota, è un nitido specchio che riflette sempre qualcosa che non è nello specchio stesso.

Friedrich Nietzsche¹

Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto.

San Paolo²

Dirò subito che la grande e altisonante massima: Conosci te stesso! mi è sempre parsa sospetta, come un'astuzia di preti segretamente in combutta per confondere l'uomo con pretese irrealizzabili e deviarlo dall'attività nel mondo esterno verso una falsa contemplazione interna. L'uomo conosce se stesso solo nella misura in cui conosce il mondo, di cui ha coscienza soltanto in sé, come ha coscienza di sé soltanto in esso.

Johann Wolfgang Goethe³

¹ Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. II, nota introduttiva di Mazzino Montinari, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1981, p. 82 (§ 218. *I Greci come interpreti*).

² 1 Cor., 13, 12.

³ J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di Stefano Zecchi, Parma, Guanda, 1983, p. 146.

I.

Il moderno attraverso lo specchio dell'antico. Riflessioni preliminari

La continua ridefinizione del passato, attraverso il ripensamento del rapporto tra antichi e moderni, in fondo si presenta sempre come un tentativo di impadronirsi di un sistema di concetti da piegare a una nuova volontà, per riconfigurare il tempo nelle relazioni della sua storia. La stessa dichiarata necessità della riscoperta allora altro non è che un sottile mezzo per riscrivere le coordinate sulle quali si cerca di agire nel presente.¹ In quest'ottica è sottesa l'idea che ogni operazione "archeologica" trovi in realtà la sua giustificazione nel far convergere inevitabilmente lo sguardo su se stessi e sul proprio contesto – o perlomeno in maniera ben più significativa rispetto allo scopo di conoscenza dell'oggetto – alla ricerca di un'auto-definizione. Per questo motivo l'interesse non è mai neutro, ma al contrario riconducibile entro logiche di riappropriazione. La riformulazione è segno indicativo della percezione di un vuoto che deve essere colmato, di un sapere che necessita di essere ripensato. Quanto più è insistente questa esigenza, maggiormente ai nostri occhi deve palesarsi un panorama problematico che chiede una soluzione.

Una della metafore più espressive sull'atto di acquisizione della propria consapevolezza è sicuramente il rispecchiamento, da un lato perché la finalità esplicita del gesto risiede nella ricerca della propria immagine, dall'altro perché la convinzione che la figura riflessa mostri il contenuto nella sua verità viene percepita come immediata, quasi fosse una virtù connaturata all'oggetto. Solo in un secondo tempo l'attento esame arriva a non escludere che lo specchio abbia deformato i contorni, capovolto le prospettive, e che si attui dunque una riflessione sul mezzo e sulla sua legittimità di veridizione; oppure che in questo si intravedano elementi in secondo piano, anteriori, di cui prima non si era notata la presenza. Il soggetto, che in qualche modo decide così di essere l'ultimo giudice di se stesso, si prende carico della propria autodefinizione nella costruzione di modelli nei quali riconoscersi.

È quantomeno singolare la ricorrenza con cui Friedrich Nietzsche (1844-1900) utilizzi l'immagine dello specchio e come questa appaia sempre in riferimento all'antichità greca:

¹ Questa constatazione coinvolge allo stesso modo anche noi, che ci troviamo di fronte a dei concetti da riplasmare secondo un fine: costruire nuovamente una memoria. Per evitare però una loro forzatura verso un ordine astratto, si tenterà di privilegiare i contenuti delle opere, valutando gli stessi come frutto di una volontà cosciente dell'autore, e quindi cercando di mantenerne intatta l'originalità, senza ridurli ad una composizione di elementi eterogenei o ad esiti di ricostruite ascendenze.

I greci vedevano sopra di sé gli dèi omerici non come padroni, e se stessi sotto di loro non come servi, al modo degli Ebrei. Essi vedevano per così dire *l'immagine riflessa* degli esemplari più riusciti della loro stessa casta, cioè un *ideale*, non un opposto della loro natura.²

E più oltre scrive:

L'uomo non è caduto in questo stato per una sua «colpa» e «peccato» ma per un serie di errori della ragione; che fu un *difetto dello specchio*, se la sua natura gli apparve oscura ed odiosa a quel grado, e che questo specchio fu opera *sua*, la molto imperfetta opera della fantasia e del giudizio umani.³

Questi due passaggi ci permettono già di focalizzare l'attenzione su una dialettica del riflesso, segnalando da subito come la differente percezione riporti al fondo l'essenziale contrapposizione tra paganesimo e cristianesimo. In che senso leggere l'opposizione della divinità all'uomo o la contraria idealità riflessa? Quale l'esito della correzione ottica di quel difetto valutativo che pare gravare sul moderno, giunto a dubitare del suo stesso giudizio?

Sono elementi importanti per individuare la posta in gioco al centro di diverse questioni che, seppure qui anticipate nella loro brevità aforistica, contengono alcuni aspetti chiave della visione dell'uomo e della greicità inaugurata da Nietzsche, che in maniera esplicita o sotterranea percorreranno l'intera opera di quanti nel Novecento ne accoglieranno le suggestioni nei diversi ambiti di riflessione.⁴

Chiaramente il punto di partenza filosofico in Nietzsche nasceva da un nuovo intento circa il compito della filologia, disgiungendo la visione della greicità dai modelli del classicismo illuministico. La liberazione del passato, riducendo la distanza storica che accentuava l'idealità etica ed estetica, era necessaria per ridefinire il rapporto con l'antichità, opposto a quello classicistico, in quanto per Nietzsche non era la modernità a dipendere dall'antico, a rifarsi ad esso per fornire una soluzione al problema della propria identità, ma era la forza trainante a sé che ne definiva la portata. Veniva così introdotto il valore arbitrario della testimonianza storica, essendo ormai evidente come il suo valore fosse determinato dai presupposti che ad essa

² Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, nota introduttiva di Mazzino Montinari, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1979, p. 98 (§ 114. *Ciò che non è greco nel cristianesimo*). Il corsivo, da qui in avanti, dove non esplicitamente segnalato, è sempre mio. Si noti come il *faccia a faccia* paolino posto in un futuro aldilà ("*allora*") venga qui invece collocato in un utopistico passato.

³ *Ivi*, p. 105. (Primo corsivo mio, il secondo suo) Chiaramente si veda anche *supra* l'esergo.

⁴ Su tutti si veda il penetrante saggio di Franco Volpi, *Il Nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

venivano applicati.⁵ La reazione all'insicurezza dell'orizzonte della civiltà moderna si deve tradurre nel tentativo di restituire al passato una efficacia vivente.

La portata rivoluzionaria dell'opera complessiva di Nietzsche⁶ frantuma proprio il legame tra antico e moderno nella possibilità di trovare una convivenza nell'opposizione tra gremità e cristianesimo, che tanto i romantici quanto gli idealisti avevano continuato ostinatamente a tenere in vita, decretando definitivamente il crollo dell'intero sistema dei riferimenti su cui era sorta e sviluppata, con una vitalità antica e nuova al contempo, la stessa cultura romantica nel suo complesso. L'annuncio del nichilismo, della perdita di senso di ogni valore, significa la contemporanea fine dell'*analogia* come struttura portante della *Weltanschauung* romantica. L'apertura definitiva all'essenza nichilistica della modernità è forse allora l'ultima rinuncia a perpetuare l'illusione che fosse esistita un'umanità «ingenua», che la visione del mondo cristiano e la *vita* siano o debbano essere agli antipodi. La gremità viene quindi usata da Nietzsche come arma contro la morale cristiana, cercando nell'antichità un paganesimo irreligioso che era invece il risultato storico di una costruzione del moderno.⁷

L'autore che nell'ambito storico-religioso forse più di tutti si è confrontato con questa epocale frattura, le cui conseguenze vanno chiaramente a coinvolgere anche questo settore, situabile in qualche modo alla confluenza delle discipline investite in questo globale ripensamento, è l'eclettico studioso tedesco di religioni classiche Walter F. Otto (1874-1958).⁸ Le sue riflessioni sulla

⁵ Cfr. Federico Vercellone, *La filologia e l'infinito: da Creuzer a Nietzsche*, in Idem, *Identità dell'antico. L'idea del classico nella cultura tedesca del primo Ottocento*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 66-87. Sull'argomento si veda anche il saggio di Giulio Baioni, *La filologia e il sublime dionisiaco*, premesso a Friedrich Nietzsche, *Considerazioni Inattuali*, Torino, Einaudi, 1981, pp. VII-LXIV.

⁶ "Nietzsche è arrivato a toccare punti nevralgici della nostra condizione storica: la morte di Dio e lo svanire dei valori tradizionali, la perdita del centro e il frantumarsi delle antiche identità, la radicale esperienza del negativo e l'impraticabilità di ogni sintesi, [...] quindi di dare un nome all'intero." Franco Volpi, *Postfazione* a Martin Heidegger, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, p. 944.

⁷ Si veda il capitolo *Nietzsche e il romanticismo* in Giampiero Moretti, *Nichilismo e romanticismo. Estetica e filosofia della storia fra Ottocento e Novecento*, Roma, Cadmo, 1988, pp. 58-85.

⁸ Per le informazioni biografiche sull'autore si vedano i paragrafi dedicati a Walter F. Otto in Aldo Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975, pp. 29-55 e il profilo breve ma ricco di note e studi su inediti d'archivio di Giampiero Moretti – Alessandro Stavru, *Postfazione* a Walter Friedrich Otto, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino riflessa nello spirito greco*, Milano, Adelphi, 2004, pp. 309-316. Inoltre Willem A. Bijlefeld, *Otto, Walter Fr.*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Mircea Eliade, edizione tematica europea a cura di Dario M. Cosi, Luigi Saibene, Roberto Scagno, Volume 5: *Lo studio delle religioni: discipline e autori*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 376-377 e Giampiero Moretti, *Otto, Walter Friedrich*, in Franco Volpi (a cura di), *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000, p.

mitologia greca rivestono infatti un ruolo emblematico entro le finalità di questo lavoro proprio per il fatto che partecipano pienamente della più ampia discussione sull'uomo e sulla legittimità dei riferimenti nella costruzione della sua immagine, nel problematico scenario della Germania tra le due guerre.

Ecco allora che *L'immagine del divino riflessa nello spirito greco*, come sottotitolava Walter F. Otto la sua più importante opera, *Gli dèi della Grecia*, rivela fin da subito la centralità di questa dialettica del riflesso che, partendo da tematiche riguardanti la religione e la civiltà greca, inevitabilmente porta a rivolgere lo sguardo su di sé, sull'uomo moderno e sulla sua idea del divino.

795. Chiaramente esula dagli intenti del mio lavoro una esaustiva presentazione biografica dell'autore, per la quale rimando ai lavori citati.

II.

Paganesimo e Cristianesimo. Io e Mondo, Peccato e Innocenza

Walter F. Otto, proveniente dalla filologia classica ma con interessi fin da subito orientati verso l'ambito storico-religioso, fa sua la lezione di Nietzsche non solo rispetto all'esigenza di superare l'atteggiamento puramente critico-erudito che la filologia classica manteneva nei confronti della letteratura antica, ma anche accogliendo la portata filosofica della sua speculazione sulla *eccezionalità* del Greco e sull'etica del paganesimo.

La duplice visione nietzschiana, che vede indissolubilmente intrecciate tra loro gremità e polemica contro il cristianesimo,⁹ emerge con imbarazzanti intenti emulativi nello scritto di Otto del 1923, *Spirito classico e mondo cristiano*,¹⁰ fortemente ispirato alla *Genealogia della morale*,¹¹ che per il suo carattere schiettamente manieristico non ha meritato grande attenzione. Sarebbe però sbagliato trascurare quest'opera o liquidarla in modo sbrigativo perché, sebbene risulti contenutisticamente superflua rispetto alla più significativa riflessione di Nietzsche, essa ci rivela una particolare visione dell'uomo greco che in parte sosterrà le sue successive riflessioni sull'argomento, permettendoci poi di analizzarne l'opera principale seguendo una traiettoria diversa.

Nella nostra indagine finalizzata a focalizzare la visione dell'uomo all'interno della "Storia delle Religioni" questo confronto tra paganesimo e cristianesimo non solo getta le basi per quella tematica che diverrà centrale nella sua analisi, ossia il problema della *Gestalt* (forma), ma propone i due poli

⁹ Il termine "cristianesimo" sia in Walter F. Otto che in Nietzsche è riferito alla sua specifica forma protestante. Questa puntualizzazione, per quanto possa sembrare ovvia, è necessaria ricordando che la critica alla religione in ambito tedesco è comprensibile soltanto tenendo a mente gli specifici aspetti della teologia protestante.

¹⁰ Walter F. Otto, *Spirito classico e mondo cristiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1973. [ed. or. *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923]. Ricordiamo qui che Otto non volle più far ripubblicare il saggio, non solo perché conteneva alcuni giudizi equivocabili, ma soprattutto perché forse rappresentativo di una fase culturalmente superata e personalmente non più attuale. Restano ignoti, ma al contempo interessanti, i motivi che hanno spinto ad una traduzione italiana a cinquant'anni dalla sua uscita in Germania.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, nota introduttiva di Mazzino Montinari, traduzione di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 1984. Valga come esempio il seguente passaggio: "Che in sé la concezione degli dèi non debba necessariamente portare a questo abbruttimento [...] che esistano modi *più nobili* di servirsi della poetica creazione di dèi mirando ad altro che a questa autocrocifissione [...] è la conclusione che si può ancora, per fortuna, ricavare da ogni sguardo che sia rivolto agli *dèi greci*, questi rispecchiamenti di uomini nobili e signori di sé nei quali la bestia, che è nell'uomo, si sentiva divinizzata e *non* lacerava se stessa." (*Ivi*, p. 84.)

della discussione come due alternative. Scrive infatti già nelle pagine di apertura all'opera che

Il Cristianesimo ha promesso all'essere singolo, all'anima individuale il più alto posto vicino a Dio. Di fronte a questa aureola il mondo delle forme è sprofondato, l'intera realtà ha perso di valore, si è dileguata nel nulla. [...] Noi sapremo assegnare a questa religione il suo giusto posto tra le religioni: nella cerchia di quelle concezioni del mondo [...] che divinizzarono la persona umana come l'essenza più nobile e in grazia sua lasciarono che sfumasse tutto il mondo delle forme in un velo di nebbia, per far posto al mistero della divinità unica, i cui poli sono Dio e l'anima. Il suo contrapposto più completo è la religione dei Greci. Lì l'anima e il suo Dio non sono il concetto più alto [...]. «Natura e forma» sono la più sacra delle concezioni. Lo stesso essere umano, l'anima, è chiamata ad assumere una forma, una chiarezza e un'unità piena di significato. Soltanto come forma può eguagliarsi al divino, che è esso stesso forma nel senso più sublime.¹²

È evidente già da queste poche righe come il rigetto del mondo cristiano, nel quale è chiaramente adombrato il nebuloso e confuso mondo moderno, sia l'indispensabile presupposto in vista di una riappropriazione della visione antica, nella quale invece il divino si rispecchia nell'umano trasfigurato, pur restando entro un orizzonte assolutamente immanente. Nel cristianesimo è infatti individuata la causa, quel tragico rivolgimento verso il soggetto che ha allontanato l'uomo dal mondo e dal conseguente sguardo a questo come necessario tramite per una ricerca di perfezione formale e spirituale. In particolare in questa dialettica tra soggetto e natura, verticalismo miope e limpida contemplazione orizzontale, lo scoglio più problematico rimane quello di "peccato" o "colpa".

Il sentimento cristiano della colpa presenta un carattere che è solo capace di guardare continuamente verso l'interno e di ruminare. Con questo si afferma che la natura dell'uomo si è mutata; di più: che *ha perso della sua propria essenza*. Non vi è più quel solido punto fisso, da cui egli poteva guardare continuamente verso l'esterno e abbracciare la realtà come un tempo faceva il pagano. La natura e l'universo sono ridotte a nulla. Egli può fare attenzione solo al proprio Io.¹³

Veicolato da una logica che potremmo definire quasi "fisiologica", il discorso si riduce evidentemente all'invito a una riscossa antisoggettivistica. Mentre l'idea greca in qualche modo induceva a mantenere lo sguardo sul mondo, il Dio cristiano, quale egoistica proiezione, equivarrebbe a un distoglimento dal reale.

¹² Walter F. Otto, *Spirito classico*, cit., pp. 3-4.

¹³ *Ivi*, p. 31.

Dio divenne la sublimazione dell'Io individuale, quell'Io superiore che l'individuo medesimo non aveva più la forza e il coraggio di essere e della cui perdita soffriva come di uno sradicamento.¹⁴

Già nella *Nascita della tragedia* Nietzsche avanzava una tesi fondamentale: la tragedia muore nel momento in cui il dramma diventa conflitto intimo e la sofferenza si interiorizza. Ma chi inventa e vuole il senso interno del dolore? Solo con il cristianesimo viene introdotta l'interiorizzazione del dolore, conducendo la coscienza a percepirlo come conseguenza del peccato e comprendere la propria sofferenza come una condizione di *castigo*. La parola *colpa* rinvia ad una condizione esistenziale, innata, in un senso esclusivamente intimo e personale.¹⁵ Infatti secondo Nietzsche peccato e colpa non sono fenomeni appartenenti all'esistenza umana in quanto tale, ma sono soltanto quel che significano, e dunque sono solamente una struttura di coscienza che può essere vera o falsa.¹⁶ Il problema della salvezza per Otto costringe a mettere in secondo piano il mondo, mentre primaria preoccupazione dovrebbe essere il tentativo di riguadagnarlo, di determinare l'uomo mediante questo, e non viceversa. La dottrina della bontà naturale dell'uomo, aspetto prettamente romantico che viene senza dubbio mantenuto in Otto, offre l'indispensabile appoggio che permette di sostenere la negazione dell'esistenza del peccato originale. La frantumazione degli idoli dogmatici sottende la convinzione che la conseguente visione dell'uomo "liberato" in qualche modo condurrebbe ad un altro livello di realtà, instaurando una specifica relazione col mondo, una nuova innocenza.

Mentre il pagano conservava la sua dignità in tutta la vita, sia in quella dell'esperienza che in quella della conoscenza, mentre egli aveva la forza di mantenere la distanza e il mondo era quindi per lui reale e plastico nel senso più vivo, il cristiano invece non fa che meditare sulla sua indegnità e si fa un onore – e l'unico – di riconoscere questa indegnità. Con l'incapacità umana di

¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹⁵ Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 158-159. Per chiarire meglio l'idea riporto un altro passo di Deleuze: "Sia Dioniso che Cristo affrontano martirio e passione; benché identico, il fenomeno esprime però due sensi contrapposti. In un caso la vita giustifica e afferma la sofferenza: nell'altro la sofferenza mette la vita sotto accusa, ne fa qualcosa che deve essere *giustificata*. Per il cristianesimo [...] la vita [...] espia con la sofferenza una ingiustizia essenziale: se soffre, vuol dire che è colpevole. Ciò significa in secondo luogo che essa deve essere giustificata, ovvero riscattata dalla sua ingiustizia o salvata per la sofferenza per la quale è costantemente tenuta sotto accusa: la vita deve soffrire perché è colpevole." (*Ivi*, pp. 44-45).

¹⁶ Cfr. Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 2000, p. 540. L'intero capitolo quinto della parte seconda è indispensabile per comprendere i rapporti della filosofia tedesca dell'Ottocento con il cristianesimo.

mantenere la distanza, il mondo è diventato un'ombra.¹⁷

La consapevolezza di non essere segnato da alcuna colpa farebbe dunque cadere ogni alibi ed indicare all'uomo la strada verso un recupero della propria natura e del mondo. L'esempio omerico rivela un mondo religioso in cui tutto è posto sotto un punto di vista sovraumano:

Lo spirito greco ha sperimentato e onorato religiosamente la realtà nel senso più ampio e più profondo. Per lui la realtà è divina [...] un senso di purezza e di elevatezza però li preservava dal considerare la personalità divina come qualche cosa di supremo ed estremo. Essa non derivava certo dalla miseria di un Io egoistico, ma dalle segrete profondità dell'essere. La religione dell'Io del Cristianesimo è diametralmente opposta a questa religione della realtà.¹⁸

In definitiva viene ad instaurarsi un legame essenziale tra la polemica contro il soggetto, il senso del peccato e la necessità di porre un fondamento dell'umano al di fuori di esso. Rimanendo però aperta la domanda sull'origine della decadenza, l'antidoto che viene proposto è la "remissione" del senso del peccato. Le parole di Nietzsche confermano l'inscindibilità di queste logiche interne, paradossalmente costrette a individuare necessariamente una "causa" o un "errore" da porre a sostegno dell'intero discorso.

Se si è compreso come «il peccato è venuto al mondo», cioè per errori della ragione, a causa dei quali gli uomini si prendono fra di loro, anzi l'uomo singolo prende se stesso per molto più nero e cattivo di quanto in realtà non sia, tutto il sentimento viene molto alleviato, e gli uomini e il mondo appaiono talvolta in un'aureola di innocenza, tale che uno si sente profondamente bene. In mezzo alla natura l'uomo è sempre un fanciullo.¹⁹

La nozione stessa di decadenza implica come sottinteso presupposto che ci sia una condizione "iniziale" non decaduta, in forza della quale il tentativo di riannodare i legami tra uomo e mondo e tra storia e natura diverrebbe percorribile. La dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche consente questa possibilità, infatti

Ciò che Nietzsche ha in mente non è una ripetizioni di antichi modelli [...] Il suo concetto di allocronia – all'inizio introdotto ancora timidamente come "inattualità", ma in seguito radicalizzato per fuoriuscire dalla Modernità – poggia sull'idea, tanto suggestiva quanto immaginaria, che l'Antichità non

¹⁷ Walter F. Otto, *Spirito classico*, cit., p. 28.

¹⁸ *Ivi*, pp. 73-74.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., p. 100-101 (§ 124. Assenza di peccato nell'uomo).

abbia bisogno delle ripetizioni messe in scena dalle epoche successive, perché essa “in sostanza” ritorna continuamente per moto proprio. In altri termini l’Antichità (o l’elemento antico) non rappresenta affatto una fase dell’evoluzione culturale ormai superata, presente solamente nella memoria collettiva e citabile per finalità culturali. Essa costituisce piuttosto una serie di presente perdurante, un tempo di profondità, un tempo naturale, un tempo dell’essere, che continua a scorrere sotto il teatro della memoria e dell’innovazione.²⁰

Il punto fondamentale che Otto coglie rispetto alla filosofia di Nietzsche e sull’indispensabile ricorso all’antichità greca è proprio, di nuovo, *l’eccezionalità del greco*, ovvero dell’uomo che decide di fare a meno della salvezza, trasformando questa decisione in una caratteristica della propria religiosità. C’è un momento nella *Nascita della tragedia* in cui Nietzsche scrive che

L’uomo nobile non pecca, vuole dirci il profondo poeta. Perisca pure a causa del suo agire ogni legge, ogni ordine naturale e perfino il mondo morale: proprio da questo agire viene tracciato un superiore, magico cerchio di effetti, che fondano un nuovo mondo sulle rovine di quello vecchio crollato. [...] Ciò che distingue la concezione ariana è l’elevata idea del *peccato attivo* come vera virtù prometeica: con questo si è trovato al tempo stesso il sostrato etico della tragedia pessimistica, inteso come *giustificazione* del male umano, cioè tanto della colpa quanto della sofferenza per essa meritata.²¹

Gli elementi portanti a sostegno delle successive tesi dovranno quindi giustificare il primato del mondo esterno, o realtà naturale, rispetto alla decisionalità del soggetto. Il senso dell’*oltrepassamento dell’umano*, la visione dell’oltreuomo quale era stata auspicata da Nietzsche, saldata all’anticristianesimo, corrisponde ad una esaltazione dell’aspetto eroico-mondano della religione omerica, la quale però, restando da un lato sotto l’influsso della dionisiaca affermazione nietzschiana della vita, da Nietzsche invece si distacca per l’altrettanto estrema sottolineatura di un’originalità indiscussa della rivelazione religiosa come orizzonte costitutivo e fondante del mondo dell’uomo.²² Otto infatti deve cercare di aggirare l’ostacolo che Nietzsche gli aveva posto dinanzi: la “morte di Dio” come morte del valore soggettivamente affermato, fondato dalla volontà che lo pone. È necessario recuperare l’oggettività degli dèi separandoli dalla soggettività (volontà) individuale, non potendo il passato

²⁰ Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull’antropotecnica*, edizione italiana a cura di Paolo Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2010, p. 40.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Nascita della tragedia*, nota introduttiva di Giorgio Colli, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1977, pp. 65-69.

²² Cfr. Giampiero Moretti, *La perdita prossimità del dio. Mito e poesia in Walter Friedrich Otto*, in Idem, *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Cernusco Lombardone, Hestia, 1992, pp. 283-293.

mitico rimanere condizione autentica e originaria del singolo, da cui può solo allontanarsi. Nella visione del paganesimo la Grecità, vista in alternativa al cristianesimo deve riuscire a stabilire l'*Urmensch* del mito.²³

²³ Cfr. Idem, *Der Gott in kreatürlicher Gestalt. Schelling, W.F. Otto e il «sentiero del mito»*, in *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, a cura di Carlo Tatasciore, Milano, Guerini, 2000, pp. 219-238.

III.

Intermezzo morfologico

La prima opera di Otto, con il suo appello all'insegna di un neopaganesimo ideologico per risituare l'uomo in sintonia con il mondo ormai privo di un rinvio ultraterreno, trovava senza dubbio la sua giustificazione nel tentativo di risposta alla diffusa coscienza di decadenza o trapasso, tra le tante reazioni contemporanee all'insicurezza dell'orizzonte della civiltà moderna. Parallelamente infatti, nella Germania degli anni '20, troviamo ricorrenti i medesimi elementi all'interno di quella stagione che, passata sotto il nome di «Bachofen-Renaissance», operò un'importante rilettura dell'eredità romantica.²⁴

Infatti nella Monaco della tarda Reggenza, Johann J. Bachofen (1815-1887), anch'egli come Nietzsche figura irregolare all'interno della relativa disciplina, escluso dalla scienza ufficiale per un mancato rispetto dei confini e a lui accumulabile per uno sguardo anticipatore, diviene allo stesso modo protagonista di un fervore di studi che sulle contraddizioni interne della sua opera edificarono una recezione composita e spesso antitetica delle sue teorie.²⁵ La diversa immagine di Bachofen, delineata dai suoi diversi "scopritori" mediante concorrenziali scelte antologiche di testi, è importante dal nostro punto di vista nella misura in cui rivela un clima culturale in cui i primari interessi erano da un lato l'aspetto della filosofia della storia – o meglio una simbolica della storia, in cui il mito è una verità simbolica che l'uomo storico non è più in grado di leggere ma che continua però a vigere –, dall'altro la ricerca di un rapporto tra l'uomo e il fluire della vita, un mondo originario da mostrare e far rivivere per una possibile umanità diversa.²⁶

Ma perché ricorrere a Bachofen? Perché solo con lui le tesi romantiche sul rapporto tra antichità e modernità, fra paganesimo e cristianesimo rivelano la piena valenza metafisica: la storia porta in sé l'impronta del mito, anzi la dimensione mitico-simbolica l'ha generata e ne ha improntato il destino. La

²⁴ Intendendo raggruppare dentro questa categoria tutti quegli autori che hanno rivisitato la dimensione mitico-simbolica in un serrato dialogo con la *Romantik*, ossia i pensatori "reazionari" della *kosmische Runde* (su tutti vanno messi in evidenza i nomi di Alfred Schuler, Ludwig Klages e Alfred Baeumler). Sul tema si veda in primo luogo Giampiero Moretti, *Introduzione a Alfred Baeumler, Friedrich Creuzer, Johann J. Bachofen, Dal simbolo al mito*, a cura di Giampiero Moretti, presentazione di Carlo Sini, 2 voll., Milano, Spirali, 1983, pp. 11-83; Giulio Schiavoni, "Bachofen-Renaissance" e cultura di destra, «Nuova Corrente», XXVIII, 1981, pp. 597-618; ma anche il vivace e suggestivo affresco di Furio Jesi, *Introduzione a Oswald Spengler, Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, edizione a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, Furio Jesi, Milano, Longanesi, 1981, pp. VII-XXXIX.

²⁵ Cfr. Giulio Schiavoni, *op. cit.*, pp. 598-599.

²⁶ Cfr. Giampiero Moretti, *Introduzione*, cit., pp. 32-36 e pp. 51-55.

simbolica della storia respinge l'ipotesi di un'invenzione mitologica in quanto riporta il significato riposto nella stessa mitologia ad una aurorale rivelazione del divino nell'uomo.²⁷ Il passato mitico in quanto tale viene individuato come condizione autentica e originaria del singolo. Questo avanzamento nella storia non è però unidirezionale, ma procede secondo un alternarsi di ere. Nella monumentale opera *Das Mutterrecht* si attua il tentativo di un generale esame della morfologia primordiale della storia umana, in cui la preistoria e la storia antica dell'Occidente sono attraversate da una lotta a sorti alterne tra due ordini ideologico-religiosi diametralmente opposti: il diritto naturale, materno, tellurico e quello positivo, paterno, celeste.²⁸ Ma è forse da ricercare nel precedente saggio di Bachofen, *Vesuch über die Gräbersymbolik der Alten*, il nucleo riflessivo più significativo sul simbolismo. Nel simbolo infatti l'uomo antico esprimeva l'analogia e l'ambiguità della natura; questa infatti rivela figure sensibili che lo spirito umano interpreta ed assimila: natura e immagine coincidono in quanto entrambe partecipano di un'espressione analogica.

È indicativo notare come anche Oswald Spengler avesse riconosciuto nella morfologia della storia bachofeniana una valida conferma alla sua filosofia della decadenza che, recuperando una prospettiva goethiana, opponeva al mondo come meccanicismo il mondo come organismo, alla staticità della legge la metamorfosi della forma. La forma è movimento e unità del vivente e le civiltà hanno le sue stesse caratteristiche, attraversano le stesse fasi dell'essere umano. L'istante, la simultaneità del simbolo, agisce in modo creativo come produzione di senso: la forma simbolica salva il passato dal nulla e lo trasmette con un significato nel presente. Per Spengler una civiltà è l'insieme di espressioni simboliche divenute arte, religione, scienza, linguaggio, ed il suo tramonto è il tramonto della capacità di espressione simbolica.²⁹

Ma parlare di morfologia della storia significava chiamare in causa Leo Frobenius (1873-1938), autore della *Kulturkreislehre* (teoria dei "cicli culturali" ma propriamente delle "cerchie, aree culturali")³⁰ con il quale Spengler fu in

²⁷ Cfr. Giampiero Moretti, *Il «signore delle potenze». Compimento e crisi del romanticismo tedesco nell'ultimo Schelling e in Bachofen*, «Rivista di estetica», 1990, vol. 34-35, pp. 119-143.

²⁸ Cfr. Giulio Schiavoni, *op. cit.*, pp. 600-601.

²⁹ Cfr. Stefano Zecchi, *Introduzione a Oswald Spengler, Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, edizione a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, Furio Jesi. Traduzione di Julius Evola, Parma, Guanda, 1991, pp. IX-XXVIII. Giampiero Moretti nel suo *Nichilismo*, cit., tende invece a sottolineare la mediazione nichilistica che separa Spengler dalla sensibilità analogica romantica.

³⁰ Su questo concetto si veda Kurt Rudolph, *Kulturkreislehre*, in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. 5, pp. 275-277. Ne ripercorre attentamente gli sviluppi a partire dal precursore Bachofen Giovanni Casadio, *Bachofen, o della rimozione*, in «*Agathē elpis*»: studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi, a cura di Giulia Sfameni Gasparro, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1994, pp. 63-78.

rapporti.³¹ Il concetto di *Kulturkreis*, formato nel 1897, si basava sull'ipotesi di una tradizione altamente costante che attraversa l'intera storia dell'uomo secondo uno schema ondulatorio, in cui a epoche più rigide ne seguono altre più fluide, inclini all'esperienza della forma come totalità. Richiamandosi alla tradizione morfologica tedesca, in particolar modo a Goethe, Frobenius concepisce la cultura come un organismo vivente autonomo. Il suo metodo comprende l'idea che gli elementi caratteristici di una civiltà debbano essere indagati alla luce della loro totalità organica di cui fanno parte. Nel *paideuma*, l'essenza dinamica di ogni processo culturale articolato in *Kulturkreise*, Frobenius vi riconosce l'immagine o l'idea dominante di una data civiltà, la dimensione non-soggettiva che la anima. Questo viene individuato fra i diversi popoli nell'unità di un particolare atteggiamento spirituale, di una *Weltanschauung* o di una *Weltbild*, un'immagine del mondo. Il principio e il fondamento della vita culturale risiede nell'esperienza dell'*Ergriffenheit*, l'afferramento o commozione, una sosta di disposizione ricettiva che consentirebbe all'avvenimento rivelativo di fondare la stessa vita culturale.³²

Proprio nel periodo a metà degli anni '20 Frobenius, a seguito del trasferimento a Francoforte del suo Institut für Kulturmorphologie, diviene intimo amico di Walter F. Otto, esercitando su di lui un'influenza determinante. Per Otto sarà la contemplazione della forma divina, la *Gestalt*, a porre l'uomo in condizione di "afferramento".³³

Questo aspetto ci ricollega ad un altro importante filosofo, erede del romanticismo e protagonista della riscoperta di Bachofen, Ludwig Klages (1872-1956). Klages parla di un particolare stile di conoscenza, opposto all'intellettualismo, come "apparizione del dio" (*epifanía, parusía*). Questo diverso modo di conoscere, la "visione" (*Schauung*), è connesso con la natura simbolica del mondo. In quanto simboli, gli oggetti non sono enti inerti, che solo la capacità ordinatrice di un intelletto trascendentale possa conquistare.

³¹ Cfr. Furio Jesi, *op. cit.*, p. XXV.

³² Cfr. Aldo Magris, *op. cit.*, pp. 15-29. In traduzione italiana è consultabile soltanto Leo Frobenius, *Storia della civiltà africana. Prolegomeni di una morfologia storica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991. Continuerà secondo questa orientamento, che si denominerà "morfologico-culturale", il collega ed amico Adolf E. Jensen, soprattutto con il celebre libro del 1948 *Das Weltbild einer frühen Kultur* (trad. ita. Adolf E. Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992). Particolare interessante è il fatto che il testo è dedicato – "con venerazione" – proprio a Walter F. Otto.

³³ Secondo Hubert Cancik, *Die Götter Griechenlands 1929. W. F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik*, in Idem, *Antik – Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Herausgegeben von Richard Faber, Barbara von Reibnitz und Jörg Rüpke, Stuttgart – Weimar, Metzler, 1998, pp. 139-163, la più celebre opera di Otto sarebbe stata concepita già negli anni di docenza a Monaco. È chiaro che il periodo francofortese è indispensabile, se non altro per l'influenza ricevuta da Frobenius, ma è persuasiva l'ipotesi che l'atmosfera attorno al George Kreis abbia influito nei riferimenti a Nietzsche e Bachofen.

Piuttosto essi, tramite le immagini e la loro “aura”, comunicano la voce di un dèmone. Le immagini, attraverso cui il mondo viene percepito, non sono mere sembianze, ma principi attivi e animati.³⁴ Con la sua teoria dell’immagine sostiene che il significato coincide in qualche modo col fenomeno: la forma-immagine è portatrice di un senso che fa tutt’uno con la forma stessa. In ambito goethiano teoria dell’immagine allude a una morfologia generale dove il “fenomeno originario” non è celato dietro i fenomeni ma appare nei fenomeni come una configurazione spaziale dotata di senso. La restaurazione dello spazio arcaico si presenta in Klages come una esplicita metafisica del paganesimo, inteso come il paradiso perduto delle forme-immagini e del loro libero dispiegarsi.³⁵

Non a caso in questo sfaccettato quadro più volte sia stato fatto il nome di J. W. Goethe: richiamarsi al più grande letterato tedesco ad inizio Novecento significava ribadire la propria opposizione alla modernità, dichiarare inaccettabile la scissione tra fenomeno e realtà. Contro quest’immagine infranta del mondo la filosofia di Goethe riconosce nella realtà un aspetto metamorfico: c’è un infinito processo di creatività della natura che deve potersi cogliere nelle sue specifiche manifestazioni: la natura è considerata, come in Spinoza, unità di materia e spirito, e l’uomo è un momento di un processo infinito.³⁶ Questa fusione dinamica della dimensione soggettiva con quella oggettiva ha un nome, si chiama formazione (*Bildung*),³⁷ è il divenire della forma, è la forza della metamorfosi. In Goethe è dunque essenzialmente presente un’intuizione antistorica del mondo: è muovendo dalla natura che si può giungere alla comprensione dell’uomo e della storia. La forma è nel divenire, in uno spazio di tempo non lineare ma ciclico, con un’inizio e una fine. Quindi la legge che governa i fenomeni non ha nulla di storico; il suo tempo è un costante presente che ha in sé passato e avvenire.³⁸

³⁴ Cfr. Alessandro Dal Lago, *L’arcaico e il suo doppio. Aby Warburg e l’antropologia*, «Aut aut», 199-200, 1984, pp. 67-91.

³⁵ Si vedano a proposito le pagine dedicate a Ludwig Klages in Flavio Cuniberto, *La foresta incantata. Patologia della Germania moderna*, Macerata, Quodlibet, 2010.

³⁶ A questo riguardo si veda J. W. Goethe, *La metamorfosi*, cit., in particolare il saggio introdotto di Stefano Zecchi, *Il tempo e la metamorfosi*, in *Ivi*, pp. 9-26.

³⁷ La *Bildung*, concetto chiave del pensiero tedesco, rimanda a *Bild* (immagine), ed al verbo *bilden* (formare), così come del resto in maniera analoga ma meno incisiva sul piano semantico *forma* in italiano dà origine alla parola *formazione*.

³⁸ Cfr. sempre Stefano Zecchi, *Il tempo*, cit.

IV.

«Gli dèi della Grecia». *Sanare la Caduta. Essere e accadere*

Titolata come l'omonima lirica di Schiller, l'opera *Gli dèi della Grecia*³⁹ di Walter F. Otto, che inserirà a buon diritto il suo autore fra gli studiosi di religione greca più originali ed influenti, non intende sicuramente accentuare, com'era invece intenzione del poeta, il carattere ideale ed irraggiungibile del mondo greco ormai trascorso. Avanza anzi una tesi opposta, sintetizzata nel già ricordato sottotitolo *L'immagine del divino riflessa nello spirito greco*, nel quale è chiaro l'intento filosofico che vuole essere portato avanti: la grecità è la modalità riflettente per poter ritrovare la perduta immagine divina. Questo testo del 1929, rispetto alla precedente requisitoria contro il cristianesimo, abbandona la costruzione per confronti e antitesi con la religiosità greca; più che per un ripensamento, per il fatto che la trattatistica teologica rappresenta la forma matura dell'apologetica.⁴⁰ Sebbene la controparte del discorso non venga dichiarata, rimane ugualmente sottesa: lo si evince già nella descrizione introduttiva degli aspetti peculiari della "religione greca".

Tanto in questi dèi quanto nelle intenzioni dei loro adoratori notiamo l'assenza di quella gravità morale, che accompagna, per noi, ogni religione vera e propria; [...] son ben troppo *legati alla natura* e amanti della natura per riconoscere nell'elemento etico il supremo valore. [...]

Non vi fu mai fede nella quale il miracolo, nel senso vero e proprio del termine, vale a dire di rottura dell'*ordine naturale*, abbia avuto parte così misera nella rivelazione divina come nei greci antichi. [...]

Il divino non domina l'avvenimento naturale quale potenza sovrana: *si rivela nelle forme del naturale medesimo*, quale sua essenza e suo essere. Se per gli altri accadono i miracoli, nello spirito greco si svolge il più grande dei miracoli per il fatto che gli è dato di vedere gli oggetti nell'esperienza viva, in modo tale che essi gli mostrano i venerabili contorni del divino, senza nulla perdere della loro *realtà naturale*.⁴¹

Non vi è in questi passaggi alcuna possibilità di fraintendere l'idea di Otto di cristianesimo, cui viene nuovamente rimproverato di aver confinato Dio in una lontananza o in una assenza dal mondo. L'abbandono dell'animosità polemica e diretta del primo scritto, restando comunque medesime le convinzioni di

³⁹ Walter F. Otto, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino riflessa nello spirito greco*, Milano, Il Saggiatore, 1968 [ed. or. *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, 1929]. Cito da questa edizione.

⁴⁰ Chiaramente del paganesimo.

⁴¹ *Ivi*, pp. 10-14.

fondo, permette di accordare l'intera attenzione all'affresco del *pantheon* greco. Forse l'opera deve essere letta come tentativo di realizzazione di ciò che Nietzsche aveva lasciato "incompiuto", ovvero dimostrare l'esemplarità e l'eternità della religione olimpica accostandosi a questa senza il pregiudizio cristiano-moderno, che comporterebbe inevitabilmente delle aspettative di tipo morale o spirituale.⁴²

Nella religione greca, la cui forma compiuta è da Otto considerata quella omerica, l'aspetto primario risiede nella concezione della divinità quale rivelazione naturale, la cui esistenza non è *separata* dal mondo e dall'uomo. Il percorso di Otto consiste dunque nella ricerca del tramite che collegherebbe veramente l'uomo ai suoi dèi, senza che il processo sia semplicemente interno alla soggetto che lo vive e lo esperisce, ma sia contemporaneamente un'apertura reale, testimoniata dal suo semplice aver luogo. Sanare quindi la Caduta, che non consiste più in una condizione interiore ed esistenziale irrecuperabile, ma nella dimenticanza del passato mitico quale condizione autentica e originaria, da cui l'uomo si è allontanato perdendola.

Se noi oggi possiamo pronunciare la parola «natura» in tutta la sua grandiosità e vivezza del suo senso, così come l'ha adoperata Goethe, dobbiamo esserne grati allo spirito greco. Perciò qui è possibile *allo stesso mondo naturale* stare nella gloria del sublime e del divino. Certamente anche l'intervento degli dèi greci suscita avvenimenti straordinari e travolgenti. Ciò però non vuole significare la manifestazione di una forza che può l'infinito, ma la rivelazione di un essere [...] quale forma essenziale del nostro mondo. Il primo e il sommo non è il potere che realizza l'atto, ma l'essere che si manifesta nella *forma*.⁴³

La genialità propria dei greci consiste nel fatto che essi vedono negli oggetti dell'esperienza viva i contorni del divino, senza che questi perdano nulla della loro naturale realtà.⁴⁴ Secondo Otto, alla radice della concezione greca dell'essere divino come rivelazione personalmente individuata da una *forma* (*Gestalt*) della realtà, c'è un ben caratteristico atteggiamento del greco verso la realtà stessa. Il greco, come abbiamo visto, non indaga dentro il suo Io e non vuole andare oltre la natura in cui vive; la realtà in cui si colloca è l'orizzonte concreto del mondo. È proprio in questo orizzonte che il greco si sente costantemente in rapporto con il divino.⁴⁵

⁴² Cfr. Giampiero Moretti – Alessandro Stavru, *Postfazione*, cit., pp. 325-329.

⁴³ Walter F. Otto, *Gli dèi*, cit., pp. 16-17.

⁴⁴ Cfr. Victor Poeschl, *Walter F. Otto e Karl Reinhardt*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa: classe di lettere e filosofia», serie III, vol. V, 3, Pisa, 1975, pp. 955-983. (Di fatto l'articolo si divide in due parti distinte in cui quella relativa ad Otto finisce a pag. 969).

⁴⁵ Cfr. Aldo Magris, *op. cit.*, p. 41.

Ma il nuovo spirito guarda con altri occhi l'esistenza. Non sono per lui importanti l'accadere e il potere, ma l'essere. Le deità si faranno *forme* della realtà, nelle quali il multiforme spirito della natura trova la sua impronta perfetta ed eterna.⁴⁶

La "fede" dei greci nella divinità si basa sul fatto che gli dèi sono una realtà. Anzi ricorrere all'espressione "fede" risulta quasi inopportuno: la realtà esistente non costituisce oggetto di credenza, bisogna soltanto accettarla. Non c'è, come nel caso del cristianesimo, una rivelazione "impositoria": gli dèi sono presenti in tutto ciò che accade e sono essi stessi ad agire, possono essere conosciuti nell'immediata rivelazione. Il fenomeno religioso non è infatti qualcosa che il soggetto crea o produce da sé, bensì qualcosa che si *mostra* all'uomo e di cui poi egli parla e dà testimonianza.⁴⁷

In questo non possiamo non avvertire l'eco della lezione di Frobenius: la contemplazione della forma divina pone l'uomo in una condizione di *Ergriffenheit* e le forme eterne degli dèi olimpici sono in un certo senso il principio paideumatico della civiltà europea.

Il ritorno all'antica concezione greca, slegata dal paradigma cristiano, in qualche misura ricondurrebbe ad un livello di esistenza per una rifondazione dell'umano in sintonia col mondo.

Nel culto divino dei greci si manifesta ai nostri occhi una delle più grandi idee religiose dell'umanità, possiamo dire: *l'idea religiosa dello spirito europeo*. [...] Ciò che nelle altre religioni sembra impedire o attraversare la via, si impone alla nostra ammirazione come genialità: la facoltà di vedere il mondo nella luce divina, non un mondo al quale si anela, un mondo che si esige, oppure un mondo misticamente presente in un raro momento di estasi, ma quel mondo nel quale siamo nati, del quale siamo parte, nel quale siamo implicati mediante i sensi e al quale lo spirito ci vincola nella pienezza della vitalità.⁴⁸

Il quadro greco dell'azione divino-umana sta in aperto contrasto con l'intuizione che ci è familiare. Qui la divinità non agisce da un'al di là nella vita interiore dell'uomo, sull'anima, che le è unita in modo misterioso. È una col mondo e si fa incontro all'uomo nelle cose del mondo [...]. Non è rientrando in se stesso che egli ne fa esperienza, ma uscendo da se stesso, afferrando e agendo.⁴⁹

⁴⁶ Walter F. Otto, *Gli dèi*, cit., p. 53.

⁴⁷ Cfr. Victor Poeschl, *op. cit.* Su questo tema si veda anche Dario Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa : fede, religione e cultura*, Milano, Il Saggiatore, 1990.

⁴⁸ Walter F. Otto, *Gli dèi*, cit., p. 19.

⁴⁹ *Ivi*, p. 216.

L'esperienza religiosa dei greci, interpretando gli dèi come *forme* dell'essere, è la modalità privilegiata in vista di un accresciuto radicamento nell'"essere del mondo". Dentro il senso goethiano di *Gestalt*, la *forma* che è l'unione organica inscindibile tra natura visibile e invisibile, vi è il presupposto che la natura sia di per sé una manifestazione spirituale e oggettivamente significativa.

Pensando all'essere e alle sue forme spontaneamente rivelantisi, gli dèi, Otto probabilmente accoglie la teoria metamorfica di Goethe, che ammette la paradossale compresenza, sancita da un legame analogico e non in reciproca opposizione, dell'essere e del divenire. Questo permette di conciliare l'idea di verità originaria con il suo dispiegarsi storico: il carattere immanente ma al tempo stesso dinamico salvaguarda una logica in cui il mito atemporale è sia una condizione originaria sia una possibilità di una sua riconfigurazione.⁵⁰ Non esaurita come una vicenda mitologica appartenente al passato, Otto cerca così di rendere nulla la demitizzazione del mondo, che pare essere il destino della sua epoca.⁵¹ La crisi della soggettività porta inevitabilmente a cercare una modalità rivelativa, il cui contenuto sia reale e l'apertura dell'essere indipendente dall'uomo. Ecco allora che contro il concetto di antropomorfismo, che implicherebbe un abbassamento degli dèi al livello dell'uomo, opinione derivata dalla concezione cristiana, Otto interpreta gli dèi come idee della sfera dell'essere, come strutture dell'essere.⁵²

Le forme della loro esistenza sono le stesse che sulla terra, hanno persino figura umana, ma in loro tutto è trasfigurato e perfetto ciò che in noi è imperfetto e transeunte.⁵³

La *Gestalt* della divinità non è altro che la "pura forma umana", la quale è a sua volta espressione di una determinata sfera della realtà. Apollo ne è il massimo esempio.

Di gran significato per noi è la sua netta contrapposizione a tutto ciò che più tardi verrà nel cristianesimo sommamente onorato. [...] Il significato della sua rivelazione consiste in ciò ch'essa indica all'uomo non la dignità del suo essere personale e l'intimità della sua anima individuale, sebbene tutto ciò che va oltre la persona: l'immutabile, le *forme eterne*. Ciò che siamo avvezzi a chiamare realtà, l'esistenza concreta con la sua sensibilità, passa come fumo; l'Io con le sue sensazioni, di piacere o di dolore, d'orgoglio o di umiltà, svanisce come un'onda. Ma *eterna rimane* «divina fra gli dèi, la *forma*». [...]

⁵⁰ Cfr. Giampiero Moretti, *Presentazione* a Walter F. Otto, *Il mito*, Genova, Il melangolo, 1993, pp. 7-19.

⁵¹ Cfr. Victor Poeschl, *op. cit.*, p. 960.

⁵² Cfr. *Ivi*, pp. 964-965.

⁵³ Walter F. Otto, *Gli dèi*, cit., p. 198.

Nella *forma* s'annulla l'elementare, il momentaneo e l'individuale, il loro essere però vien riconosciuto e confermato.Cogliere la forma richiede una distanza, della quale non fu capace nessuna negazione del mondo. [...]

S'annunzia la presenza del divino non nei miracoli, opera di una forza supernaturale, non nella severità di un'assoluta giustizia, non nella provvidenza di un amore infinito, ma nel trionfante splendore della *chiarezza*, nel significativo governo dell'ordine e della proporzione.⁵⁴

La divinità pensata in modo greco è appunto l'immagine della realtà umana elevata alla perfezione. Di qui anche il particolare valore della *forma* umana nella religione omerica: non solo la figura umana diviene quella in cui prevalentemente viene raffigurato il Dio, ma ogni personaggio divino viene a raccogliere in sé l'espressione degli aspetti più profondi della natura umana e del mondo degli uomini. Se sul piano oggettivo le figure degli dei sono *forme* di tutto un modo di essere delle cose, sul piano oggettivo o umano esse sono la connotazione di un atteggiamento unitario e globale nei confronti della realtà.⁵⁵

L'essere divino possiede dunque la perfezione, della quale è *riflesso* l'umano. Che cos'è nello *specchio* dello spirito greco il fenomeno puro dell'essere umano o la sua più alta trasfigurazione, nella quale si manifesta a un tempo l'immagine della divinità? [...] Al poeta gli dèi si presentano in azioni e in parole; l'arte figurativa ce li pone immediatamente sotto gli occhi. [...] Soltanto se si riesce ad afferrare il senso di questa altezza e maestà, si trova risposta alla domanda del come lo spirito degli antichi Greci vide la *perfezione dell'uomo* e in essa, ad un tempo, *l'immagine della divinità*. [...]

Se la divinità si fa loro incontro antropomorficamente, se si ritrovano essi medesimi nella sua immagine nobilitati e glorificati, non dobbiamo affatto aspettarci ch'essa sia ciò che, per qualunque ragione, tende a superare la natura o a liberarsi da essa, ma la natura medesima nella sua essenzialità palese, infallibile e beata, così come solo un dio può e deve possederla.⁵⁶

Il divino non è se non nella forma che lo manifesta, e questa coincide con la stessa manifestazione dell'essere.⁵⁷ Come di fronte ad uno specchio, la rivelazione del divino può aver luogo soltanto in particolari istanti, nei quali l'uomo espone la sua presenza, rivolge lo sguardo. Questi momenti della rivelazione religiosa mostrano all'uomo come nel mondo vi sia la trasparente presenza degli dèi, quali forme dell'essere.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 99-101.

⁵⁵ Cfr. Aldo Magris, *op. cit* pp. 32-37.

⁵⁶ Walter F. Otto, *Gli dèi*, cit., pp. 283-285.

⁵⁷ Cfr. Sergio Givone, *Poesia, favola, verità*, «Aut aut», 243-244, 1991, pp. 11-27.

La grandezza naturale della *forma originaria umana* è ad un tempo *immagine della divinità*. [...] Sia pur il sogno d'un attimo, in questo sogno svanisce l'uomo che non è divino, il quale non fu disonorato da peccato o passione, ma dal suo zelo stolto e dal bisogno di crearsi dei vincoli, egli, lo schiavo del suo intelletto, sempre meschino e pusillanime, pensi egli al quotidiano o a virtù o a beatitudine. Solo quando si valicano i limiti verso l'infinito, quando persino il tendere alla santità pare ancor un resto terreno, allora Dio si *rispecchia* nell'uomo e l'uomo in Dio. *Unione di Dio e uomo nella essenzialità originaria, ecco il pensiero greco*. Ed ecco pure svelarsi a noi tutto il significato della forma umana, nella quale il divino si manifesta ai Greci. [...] Non ha umanizzato la divinità, ma ha veduto divinamente l'essenza umana. [...] L'opera più significativa di questo teomorfismo è la scoperta della *forma originaria umana*, la quale, in quanto sublime manifestazione della natura, fu anche, di necessità, la più pura espressione del divino.⁵⁸

⁵⁸ Walter F. Otto, *Gli dèi*, cit., pp. 287-290.

Fra i contenuti che caratterizzavano il corso del semestre invernale 1942-1943 tenuto da Heidegger su "Parmenide",⁵⁹ ce n'è uno in particolare che poneva in questione l'esigenza di riconquistare un rapporto genuino con la greicità e con la sua originaria apertura del senso dell'essere, pensando l'iniziale esperienza greca come una alternativa al destino metafisico dell'occidente.⁶⁰ Risulta senz'altro interessante notare come la critica heideggeriana alla "metafisica della soggettività" non solo si incontri con le riflessioni sul mito proposte da Walter F. Otto,⁶¹ ma come soprattutto ne segua alcuni aspetti interpretativi, facendo specifico riferimento proprio al suo testo sulla religione greca. Salutata come eccezione all'interno del suo genere di letteratura, "dottamente noiosa, com'è nello stile – sic – della storia delle religioni",⁶² l'opera *Gli dèi della grecia* per Heidegger non compie tuttavia il passo che penetra nell'ambito dell' ἀλήθεια,⁶³ la verità, filo conduttore del corso. Partendo dall'etimologia della parola greca, formata dall'*alpha* negativo, Heidegger sottolinea infatti come la filosofia greca delle origini esprimesse la verità con un termine "negativo", pensandola come un "dis-velamento". Questa lettura presuppone che si dia una situazione di nascondimento, la quale a sua volta obbliga a pensare alla negatività che inerisce all'essere: ciò implica che l'essere sia manifestazione e insieme occultamento.⁶⁴ Già da questo breve accenno si può comprendere allora in che senso per Heidegger l'indagine sulla religiosità greca di Otto sia parziale: pur avendo evidenziato l'apertura dell'essere quale

⁵⁹ Martin Heidegger, *Parmenide*, a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano, Adelphi, 1999.

⁶⁰ Cfr. Franco Volpi, *Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana*, a Martin Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 17-25.

⁶¹ La prima annotazione in direzione di questo confronto si trova in Alberto Caracciolo, *Prefazione* a Walter F. Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, a cura di Alberto Caracciolo, Genova, Il melangolo, 1996 (1983¹), pp. 7-20, mentre lo specifico riferimento al *Parmenide* lo troviamo in Gianni Carchia, *Introduzione* a Walter F. Otto, *Il poeta e gli antichi dèi*, Napoli, Guida, 1991, pp. 5-11. In anni più recenti procede nel confronto Andrea Orsucci, *Metafisica e mito: Nietzsche, Heidegger e alcuni aspetti della "scienza delle religioni" tra Wilhelm Mannhardt e Walter F. Otto*, in *Metafisica e antimetafisica*, a cura di Giancarlo Movia, Milano, Vita e Pensiero Università, 2003, pp. 133-164, offrendo un'appendice con le concordanze fra i testi dei due autori (negli originali in tedesco), senza che la questione venga però ulteriormente approfondita.

⁶² Martin Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 222-223.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. Franco Volpi, *Avvertenza*, cit.

manifestazione, non ha però indagato il suo necessario lato complementare, la latenza.

Questo non significa però che Heidegger non concordi con quanto Otto aveva scritto riguardo alle divinità greche, ne accoglie anzi diversi spunti, sviluppandone le implicazioni filosofiche. Muovendo dalla medesima convinzione dell'assoluta singolarità dell'esperienza greca,⁶⁵ per penetrare la quale il primo necessario passo era quello di smarcarsi dai limiti imposti dalle posteriori distorte visioni, per Heidegger imputabili alla latinità filosofica, il loro percorso si incontra nella necessità di procedere nella interpretazione della greicità liberati da ogni tipo di prospettiva antropocentrica. Scrive infatti Heidegger:

Gli uomini dell'età moderna, ovvero, in termini più ampi, le umanità post-greche, sono da lungo tempo talmente ripiegati su se stessi da intendere il guardare esclusivamente come il rivolgeri dell'uomo all'ente rappresentandolo. [...] I Greci esperiscono invece il guardare anzitutto e propriamente come il modo in cui l'uomo, assieme agli altri enti eppure in quanto uomo, *sorge ed è presente nella sua essenza*. Pensando in modo moderno, quindi inadeguato, e tuttavia per noi ovviamente più comprensibile, possiamo dire in breve: lo sguardo, la veduta, *θεά*, non è il guardare inteso come attività e atto del «soggetto», bensì la visione in quanto schiudersi e venire incontro dell'«oggetto». [...] (il guardare, *θεάω*, è «offrire la visione», e precisamente la visione dell'essere in quell'ente che gli stessi guardanti sono. L'uomo si distingue in virtù di un simile guardare, e può distinguersi solamente perché quest'ultimo, cioè quel guardare che mostra l'essere stesso, non è nulla di umano, ma appartiene all'essenza dell'essere stesso inteso come l'apparire nello svelato). Dunque, soltanto se già pensiamo, o se per lo meno cerchiamo di esperire, il fatto che l'«essenza» e l'essere, nella greicità, recano il tratto fondamentale dello svelarsi – quindi se pensiamo *l'ἀλήθεια* – siamo in grado di pensare il *θεάω*, lo sguardo in quanto modalità fondamentale di quell'apparire ed essere essenzialmente presente che si mostra e si offre nel solito. [...] Colui il quale, guardando, così si manifesta è il dio, poiché il fondamento dell'in-solito, ovvero l'essere stesso, ha l'essenza dell'apparire che lo svela. Ma l'in-solito, appare nel solito e in quanto solito. Il guardante appare nella visione e

⁶⁵ Posizione già espressa per esempio nel testo *La dottrina platonica della verità*. La vicenda attorno alla pubblicazione dell'importante saggio (ora in Martin Heidegger, *Segnavia*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 159-192) è un ulteriore momento di contatto tra Heidegger e Walter F. Otto. Nel 1942 infatti il suddetto testo apparve nel secondo numero dell'annuario «Geistige Überlieferung», pubblicazione dell'Istituto «Studia humanitatis» fondato nello stesso anno a Berlino da Ernesto Grassi per promuovere lo studio dell'Umanesimo e del Rinascimento italiano. Tra i curatori dell'annuario, oltre a Grassi e Karl Reinhardt, figurava anche Walter F. Otto. Si veda Franco Volpi, *Nota introduttiva* a Martin Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1995, pp. 11-27.

nell'«aspetto» del solito, cioè dell'ente. Ciò che nel solito «at-tende» (*gegenwartet*) mediante il suo sguardo è l'uomo. È per questo che, all'interno del solito, nell'ambito essenziale del guardare umano, deve raccogliersi la visione del dio e venire eretta la sua effigie. L'uomo medesimo è quell'ente che si distingue per il fatto di venire interpellato dall'essere stesso, cosicché nel mostrarsi dell'uomo, nel suo guardare e nella sua visione, appare l'insolito in quanto tale, il dio.⁶⁶

È veramente singolare come la lettura di questi passi, tenendo alla mente quanto aveva espresso Otto, più che far emergere delle affinità con alcune parti del testo, sembra quasi essere destinata a chiarire nella dimensione della profondità quanto in esse era implicitamente contenuto. Ecco come, pensata antisoggettivisticamente, deve essere compresa l'essenza degli dèi e dell'uomo:

I Greci non hanno plasmato gli dèi in forma di uomo, nè hanno divinizzato l'uomo. L'essenza degli dèi greci tanto poco può essere spiegata in base a un «antropomorfismo», quanto poco l'essenza dell'uomo greco può essere pensata come «teomorfismo». I greci non hanno nè antropomorfizzato gli dèi né divinizzato gli uomini; al contrario hanno esperito dèi e uomini, nella loro diversa essenza e nel loro reciproco rapporto, in base all'essenza dell'essere nel senso dello schiudersi che si svela, cioè del guardare e del mostrare.⁶⁷

Nelle divinità greche deve essere colto l'aspetto dello svelamento dell'essere. Secondo questa prospettiva, che è la medesima di Otto, per Heidegger gli dèi greci manifestano aspetti dell'essere e della natura. È interessante notare come, limitando il rapporto con la divinità al guardare ed al suo mostrarsi, si venga così a delineare una figura di uomo dalla sensibilità religiosa ancora lontana dalla volontà di un soggetto.

Gli dèi dei Greci non sono «personalità» e «persone» che padroneggiano l'essere, ma l'essere stesso che guarda entro l'ente. Tuttavia è proprio perché l'essere, ovunque e in ogni momento, supera infinitamente ogni ente e se ne distingue che là dove, come nel caso dei Greci, l'essenza dell'essere è pervenuta inizialmente nello svelato, gli dèi sono ancora più «superiori», ovvero, in termini cristiani e moderni, più «spirituali» e «immateriali», nonostante gli elementi «umani» che vi si possono individuare. Proprio per il fatto che gli dèi sono δαίμονες – θεάοντες, e che appaiono contemporaneamente nell'apparire di ciò che è abituale e solito, costituisce il loro carattere in-solito talmente puro [...]

⁶⁶ Martin Heidegger, *Parmenide*, cit, pp. 192-194 (corsivo del testo). Sono stati espunti dei passi perché sarebbe risultato eccessivo riportare tutto in maniera estesa. Si consiglia allora qui la lettura di questa parte nella sua interezza.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 202-203.

che risplendono in anticipo in ogni cosa, risplendendo mostrano e mostrando dispongono.⁶⁸

⁶⁸ *Ivi*, p. 204.

VI.

La maschera di Dioniso

Le strade di Walter F. Otto e Martin Heidegger si erano in realtà già incrociate dieci anni prima, all'interno del comitato per le edizioni delle opere di Max Scheler; una circostanza che si ripeterà qualche anno dopo all'Archivio Nietzsche a Weimar, nel cui direttivo Otto era stato eletto nel 1935. Lì Heidegger si sarebbe dovuto occupare principalmente della preparazione di una nuova edizione della *Volontà di potenza*, che lo stesso Otto aveva auspicato come "straordinariamente importante".⁶⁹

Nel fatidico 1933, anno della presa del potere del Nazional Socialismo in Germania, il professore di Francoforte alla soglia dei sessant'anni dà alle stampe *Dionysos. Mythos und Kultus*.⁷⁰ Le circostanze e i luoghi caricano inevitabilmente questa monografia storico-religiosa,⁷¹ che segna a prescindere un'importante tappa nella ricerca sul dionisismo, di una retorica dionisiaco-nietzschiana.⁷² Ma come abbiamo visto Nietzsche è in realtà da sempre un punto

⁶⁹ Cfr. Franco Volpi, *Postfazione* a Martin Heidegger, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 943-973. Si veda nello specifico David Marc Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1991, p. 105, dove viene riportato il seguente passo: "So hat z.B. Walter F. Otto die «ungemein wichtige, aber ebenso schwierige Arbeit» der Demontage der 'Willens zur Macht' angekündigt: «[...] die Niederschriften aus dem Gedankenbereiche des 'Willens zur Macht' zum ernste Male ohne eigenwillige Redaktion genau so vorlegen, wie sie sich in der außerordentlich schwer lesbaren und nun von neuem zu entziffernden Manuskriptheften finden».

⁷⁰ Walter F. Otto, *Dioniso. Mito e culto*, Genova, Il melangolo, 1997 [ed. or. *Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933].

⁷¹ Su questo testo è importante il saggio di Hubert Cancik, *Dioniso 1933. Walter Friedrich Otto, uno storico delle religioni e teologo alla fine della repubblica di Weimar*, in Idem, *Dioniso in Germania. Da Heinrich Heine a Walter F. Otto: una revisione di cent'anni*, Roma, Rari Nantes, 1988, pp. 59-78 [ed. or. Idem, *Dionysos 1933. W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik*, in R. Faber und R. Schlesier (Hrsg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neopaganismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986, pp. 105-123]. Si veda anche Giampiero Moretti, *Dioniso femminile straniero. Il dionisiaco tra Bachofen, Nietzsche e Otto*, «Immediati dintorni», 1991, pp. 43-47, ristampato in Idem, *La segnatura*, cit., pp. 269-282, e Aldo Magris, op. cit., pp. 48-55 e pp. 183 sgg. Manfred Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, introduzione di Sergio Givone, traduzione di Flavio Cuniberto, Torino, Einaudi, 1994, è un testo imprescindibile per indagare sulle funzioni della ripresa della figura mitologica di Dioniso nella cultura moderna.

⁷² A questo proposito è interessante segnalare che nei numeri 3-4 della rivista «Acéphale» del luglio del 1937 George Bataille tradurrà in francese proprio i passi dal *Dionysos* che presentavano maggior forza espressiva nel descrivere la follia dionisiaca. Cfr. Georges Bataille, *La congiura sacra*, con un saggio introduttivo di Roberto Esposito e con un dossier a cura di Marina Galletti, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 61-63.

di riferimento privilegiato per Otto, ben prima che i bisogni ideologici ed estetici si concentrassero su nient'altro che sul "dio venturo". Tenuto ai margini del pantheon "apollineo" de *Gli dèi della Grecia*, Dioniso ora appare quale manifestazione di una paradossale unione degli opposti,⁷³ quasi che la sua rinascita potesse rivelarsi l'unico possibile superamento della crisi di senso provocata da una cultura razionalista, meccanicistica ed evoluzionista.

La prima parte che compone il testo, *Mito e culto* – che non è un sottotitolo a *Dioniso*, ma una trattazione autonoma rispetto al tema – conferma questa tesi: Otto rivolge una critica alla mentalità dell'uomo moderno, che nell'ambito della cultura e delle scienze del tempo si ritrova non più in grado di comprendere il reale contenuto dell'apertura al divino nel senso greco. Scrive infatti che

Nelle nostre concezioni noi siamo ingannati dalla nostra abitudine a osservare le cose in modo frammentario e anatomizzante, cogliamo con l'occhio bisogni e necessità isolate, singoli modi di pensare, singoli desideri e finalità ideali, ma non contempliamo l'insieme; non vediamo, quindi, che quegli elementi sono soltanto le forme parziali di un sistema di vita in se stesso completo. [...] *Al centro di tutte le finalità, di tutto ciò che è davvero significativo, sta l'immagine dell'uomo, la figura in cui egli vuole riconoscere se stesso.* [...] È il divino che originariamente si è manifestato all'uomo, e prima che l'uomo potesse guardare a se stesso il dio è avanzato davanti a lui. La sua immagine precedette la figura umana, e tutto ciò che potesse essere umana espressione e raffigurazione, l'uomo l'ha appreso dall'apparizione del divino. La sublime epifania nella cui contemplazione l'uomo si fece consapevole della propria immagine irradiò da sé quella totalità commossa che noi chiamiamo nel suo complesso "stile di vita".⁷⁴

Ciò che nelle epifanie si fa incontro al genere umano non è un'entità invisibile e impossibile a conoscersi, che solo commuove l'anima straniata dal mondo, ma è

⁷³ Come scrive Giorgio Colli, "Dioniso è il dio della contraddizione, [...] è l'impossibile, l'assurdo che si mostra vero con la sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza [...] e con pienezza sconvolgente in ogni estremo. E alla fine questa contraddizione è qualcosa di ancora più divergente, più insanabile di quella che i Greci hanno sperimentato in se stessi. Nel contemplare Dioniso, l'uomo non riesce più a staccarsi da se stesso, come fa quando vede gli altri dèi: Dioniso è un dio che muore. Nel crearlo l'uomo è stato trascinato a esprimere se stesso, tutto se stesso, e qualcosa ancora al di là da sé. Dioniso non è un uomo: è un animale e assieme un dio, così manifestando i punti terminali delle opposizioni che l'uomo porta in sé." Si vedano le sue pagine 13-23 dell'*Introduzione a Giorgio Colli (a cura di), La sapienza greca, vol I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano, Adelphi, 1990.

⁷⁴ Walter F. Otto, *Dioniso*, cit., pp. 33-34.

il mondo stesso come rappresentazione divina, come pienezza di divine raffigurazioni.⁷⁵

Cosa salva la realtà ridotta a frammento? In questa dispersione è l'apparizione del dio che guida verso un centro unitario la figura umana. Questa esperienza, l'apparizione *reale* della divinità, è quindi il movente del divenire e nessuna sua parziale manifestazione può sostituire questo fondamento. In questo senso la seconda parte del *Dioniso* è strettamente connessa alla prima: al moderno viene contrapposto un culto non finalizzato, rivolto ad una vita immutabile, esaltante la follia e l'improvvisa trasmutazione ed opposizione dei suoi elementi.⁷⁶ A lui spetta il compito di sconfiggere le tendenze dissolutive in vista di una nuova sintesi. L'avvento di Dioniso sembra configurare un'opposizione al presente che, contemporaneamente al mito arcaico, funge anche da rimando al futuro; è tra gli dèi quello che segna l'evento ultimo.

L'improvvisa affermazione del dionisismo nascerebbe insomma da un presentimento della fine: come per Nietzsche la tragedia salva il discorso mitico, ormai insostenibile, dall'impresa disperata di autogiustificarsi,⁷⁷ così lo studio della religione greca, in prospettiva nietzschiana, tenta ugualmente l'impresa di una riabilitazione del mito e del culto, cercando di superare ogni dialettica e rientrando nei *tòpoi* della filosofia romantica della natura e della vita. Questa mentalità si nota fin dai titoli dei vari capitoli, che offrono belle parole arcaicizzanti predilette dai Tedeschi: *patria, rivelazione, destino, oltre a elemento, mito, simbolo, tragedia*; il conoscitore di Nietzsche già dall'indice percepisce i segni della sua presenza: *frastuono e silenzio, mondo incantato, Dioniso e Apollo*.⁷⁸ Alla base di questa struttura sta la "vita del protagonista", Dioniso, la cui doppiezza è simboleggiata in maniera particolarmente efficace dalla maschera:

La maschera è incontro e soltanto incontro, essa non ha altro che frontalità, non ha nulla dietro di sé, [...] non ha quindi un'esistenza completa, ma è simbolo e manifestazione di ciò che è e allo stesso tempo non è: immediata presenza, in uno con l'assoluta assenza. Così la maschera dice che l'apparizione di Dioniso [...] è collegata con l'infinito enigma della duplicità e della contraddizione. [...] Ci scuote con una vicinanza che è al tempo stesso un ritirarsi: i misteri ultimi dell'essere e del non-essere fissano l'uomo con occhi smisurati.⁷⁹

Attraverso l'assunzione esplicita del carattere contraddittorio del dio, l'autore

⁷⁵ Ivi, pp. 37-38.

⁷⁶ Cfr. Hubert Cancik, *Dioniso*, cit., p. 64.

⁷⁷ Cfr. Manfred Frank, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁸ Cfr. Hubert Cancik, *Dioniso*, cit., pp. 62-63.

⁷⁹ Walter F. Otto, *Dioniso*, cit., pp. 96-97.

riesce a trovare una dimensione ontologica come è quella dell'*essere* e del *divenire*, che può avere tutta una gamma di variazioni in cui la conciliazione dei due poli estremi – espressione del movimento del mondo intero – oscilla continuamente, provocando fascino e turbamento, estasi e pazzia, vita o morte. Il simbolo della maschera è efficace nell'ulteriore articolazione della contraddittorietà di ciò che è presente, ma poi scompare, o meglio, di ciò che è presente ed allo stesso tempo assente, presente nel modo della sua assenza.⁸⁰

Così Dioniso ci si presenta in modo duplice: come colui che *scompare* e come colui che *ritorna*, come il morente e il nuovamente nato. [...] Ambedue proclamano il dio dal volto duplice, lo spirito della presenza e dell'assenza, del momento attuale e del passato, che ha nella maschera il suo simbolo affascinante. Con lui vengono alla luce gli arcani simboli della vita e della morte, assorbiti nell'unità dell'essere, dell'atto creatore sfiorato dalla demenza, adombrato dalla morte. Perciò il dio, con tutte le forze e le voluttà della più intatta vita reca con sé tutto il suo fato.⁸¹

La "follia" è il secondo grande aspetto della doppiezza dionisiaca perché arriva a quelle radici profonde dell'essere in cui gli estremi contrapposti di vita e di morte si congiungono e si confondono.

Quel lato oscuro che improvvisamente ci presentano tutte le figure dionisiache dimostra che non provengono dal meccanismo superficiale dell'essere, ma scaturiscono dai suoi recessi profondi: Dioniso stesso, che esalta la vita fino al culmine dell'estasi, è un dio sofferente: le estasi che dona scaturiscono dalla più intima commozione della vita, ma dove codeste profondità vengono scosse, là, accanto all'estasi e al sorgere di nuove vite, affiora anche l'orrore e la distruzione.⁸²

Come abbiamo visto Otto pone il "mito" come tramite tra l'umano e il divino. La religiosità greca appare come l'esperienza esistenziale dell'alterità tra uomo e dio, non risolta ma verificata dall'esperienza epifanica del divino; gli dèi esauriscono nella loro esistenza la totalità e il senso dell'intera sfera dell'essere. Se il mito è ciò che l'uomo percepisce del volto del dio e il culto è l'adeguarsi dell'uomo alla differenza che lo separa dal dio, ogni azione culturale resta un atto di contemplazione negativa, e cioè di contemplazione dell'essere gli dèi non interamente contemplabili. Ogni mito rivela qualcosa del volto del dio, e al tempo stesso rimanda all'esperienza dell'inabilità del vedere umana;

⁸⁰ Cfr. Aldo N. Terrin, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze delle religioni a confronto*, Padova, Edizioni Messagero, 1983, pp. 260-265.

⁸¹ Walter F. Otto, *Dioniso*, cit., p. 210.

⁸² *Ivi*, p. 189.

l'uomo per il tramite del mito, impara a vedere, ma non potrà mai vedere che alcuni aspetti del volto del divino, non *il* volto divino.⁸³

⁸³ Cfr. Furio Jesi, *Mito*, Milano, Mondadori, 1989, pp. 77-78.

II

MITOLOGEMI DELL'ESISTENZA

KÁROLY KERÉNYI

Di Prometeo trattano quattro leggende:

Secondo la prima egli fu inchiodato al Caucaso, perché aveva tradito gli dèi a vantaggio degli uomini, e gli dèi mandavano aquile a divorargli il fegato sempre ricrescente.

La seconda vuole che Prometeo, per il dolore procuratogli dai colpi di becco, si sia addossato sempre più alla roccia fino a diventare con essa una cosa sola.

La terza asserisce che nei millenni il suo tradimento fu dimenticato; tutti dimenticarono: gli dèi, le aquile, egli stesso.

Secondo la quarta ci si stancò di lui che non aveva più motivo di essere. Gli dèi si stancarono, la ferita – stanca – si chiuse.

Rimase l'inspiegabile montagna rocciosa. La leggenda tenta di spiegare l'inspiegabile. Siccome proviene da un fondo di verità, deve terminare nell'inspiegabile.

Franz Kafka¹

Un problema si deve risolvere e, una volta risolto, scompare. Il mistero invece deve essere sperimentato, venerato; deve entrare a far parte della nostra vita. Un mistero che possa essere chiarito, risolto con una spiegazione, non è mai stato tale. Il mistero autentico resiste alla "spiegazione": non tanto perché si sottragga all'esame ricorrendo allo stratagemma di una doppia verità, quanto perché non può, per sua natura, venir spiegato, sciolto razionalmente. E tuttavia è inserito in quella stessa realtà cui appartiene ciò che è suscettibile di spiegazione, e si offre agli sforzi ermeneutici ponendosi in un rapporto di assoluta correttezza. Il mistero esige una spiegazione: ma questa avrà solo il compito di indicare, appunto, ove risiede il vero enigma.

Romano Guardini²

¹ Franz Kafka, *Prometeo* [1918], in *Idem, Tutti i racconti*, a cura di Ervino Pocar, Milano, Mondadori, 1976, p. 319.

² Romano Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins: eine Interpretation der Duineser Elegien*, 1941, p. 26, citato in Károly Kerényi, *Nel labirinto*, a cura di Corrado Bologna, Torino, Bollati Boringhieri, 1983, p. 31.

I.

"Profondità" del mito

L'interesse per il mito è stata sempre una costante dell'ambito estetico, perché solo con il mito si ha avuto la palpabile impressione di avvicinarsi alla totalità vitale dell'uomo, collocata in un passato in cui sembravano affondare le radici della stessa condizione storica. Come infatti i contenuti del mito sono stati l'imprescindibile riserva di senso da cui attingere per creare opere artistiche che li hanno affrancati dallo specifico vincolo religioso, consegnandoli all'enigmatica verità delle forme, ugualmente hanno posto dinanzi allo sguardo un nucleo di significati irrisolti. Questa peculiare ed evocativa ambivalenza, continuamente oscillante tra chiarezza e oscurità, civiltà e barbarie, reazione e progresso, riassume a sua volta la duplice possibilità di giudizio sugli stessi. L'appello ad un confronto con questi concetti, che ci viene rivolto dalle letterature delle epoche passate come da quelle moderne, mette infatti alla prova il pensiero nelle sue stesse istanze, scoprendo un punto centrale ed attuale del nostro tempo, ancora diviso tra un clima di sospetto, dato da un convinto superamento illuministico di una ormai adulta razionalità, e una romantica nostalgia per un lato irrazionale, nutrita di reazionario anti-modernismo.¹

Nel Novecento il mito è tornato a far discutere proprio a fronte di questa alternativa, nel tentativo di spiegare la ripresa dei concetti mitico-religiosi che dalla letteratura e dalla filosofia si sono estesi fino a coinvolgere la vita sociale; si pensi in particolare alle ben note correnti irrazionalistiche che, inneggiando alla regressione al mito e all'arcaico, hanno ideologicamente strumentalizzato il mito nella direzione del consenso politico.² Questa riscoperta della dimensione mitica sembrava fare tutt'uno con la denuncia di una razionalità abbandonata a se stessa che, traendo dalle proprie profondità il mito, cercava di sopperire alla perdita della propria legittimazione. D'altronde nell'epoca del disincanto non si potrà più mirare a stabilire un contatto con la trascendenza e ci si dovrà

¹ Al bivio tra queste prospettive si collocano gli autori tedeschi della cosiddetta *Mythos-Debatte*, come per esempio Manfred Frank, Odo Marquard e Hans Blumenberg, che, partendo dalle tesi di Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997 [ed. or. *Dialektik der Aufklärung*, 1947] in rapporto all'errore mitico che connota la stessa razionalità strumentale moderna, o in relazione alla cosiddetta mitologia della ragione conseguente alla democratizzazione dei saperi, avanzano l'ipotesi di un pensiero che sia insieme mitico e razionale. Una discussione su questi temi si trova nel numero monografico di «Aut aut», 243-244, 1991, intitolato «Il mito in questione».

² Alcune interessanti ipotesi sugli aspetti filosofici ed estetici del mito nazionalsocialista si possono leggere nel breve saggio di Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy, *Il mito nazi*, a cura di Carlo Angelino, Genova, Il melangolo, 1992.

accontentare della possibilità di esperire il mito come volontà di vita e volontà di potenza.³

Questo decadente utilizzo del mito, che aveva a che fare con quella stanchezza della ragione che Freud analizzava ne *Il disagio della civiltà*,⁴ trova fra gli anni '20 e '30 in Thomas Mann (1875-1955) un'autorevole voce pronta a denunciarne l'insito pericolo. Questi infatti, contrariamente a tante tendenze del tempo, intuì quanto una certa lettura distorta del romanticismo contenesse il facile rischio di un uso antiumanistico del mito, valorizzandone il lato ctonio, di sangue e suolo, di passato e morte.⁵ Ponendosi come strenuo difensore di un umanesimo in cui lo studio del mito e della religione, poggiando prima di tutto sulla forza di una ragione morale, collocasse l'uomo al centro dell'indagine, Mann cercava una strada per per oltrepassare i rischi di questo ritorno al passato, consapevole altresì della necessità di mantenere il lato notturno della ragione, fonte creativa dello spirito.

Il primo romanzo della grande tetralogia mitologica *Joseph und seine Brüder*, evidenziando il particolare nesso tra l'opera e tendenze del tempo, rivela una significativa ricerca di un nuovo accesso al mito. Emblematico in questo senso è il celebre *Prologo*.

Profondo è il pozzo del passato. O non dovremmo dirlo imperscrutabile?

Imperscrutabile anche, e forse allora più che mai, quando si discute e ci si interroga sul passato dell'uomo, e di lui solo: di questo essere enigmatico che racchiude in sé la nostra esistenza per natura orientata al piacere ma oltre natura misera e dolorosa, e il cui mistero, come è comprensibile, forma l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande, dà fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema. Perché appunto in questo caso avviene che quanto più si scavi nel sotterraneo mondo del passato, quanto più profondamente si penetri e cerchi, tanto più i primordi dell'umano, della sua storia, della sua civiltà si rivelano del tutto insondabili e, pur facendo discendere a lontananze temporali favolose lo scandaglio, via via e sempre più recedono verso abissi senza fondo.⁶

³ Parafrasando alcuni luoghi in Manfred Frank, *op.cit.*

⁴ Si veda Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971. Questa edizione comprende, oltre al citato saggio del 1929 anche il classico testo di psicologia della religione del 1927 *L'avvenire di un'illusione*.

⁵ Cfr. Margherita Cottone, *Thomas Mann: mito, psicologia, umanesimo*, in *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, a cura di Michele Cometa, Pordenone, Studio Tesi, 1989, pp. 269-313. Rimando a questo accurato ed importante contributo per l'approfondimento dei temi che qui per ovvie ragioni dovrò tralasciare.

⁶ Thomas Mann, *Le storie di Giacobbe* [ed. or. *Die Geschichten Jaakobs*, 1933], in *Idem, Giuseppe e i suoi fratelli*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabrizio Cambi, traduzione di Bruno Arzeni, tomo I, Milano, Mondadori, 2006, p. 5.

Per Mann il viaggio verso le profondità mitiche dell'uomo è sì un ritorno al passato, ma con la prospettiva di consegnarlo, purificato dall'errore irrazionale, al futuro. Gli anni della stesura del romanzo appartengono infatti al periodo in cui Mann comincia ad interrogarsi in maniera teorica intorno al problema del mito, cercando di dimostrare come nella storia alcuni ritorni al passato si siano rivelati in realtà i necessari presupposti per uno sviluppo.⁷ Credendo pienamente nel superamento del culto del sentimento romantico annunciato nell'*Aurora* di Nietzsche, Thomas Mann fa sua la lezione della "reazione come progresso",⁸ trovando in Freud il più alto esempio contemporaneo che sia riuscito a spogliare il romanticismo dalla veste mistica per farlo diventare scienza, a mostrare come l'interesse per lo slancio vitale e per l'emotività non degenerino necessariamente nell'esaltazione dell'oggetto a spese della sfera intellettuale, ma che anzi procedano nella direzione di una maggior consapevolezza.⁹ Ciò che permetterebbe allora di rendere l'aspetto mitico, o metafisico, razionalmente giustificabile è la psicologia, grazie alla quale il mito penetra nella coscienza, accordando alla realtà la possibilità di essere vissuta come un eterno presente.¹⁰ Infatti troviamo scritto in un altro passaggio del romanzo che

L'esperienza non consistette tanto nel veder ripetersi qualche cosa che apparteneva al passato, quanto nel fatto che quel passato diveniva vivo e presente. Ma poteva divenire presente perché le circostanze che l'avevano originato erano in ogni tempo presenti. [...] In ogni tempo: questa è la parola del mistero. Il mistero non conosce tempo, ma la forma di ciò che non ha tempo è il Qui e Ora.¹¹

Qualche anno dopo, nella conferenza del 1936 *Freud e l'avvenire*,¹² Thomas Mann torna ad occuparsi sistematicamente del padre della psicoanalisi, ricercando nello studio del suo pensiero un ausilio per una teorizzazione del mito in vista di una conciliazione tra l'inconscio e la ragione. Riconoscendo curiosamente a Schopenhauer, "malinconico orchestratore di una filosofia dell'istinto",¹³ il ruolo di anticipatore della psicologia del profondo, avendo egli

⁷ Si veda ad esempio Thomas Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* [ed. or. *Die Stellung Freuds in der modernen Geistgeschichte*, 1929] in Idem, *Nobiltà dello Spirito e altri saggi*, a cura di Andrea Landolfi con un saggio di Claudio Magris, Milano, Mondadori, 1997, pp. 1349-1375.

⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 1349-1353.

⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 1370 sgg.

¹⁰ Cfr. Margherita Cottone, *op.cit.*, pp. 283-284.

¹¹ Thomas Mann, *Le storie*, cit., p. 30.

¹² Idem, *Freud e l'avvenire* [ed. or. *Freud und die Zukunft*, 1936], in Idem, *Nobiltà dello Spirito*, cit. pp. 1378-1404.

¹³ *Ivi*, p. 1380.

insegnato il primato dell'istinto sulla ragione e riconosciuta la *volontà* come fondamento e sostanza del mondo e dell'uomo,¹⁴ Mann unisce i due pensatori nel medesimo ruolo emancipativo dall'illusione di una concezione del mondo dei fenomeni come realtà puramente accidentali. Il rovesciamento di prospettiva in vista di una nuova antropologia sta nel ricondurre tutto – e quindi anche l'irrazionale e il mitico – ad un'opera dell'anima, smascherando e riconoscendo ogni *accadere* come un *fare*.¹⁵ Nel *Giuseppe* infatti l'umanizzazione del mito è la calata del dio nell'umano, così che la sua vicenda sulla terra divenga l'itinerario iniziatico dell'uomo verso se stesso, dunque la storia dell'anima umana. Umanizzazione del mito significava da un lato uso pedagogico del mito, quale strumento fondante il romanzo dell'anima ma anche rinuncia polemica al mito quale valore extraumano.¹⁶ Mann lettore di Freud riconosce nella dinamica dell'inconscio, il lato primitivo ed irrazionale denominato Es, la *volontà* schopenhaueriana, mentre vede l'Io, la parte in rapporto al mondo esterno che attinge consiglio dall'esperienza, come *intelletto*.¹⁷ Concludere che il datore della realtà sia nell'uomo stesso, così come sostenere che l'esigenza umana è ad un tempo congiunta a quella divina, porta inevitabilmente ad un nuovo sguardo sul ruolo del mito e della sua specifica funzione di *esemplarità*. Il mito è una finzione, in senso forte, nell'attivo significato di plasmare: è dunque un costruire fittizie realtà archetipe, il cui ruolo consiste nel proporre, se non nell'imporre, modelli e tipi, nella cui imitazione un individuo può cogliere se stesso e identificarsi. Da ciò deriva conseguentemente la considerazione che il problema del mito non sia scindibile da quello dell'arte, non solo perché il mito sarebbe una sorta di creazione collettiva, ma soprattutto perché il mito, che l'opera d'arte esibisce, è lo strumento mimetico per eccellenza.¹⁸ Thomas Mann è consapevole del fondamentale ruolo identificativo del mito, nella psicoanalisi come in ogni genere di attività poetica, per le quali il ritorno ha il valore di un ravvicinamento imitativo alla vita.

Nell'espressione «psicologia del profondo» la parola «profondo» ha un significato anche temporale: i fondamenti primordiali dell'anima umana sono anche *età primordiale*, quel pozzo profondo dei tempi in cui il mito è di casa e costituisce le norme e le forme prime della vita. Mito è infatti fondazione di vita; è lo schema senza tempo, la formula religiosa in cui la vita, dopo aver attinto dall'incoscio i tratti del mito e averli riprodotti, confluisce.¹⁹

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 1384.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 1389.

¹⁶ Si vedano nello specifico le pagine 263-267 di Furio Jesi, *Thomas Mann, «Giuseppe e suoi fratelli»*, in *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 253-271.

¹⁷ Cfr. Thomas Mann, *Freud*, cit., pp. 1385-1389.

¹⁸ Cfr. Philippe Lacoue-Labarthe – Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 34-36.

¹⁹ Thomas Mann, *Freud*, cit., pp. 1394-1395.

Il mito, tornando alla luce e diventando presente, rivela allora all'uomo la certezza che vi sia una reale possibilità di conoscenza e controllo della propria natura.

Ma se l'aspetto mitico divenisse soggettivo, se, passando nell'Io che agisce, si svegliasse, così che questi divenisse, con senso lieto o fosco di orgoglio, coscienza del proprio «ritorno», del proprio carattere tipico? [...] Solo in questo caso si potrebbe parlare di «mito vissuto».²⁰

Questa coscienza apparteneva agli antichi. Infatti

Il loro Io era, per così dire, aperto verso il passato, e di lì traeva, per ripeterle nel presente, molte forme, che così, attraverso lui, tornavano a nuova vita. Il filosofo spagnolo Ortega y Gasset esprime questo concetto dicendo che l'uomo antico, prima di fare qualcosa, indietreggiava di un passo, come il torero che prende lo slancio per il colpo mortale. Nel passato egli cercava un esempio in cui calarsi come un palombaro nel suo scafandro per poi, così deformato e allo stesso tempo protetto, immergersi nel problema del presente.²¹

L'uomo moderno invece, suggerisce Thomas Mann, per salvaguardare l'imprescindibile valore del mito, occorre che si rifaccia alla lezione di tre grandi "maestri di morale", Schopenhauer, Nietzsche e Freud i quali, osando oltrepassare le certezze convenzionali, hanno tentato di conciliare la luce del moderno razionalismo con la notte dell'anima e del mito, svelando al fondo della natura umana le tenebrose sfere della volontà, del dionisiaco e dell'inconscio, inaugurando così un nuovo tipo di umanesimo.

²⁰ *Ivi*, pp. 1395-1396.

²¹ *Ivi*, p. 1397.

II.

Imitazione e mitologia

La rara capacità immedesimativa di cui Thomas Mann aveva fatto sfoggio nei suoi romanzi del ciclo di *Giuseppe*, riuscendo a cogliere i più intimi aspetti della mentalità mitica, – le analogie simboliche, le metafore di morte e rinascita, il fondamentale meccanismo della ripetizione – catturarono ben presto l'attenzione di un giovane filologo e mitologo ungherese, Károly Kerényi (1897-1973).²² A differenza del mondo accademico delle scienze dell'antichità da cui proveniva, che sembrava aver scelto come proprio destino l'impersonalità erudita, Kerényi al contrario era persuaso che la mitologia non rappresentasse soltanto un oggetto di studio, ma che potesse al tempo stesso porsi come attivo progetto per il presente. Lo studio filologico dei testi doveva essere in primo luogo la modalità più vera per riportare alla vita l'autentico spirito dell'antichità che questi veicolavano.²³ Non a caso questa sua visione si accompagnava ad uno spiccato interesse per il romanzo, sia antico che a lui contemporaneo, testimoniando una più profonda volontà di comprendere la natura stessa della mitologia, creazione figurativo-narrativa per eccellenza. Forse per l'impellente desiderio di penetrare ancor più a fondo nel segreto della capacità creativa

²² Per un'accurata biografia dell'autore si veda il lungo studio monografico di Aldo Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975 che, sebbene risalga a quasi quarant'anni fa, rimane tuttora l'unico testo esaustivo disponibile in italiano. Sono inoltre importanti i saggi dedicati a Kerényi che formano i primi tre capitoli di Furio Jesi, *Materiali mitologici*, cit., già precedentemente pubblicati in riviste. I titoli dei saggi, ora sottotitoli dei capitoli sono *I «pensieri segreti» del mitologo*, pp. 3-53; *L'esperienza dell'isola*, pp. 54-66; *Il «mito dell'uomo»*, pp. 67-80. Completa il quadro dei contributi di Furio Jesi la sua *Introduzione* a Károly Kerényi, *Miti e misteri*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 (1979¹), pp. 7-17. Significativi anche alcuni contributi contenuti nel volume *Károly Kerényi: Incontro col divino*, a cura di Luciano Arcella, Roma, Settimo Sigillo, 1999, che raccoglie le relazioni svolte nell'ambito dell'omonimo convegno internazionale.

Una precisazione: il nome di Kerényi era Károly, ma lui stesso usava tradurlo secondo la lingua in cui scriveva; per questo motivo talvolta le traduzioni oscillano tra il nome proprio in ungherese, il tedesco Karl e l'italiano Carlo.

²³ Come scrive James Hillman, "il valore della filologia non va [...] giudicato soltanto per il contributo che dà all'intelletto ma anche per il contributo che dà all'immaginazione. [...] Per loro (*scil.* dei filologi) tramite sembra aver fatto irruzione nel nostro tempo qualcos'altro, una sorta di intuizione, di domanda essenziale sulla natura delle profondità dell'uomo. [...] Reintrodussero nella coscienza occidentale quello che ne era stato escluso dopo il Rinascimento: l'immaginale e il suo potere nella vita. [...] Paradossalmente, essi utilizzarono i metodi più avanzati della ragione per stabilire la realtà dell'irrazionale – o di quello che doveva essere chiamato l'irrazionale a causa della ristretta definizione di ragione determinata dal positivismo, dal meccanicismo e dall'utilitarismo del secolo." James Hillman, *Saggio su Pan*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 30-32.

umana, con un ardore non privo di una certa dose di presunzione, nel 1934 inviava un suo scritto a Mann il quale, avendolo trovato di suo interesse, diede inizio a un fecondo scambio epistolare con il giovane professore.²⁴

Per lo studioso di mitologia la testimonianza dei poeti²⁵ è fondamentale nella misura in cui precorre i tempi, mostrando intuivamente una nuova visione dell'uomo. Vedendo riuscire al romanziere proprio quello che il filologo a stento faticava a introdurre nella propria disciplina, ossia l'annullamento della distanza con l'antico, Kerényi salutava l'allusivo romanzo manniano come "il ritorno dello spirito europeo alle supreme mitiche realtà".²⁶ L'entusiastico elogio mascherava in realtà la ricerca della conferma sull'origine stessa del romanzo, che nei suoi più alti esempi imporrebbe contro ogni arbitrarietà dell'autore la sua innata natura mitica. La mitologia è la storia più profonda da cui attingere e Kerényi legge il ricorso al mito da parte dello scrittore come l'inevitabile necessità, nella modernità come nell'antichità, di vedere e creare figure²⁷ mitologiche nelle quali l'uomo possa in ogni tempo riconoscersi.

A scanso di equivoci, Thomas Mann lo mette cautamente in guardia contro i rischi che i nostalgici rimpianti della perduta accessibilità al mito potrebbero comportare. Scriveva infatti in una delle sue prime lettere:

²⁴ La corrispondenza, tenuta dal 1934 fino al 1955, è stata pubblicata col titolo Thomas Mann – Carlo Kerényi, *Dialogo*, traduzione di Ervino Pocar, Milano, Il Saggiatore, 1973. La presente edizione contiene in un unico volume i due carteggi pubblicati precedentemente come due volumi dai titoli ben più eloquenti: *Romanzo e Mitologia* [ed. or. *Romandichtung und Mythologie*, 1945] e *Felicità difficile* [ed. or. *Humanismus – schweres Glück*, 1960]. Per comodità si citerà da questa edizione, riferendo autore e data delle singole missive. Ripercorre le tappe della corrispondenza Lia Secci, *L'entelechia mitica di Thomas Mann nel carteggio con Károly Kerényi*, «Poesia e Critica», 1965, pp. 220-253, poi in appendice a Eadem, *Il mito greco nel teatro tedesco espressionista*, Roma, Bulzoni, 1969, pp. 289-313.

²⁵ Il tedesco *Dichter*, che viene tradotto col termine "poeta", designa in realtà in modo più generico l'artista della parola, non facendo distinzione tra prosatori e poeti veri e propri.

²⁶ Cfr. *Dialogo*, cit., p. 23 (Kerényi a Mann, 1934).

²⁷ Secondo la scelta del traduttore Angelo Brelich "figura" traduce il tedesco *Gestalt*, differenziando – e in una certa misura annullando – la continuità con il termine nell'accezione usata da uno dei maestri di Kerényi, Walter F. Otto, che abbiamo in precedenza affrontato sottolineando proprio l'importanza della sua idea di *Gestalt* in quanto "forma". Si tenga conto di questa precisazione nelle pagine a seguire, riconoscendo comunque la pregnanza della scelta del Brelich, che in questo modo aiuta il lettore italiano a compiere un passo di maggiore comprensione della *personalizzazione* delle figure divine, com'era proprio nell'intenzione di Kerényi.

Merita in questa sede fare una breve nota su Angelo Brelich (1913-1977). Allievo di Kerényi, terminati gli studi divenne assistente alla cattedra di storia delle religioni all'Università di Roma, allora occupata da Raffaele Pettazzoni, al quale poi succedette. Inizialmente suggestionato dalla figura di Kerényi – fase testimoniata dai suoi primi lavori e dalla traduzioni delle opere del maestro per le edizioni Einaudi – se ne distacca poi progressivamente, passando ad un'originale impostazione in cui si avvertono le istanze storiciste proprie del metodo pettazzoniano del comparativismo storico.

confido nella Sua comprensione se Le dico che alla moda «irrazionale» si accompagna spesso la smania di sacrificare, di buttare maliziosamente a mare conquiste e principi che non solo rendono europeo l'Europeo, ma persino uomo l'uomo. [...] Io sono un partigiano dell'equilibrio. Mi appoggio istintivamente a sinistra quando la barca minaccia di ribaltare a destra e viceversa.²⁸

Ricordiamo che, come scrive lo stesso Mann, il suo interesse riguardo al mito era nato piuttosto tardi e con un intento molto più razionalistico di quanto potesse dare ad intendere attraverso i suoi romanzi.

Quale narratore io sono giunto al mito, però, con immenso scandalo dei pseudobarbari e dei primitivi, umanizzandolo, tentando una fusione col senso umano che a me pare più feconda per l'avvenire della fanatica lotta super-attuale contro lo spirito, in cui si cerca di adulare il presente calpestando con gran zelo la ragione e la civiltà.²⁹

Nello stesso anno in cui iniziava il fecondo scambio epistolare con Mann, che avrebbe segnato una determinante influenza nel suo pensiero in una direzione esistenziale e psicologica, Kerényi teneva a Francoforte il discoroso celebrativo per il sessantesimo compleanno di Walter F. Otto. Dopo averlo infatti incontrato qualche anno prima in Grecia, patria spirituale di entrambi, Kerényi sviluppò un forte legame con l'ammirato maestro, tanto che questi lo introdusse alla scuola di Frobenius. Influenzato dalla morfologia culturale di quest'ultimo, Kerényi coglieva l'alternativa nei confronti della filologia in vista di un maggiore confronto con la realtà dell'esistenza antica, alla ricerca della forma, dello *stile* esistenziale.³⁰ In un certo senso Kerényi si situa al crocevia dei più importanti orientamenti della grande tradizione mitteleuropea, mostrando nei suoi testi il riverbero della complementarietà delle varie posizioni.³¹ Non è certo casuale che in questo periodo vedano la luce i saggi che confluiranno in

²⁸ *Dialogo*, cit., p. 26 (Mann a Kerényi, 1934).

²⁹ Thomas Mann, *Una traversata con Don Chisciotte*, [ed. or. *Meerfahrt mit «Don Quijote»*, 1934] in Idem, *Nobiltà dello Spirito*, cit., pp. 788-840. La citazione alle pp. 826-827.

³⁰ Cfr. Aldo Magris, *op. cit.*, pp. 63-69. Si veda anche Luciano Arcella, *Le "ragioni" di Francoforte*, in *Károly Kerényi: Incontro col divino*, cit., pp. 141-157.

³¹ Non casualmente il nome di Kerényi è collocato da Giorgio Agamben tra i nomi dei protagonisti di quella "scienza senza nome" di cui si dovrà occupare una futura "antropologia della cultura occidentale." Solo questa scienza potrebbe infatti permettere all'uomo occidentale, uscito dai limiti del proprio etnocentrismo, di rivolgere su di sé la conoscenza liberatrice di una "diagnosi dell'umano" che potrebbe guarirlo dalla sua tragica schizofrenia. Si veda Giorgio Agamben, *Aby Warburg e la scienza senza nome*, «Prospettive Settanta», luglio-settembre 1975, pp. 70-85.

Religione Antica,³² la prima opera significativa di Kerényi, che segna al contempo il suo definitivo passaggio alla Storia delle Religioni. Nel volume Kerényi si immerge infatti nell'interpretazione della religiosità greca, cercando di comunicare i contenuti vitali dell'esistenza. È evidente l'eco della lezione di Otto, in particolare in uno dei saggi centrali del libro, nel quale scrive:

L'uomo antico che va incontro alla divinità si trova di fronte a un mondo di dèi. Questo non è un altro mondo, bensì quello stesso in cui egli vive e che gli mostra, nelle figure divine, il proprio aspetto mitologico. Il senso di realtà potrebbe accompagnare anche le figure di un mondo divino frutto della proiezione dell'uomo e privo di un fondamento esterno all'uomo stesso; ma la certezza che determinate figure riappariranno in determinati momenti si nutre sempre della percezione dei movimenti cosmici. La religione antica non riposa sulla fede nella verità dei racconti mitologici con tutte le loro contraddittorie variazioni (la questione della verità non ha alcuna rilevanza), ma principalmente sulla certezza che il cosmo quale fondamento e sfondo coerente – completo e durevole – di quel che nella mitologia mostra il suo volto umano, *esiste*.³³

La ricerca del fondamento della religiosità greca è nuovamente circoscritta ad un particolare rapporto dell'uomo con il mondo, grazie al quale è possibile scorgere il proprio volto. Volto umano che deve essere cercato nella mitologia, in quanto testimonianza di una modalità di esistenza più prossima alla realtà.

La religione antica in quanto fenomeno storico è spiritualmente così vicina a noi occidentali che possiamo comprenderne immediatamente la struttura: essa non è una religione che si volge all'aldilà; i suoi dèi sono gli dèi di questo mondo *e dell'esistenza umana*. Essi sono trascendenti solo in quanto la nostra esistenza non li contiene; sono essi, piuttosto, a contenerla.³⁴

È senza dubbio interessante questo capovolgimento di prospettiva attraverso il quale la vicinanza al divino viene vista come la necessità di un modello per la

³² Karl Kerényi, *Religione Antica*, Milano, Adelphi, 2001 [ed. or. *Antike Religion*, 1971]. Rispetto alla precedente *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna, Zanichelli, 1940, che è il primo libro di Kerényi tradotto in Italia, questa edizione presenta delle significative aggiunte: si vedano le *Fonti* alle pp. 277-279 per risalire all'edizioni originali dei singoli saggi che compongono il volume. Spesso i testi di Kerényi raggruppano saggi pubblicati in circostanze diverse e rimaneggiati in vista di una raccolta in volume; non sempre quindi è presente un elemento comune che li unisca. In questa sede sarà allora utile segnalare il titolo e la data di ogni singolo saggio.

³³ *Ivi*, p. 45. *L'essenza della festa* [ed. or. *Vom Wesen des Festes*, 1938], pp. 45-68. Questo saggio è apparso nel primo volume della rivista *Paideuma* fondata da Frobenius.

³⁴ *Ivi*, p. 47.

stessa esistenza umana. Questo risulta ancor più evidente in un passaggio seguente nel quale, parlando della festa, chiarisce la necessità del mitologema.³⁵

Da qualcosa di presente è sorto qualcosa di ancor più presente, da una realtà una realtà superiore. Essa si rende *più* presente all'uomo per un motivo che non è diverso da quello visibilmente rappresentato: *nel mitologema la realtà cosmica è stata imitata in sostanza umana*. L'uomo è ciò che all'uomo è più vicino. [...] Ma chi si lascia conquistare da questa costrizione si trova all'improvviso in mezzo al libero gioco degli dèi e partecipandovi diviene egli stesso divino; si innalza a quel piano del sapere e del creare a cui l'uomo sempre fu elevato da un'idea potente e persuasiva.³⁶

Il particolare rapporto imitativo che si instaura tra l'uomo e la realtà è la caratteristica peculiare della mitologia. Kerényi al termine *mito* – il cui mutevole significato si definisce per opposizione ad altro – preferisce quello di *mitologia*, proprio per sottolinearne l'implicita idea creatrice contenutavi. Platone infatti, avvicinando l'attività mitologica a quella poetica, la libera dalla delimitazione filosofica, consegnandola alla sfera dell'arte. Distinguendo però μυθολογία daποίησις, la creazione dal nulla che sfocia nell'opera, la vincola analogicamente alla necessità del presupposto materiale.³⁷

Mitologia in quanto arte e mitologia in quanto materia sono entrambe, e nella stessa misura, aspetti di un unico fenomeno, quasi come l'arte del compositore e la *sua* materia, il mondo dei suoni. Un aspetto mostra l'artista quale plasmatore, l'altro il mondo sonoro nel suo plasmarsi.³⁸

Come per la musica sono quindi possibili innumerevoli variazioni sul medesimo tema. Questa materia è infatti vitale, suscettibile di movimento.

Per cominciare: la mitologia è, per coloro che pensano in essa e attraverso essa si esprimono, forma di vita e di azione allo stesso tempo. Fra pensiero e vita non si spalanca qui alcun vuoto. Nell'accadere mitico non esistono leggi morali così severe da non poter essere osservate nell'agire storico, né capaci di causare

³⁵ Per comprendere meglio i passaggi successivi è meglio chiarire subito con che accezione Kerényi intenda ed adoperi il termine "*mitologema*", riportando qui la sua stessa definizione: "Esiste un materiale particolare che determina l'arte della mitologia: un'antica massa di materiale tramandata in racconti ben conosciuti che tuttavia non escludono ogni ulteriore modellamento, – "*mitologema*" è per essa il migliore termine greco, – racconti intorno a dèi, esseri divini, lotte di eroi, discese agli inferi. La mitologia è il *movimento* di questa materia; qualcosa di solido e tuttavia mobile, materiale e tuttavia non statico, bensì suscettibile di trasformazioni." (Per la collocazione del brano si veda *infra*, nota 46.)

³⁶ *Ivi*, p. 59. Corsivo mio.

³⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 19-21. *Che cos'è mitologia?* [ed. or. *Was ist Mythologie?*, 1939], pp. 17-35.

³⁸ *Ibidem*.

possibili disarmonie fra ciò che si dice e ciò che si fa. A una lingua per citazioni corrisponde una «vita nel mito», come è stata giustamente chiamata una simile vita per citazioni. L'Io antico e la sua autocoscienza sarebbero stati, per così dire, aperti verso il passato e avrebbero accolto molto di ciò che fu, per poi ripeterlo nel presente e farlo tornare «a nuova vita».³⁹

Questo passo, come le righe che seguono, sono ripresi dal già citato saggio di Thomas Mann, *Freud e l'avvenire*,⁴⁰ testimoniando quanto Kerényi avesse accolto dal pensiero dello scrittore. Il problema che interrogava entrambi verteva sul rapporto tra pensiero e vita, mitologia ed azione, ricercando la ricomposizione della forma umana in una rinnovata coesistenza tra l'uomo e la realtà. L'immagine dell'uomo non è più accessibile nella sua autentica visibilità, occorre quindi rifarsi al modello mitologico, nella cui figurazione i tratti dell'uomo e della divinità vanno a perdersi gli uni negli altri. Come scriveva infatti in un altro saggio dello stesso periodo,⁴¹

Nel volto di ogni divinità greca ci viene offerta l'opportunità di percepire attraverso i tratti corporei non solo un dio inteso in quanto realtà spirituale, ma anche un'idea. È tipica dei greci la possibilità di rappresentare ciò che è proprio dell'idea [*ideenhaft*] nei termini dell'esperienza corporea in tutta la sua umanità [...]. Essa presuppone una visione del divino assolutamente diretta, di immediata comprensibilità: è il punto di vista specificamente greco, caratterizzato dal fatto di essere contemporaneamente anche visione dell'umano, oltre che del divino. [...] Se gli dèi della Grecia esprimono la forma umana in quanto idea pura, libera da ogni mortale caducità, essi però la mostrano sempre *nel* mondo, ancorata ad esso, perché partecipe della sua *ricchezza di forme*.⁴²

La visione dell' umano è una sorta di intuizione di similarità con il divino, andando incontro al quale egli contempla la propria possibilità di fusione con il mondo.

Ciò che si *manifesta* del contenuto del mondo ha un'origine: gli dèi, che si manifestano all'uomo, hanno la stessa origine dell'uomo. La parte più intima e profonda dell'uomo, il contenuto del mondo che si sviluppa in lui, non viene mai attivato soltanto dagli stimoli esterni, da un'eccitazione qualsiasi. Quella eco, quella risonanza, vengono sempre risvegliate da un fattore ben deter-

³⁹ *Ivi*, p. 23.

⁴⁰ Prosegue infatti con la stessa citazione da Ortega y Gasset riportata *supra*.

⁴¹ Károly Kerényi, *Nel labirinto*, a cura di Corrado Bologna, Torino, Bollati Boringhieri, 1983. Il libro in questa veste esiste solo in edizione italiana, in quanto non è stato pensato da Kerényi, sebbene ne segua lo stile di accorpare diversi saggi tra loro collegati. Si veda alle pp. 181-183 per la collocazione originaria dei testi. Cito qui nello specifico il saggio *Aretusa: figura umana e idea mitologica* [ed. or. *Arethusa: über Menschgestalt und mythologische Idee*, 1940], pp. 122-141.

⁴² *Ivi*, pp. 127-128.

minato; se qualcosa *nelle profondità creative dell'uomo* viene per così dire *sfiato da un tono "parente" generato dall'esterno* [...] allora nasce, o rinasce, un tono divino.⁴³

Per quanto segua la lezione di Walter F. Otto, Kerényi compie decisamente un passo in avanti rispetto ad una concezione della divinità quale rivelazione ed espressione di un mondo di forme dell'essere. L'idea classicistica del sublime è troppo unilaterale nella determinazione di ciò che è razionale e quindi ancora troppo poco "umana". Vi è un'incolmabile distanza dalla perfezione degli antichi dèi, non è più possibile un'identificazione totale, ma soltanto tentare di individuare la matrice dell'immagine pienamente umana nelle figure degli dèi.

⁴³ *Ivi*, p. 139. Corsivo mio.

III.

Il fanciullo e la Kore. Indeterminazione, origine e fondazione

Il problema del non-essere secondo la visione religiosa dei greci era il tema del saggio posto come epilogo a *Religione Antica*, nel quale Kerényi si spingeva al confronto con alcune delle posizioni più interessanti della filosofia contemporanea. All'idea nichilistica della morte intesa come un vuoto nulla, veniva contrapposta quella propria dell'antichità, secondo la quale essa era invece inclusa all'interno dell'orizzonte vitale, come limite che nell'oscurità custodisce il principio della vita.⁴⁴

È difficile allora non leggere i due successivi saggi di Kerényi come la logica prosecuzione di un discorso che, dopo quella simbolica conclusione, non sembrava essere destinato a proseguire. Incentrati sulla figura mitologica rispettivamente del bambino divino e della fanciulla divina, questi scritti diverranno celebri grazie alla loro successiva raccolta in volume, che comprende due ampi commenti di Carl G. Jung (1875-1961)⁴⁵ sugli archetipi psicologici corrispondenti. Al centro degli studi contenuti nel libro, che non si accordano in alcun modo all'altisonante titolo, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*,⁴⁶ vi è la figura dell'*Urkind*, il fanciullo originario, analizzato tanto nel suo aspetto maschile quanto in quello femminile, ma soprattutto, come afferma Kerényi al termine del primo contributo, quale "eterno Indeterminato."⁴⁷

Il fanciullo infatti, già nato eppure ancora in bilico fra la forma differenziata e terrestre e la figura eternamente indeterminata, ondeggiante sulle acque, è l'emblema dello stato di passaggio tra essere e non-essere. Collocato fra i due regni, più vicino ancora all'Aldilà che all'Aldiquà, esso partecipa di quei "modelli" in cui non è difficile riconoscere i simboli primordiali, gli archetipi.⁴⁸ L'archetipo ha per Kerényi la funzione di integrare il termine "umano" nel

⁴⁴ Karl Kerényi, *Religione Antica*, cit., *L'idea religiosa del non-essere* [ed. or. *Die religiöse Idee des Nichtseins*, 1940], pp. 171-191. L'ultima edizione, da cui citiamo, colloca invece il saggio al centro del libro.

⁴⁵ Sul rapporto con Jung e la psicologia si veda Aldo Magris, *op. cit.*, pp. 87 sgg. Sulla vicenda di questa pubblicazione in comune è importante qui segnalare come i lavori di Kerényi precedano i suoi contatti con Jung. Viene ugualmente da domandarsi se la vicinanza a Jung in qualche modo segua la stessa necessità di Mann nel suo confronto con Freud.

⁴⁶ Carl G. Jung - Károly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1972 [ed. or. *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941]. Il titolo italiano stona pure con quanto scrive Kerényi nelle prime righe dell'*Introduzione* (si veda *infra*): una più corretta traduzione sarebbe *Introduzione all'essenza della mitologia*.

⁴⁷ Cfr. *Ivi*, p. 106.

⁴⁸ Cfr. Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 1981, p. 149.

momento in cui l'uso tradizionale ne ha fatto un'espressione troppo vaga e generica. Riappare sotto altra forma il bisogno di recuperare il flusso vitale dell'esperienza vissuta e dei concreti valori umani, i modelli di condizioni eterne dell'esistenza.⁴⁹

La simbologia acquatica, caratteristica peculiare del mitologema del fanciullo, ritorna costantemente anche nelle pagine dell'*Introduzione* di Kerényi, intitolata *Origine e fondazione della mitologia*, importante momento di riflessione teorica.

Bisognerebbe prendere e bere la pura acqua della sorgente perché questa ci compenetrasse e potenziasse le nostre latenti velleità mitologiche.

Eppure, anche qui c'è ancora molto che separa la bocca dall'orlo del calice. [...] Noi abbiamo perduto l'accesso immediato alle realtà del mondo spirituale – ed a questo appartiene tutto ciò che vi è di autenticamente mitologico – anche a causa del nostro spirito scientifico fin troppo pronto ad aiutarci e fin troppo ricco di mezzi sussidiari. Esso ci aveva spiegato la bevanda nel calice, in modo che noi, meglio dei bravi bevitori antichi, sapevamo già in anticipo ciò che c'era dentro. [...] Noi ci dobbiamo domandare se l'immediatezza dell'esperienza e del piacere di fronte alla mitologia ci è ancora in generale possibile.⁵⁰

Come scriveva citando un verso de *I sonetti a Orfeo* di Rilke, “*Colui che si spande come una sorgente, viene conosciuto dalla conoscenza.*”⁵¹ Per quanto la finalità dichiarata sia proprio quella di trovare l'accesso alle realtà della mitologia, dove si trova questa sorgente? Il passo rilkiano citato proseguiva così: “*e lo guida estasiato all'opera serena / cui l'inizio è una fine, spesso, e la fine inizio.*”⁵² Kerényi si mostra fiducioso della possibilità di cogliere i significati dell'opera, in questo caso mitologica, grazie alla compenetrazione tra soggetto conoscente ed oggetto: l'unico modo sembra essere quello di lasciar parlare i mitologemi – non potendoli più vivere – e prestare loro semplicemente ascolto. Infatti “la mitologia, come la testa recisa di Orfeo, continua a cantare anche dopo la sua morte, anche a lunga distanza dal tempo della sua morte.”⁵³ Così come la vita dell'uomo antico ritrovava la propria espressione e il proprio senso immergendosi nei modelli del passato,

La mitologia chiarisce se stessa e tutto quanto vi è nel mondo non perché essa

⁴⁹ Cfr. Aldo Magris, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁵⁰ Carl G. Jung – Károly Kerényi, *op. cit.*, *Introduzione*, pp. 13-14. Lo scritto si estende per le pp. 11-43.

⁵¹ Cfr. *Ivi*, p. 17. “*Wer sich als Quelle ergießt, den erkennt die Erkennung.*”

⁵² “*Und sie führt ihn entzückt durch das heiter Geschaffne, / das mit Anfang oft schließt und mit Ende beginnt.*” *Die Sonette an Orpheus*, Zweiter Teil, XII, in Rainer Maria Rilke, *Poesie (1907-1926)*, a cura di Andreina Lavagetto, Torino, Einaudi, 2000, pp. 376-379.

⁵³ Carl G. Jung – Károly Kerényi, *op. cit.*, p. 17.

sia stata inventata per spiegare, bensì perché essa ha la facoltà di chiarire.⁵⁴

I miti non spiegherebbero niente, in nessun senso, e mai: essi fissano un precedente che è ideale e garanzia del proseguimento.⁵⁵

Lo scopo dei mitologemi sarebbe appunto quello di giustificare il mondo riportandolo al proprio fondamento, alle ἀρχαί, gli elementi primordiali, vitali ed inesauribili. La mitologia racconta sempre delle origini e ciò che è originario: per il narratore di miti questo equivaleva alla verità. In quale fondamento si ritrova l'uomo, la sua identità mitica per eccellenza, il punto di unità attorno al quale e a partire dal quale costruisce il proprio avvenire?

I due mitologemi [...] servono ad indicarci attraverso le immagini del divenire umano e vegetale la strada su cui avviene la «fondazione» quale cammino alle ἀρχαί per rifare poi con noi la strada del suo esplicarsi in quelle immagini. Figurativamente si può parlare di un'immersione in noi stessi, che porta al vivo germe della nostra totalità. [...]

Il «fondare» mitologico [...] ha questo di paradossale: chi si ritira così in sé, si apre. O anche viceversa: l'essere aperto al mondo, caratteristica dell'uomo antico, pone questo sul suo proprio fondamento e gli fa riconoscere nella propria origine [...] l'origine per eccellenza. Nell'immagine di un fanciullo divino, del primogenito dei primordi in cui per la prima volta si è verificata un'«origine», le mitologie non parlano del prodursi di un essere umano, ma di quello dell'universo divino o d'un dio universale. [...] È il mondo che parla dell'origine nelle immagini che scaturiscono. Colui che in quella sommersione ha raggiunto il proprio fondamento, «fonda» il suo mondo.⁵⁶

Al mito delle origini corrisponde infatti un atto di altrettanto valore religioso e spirituale: la fondazione. Vivere il mito è come rifarsi alle proprie “origini”, ai propri elementi costitutivi e riorganizzarli sempre nuovamente. Come scriveva Jung a proposito del mandala, in un passo riportato da Kerényi al termine di una breve disamina dei miti di fondazione,

«Cose di questo genere non si inventano: esse devono riaffiorare sempre dalle profondità dell'oblio per esprimere gli estremi barlumi della coscienza e le più alte intuizioni dello spirito, e fondere in questo modo l'unicità della coscienza del presente con il passato primordiale della vita.»⁵⁷

La ricerca dell'origine non può che risolversi nel raccontare i modi di apparizione della medesima idea mitologica. Tramite una rassegna dei

⁵⁴ Ivi, p. 18.

⁵⁵ Ivi, p. 20.

⁵⁶ Ivi, pp. 23-24.

⁵⁷ Ivi, p. 30. Corsivo suo.

molteplici miti concernenti le grandi figure del fanciullo divino di varie mitologie – Apollo, Hermes, Dioniso, Giove, il dio dei Voguli, il Kullervo del Kalevala – con una vasta conoscenza di analogie e parallelismi nel campo etnologico, il primo saggio⁵⁸ persegue l’obiettivo di mostrare come questi presentino dei tratti così profondamente comuni da risultare come variazioni di un unico motivo: la forma infantile e atemporale del giovane quale pienezza di vita e di senso.⁵⁹

Lo scritto di Kerényi, evidenziando la natura tipica del mitologema, dava l’occasione a Jung di confermare la natura “archetipica” dello stesso, riprodotta nella sua struttura essenziale in situazioni storico-geografiche così diverse. Jung aveva infatti denominato “archetipi” (*Archetypen*) i contenuti dell’inconscio collettivo, le immagine appartenenti all’intera umanità, e l’indagine presentata dallo studioso ungherese poteva facilmente essere accostata alle sue conclusioni riguardanti l’esistenza di elementi strutturali mitopoietici.⁶⁰ L’indagine di Jung, arricchendosi di suggestioni che puntano decisamente verso altre direzioni, persegue comunque scopi ben diversi da quello di confermare i risultati di

⁵⁸ Ivi, *Il fanciullo divino*, pp. 45-106 [ed. or. *Zum Urkind-Mythologem*, 1938].

⁵⁹ Si veda anche Angelo Brelich, *Recensione a C. G. Jung – K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 115-116.

⁶⁰ Chiarisco qui con una nota il concetto di *archetipo* secondo la concezione di Jung. Partendo dall’analisi dei sogni e delle psicosi dei suoi pazienti, Jung riscontrò come certe immagini, concetti e situazioni presentassero innumerevoli connessioni, che non trovavano confronto se non nelle associazioni di idee mitologiche. Esclusa l’ipotesi che si trattasse di cognizioni dimenticate, Jung pervenne alla supposizione che queste fossero reviviscenze autoctone indipendenti dalla tradizione. A differenza di Freud, che riteneva l’inconscio un contenitore vuoto alla nascita, riempito man mano di materiale psichico inaccettabile dalla coscienza, per Jung l’inconscio personale contiene già delle “forme a priori”, che fanno parte del cosiddetto “inconscio collettivo”, e che permettono di trascendere da se stessi, attraverso la funzione simbolica. Alcuni simboli hanno una ricorrenza universale, che rimanda all’esistenza di quelli che Jung chiama *archetipi*, cioè letteralmente modelli (come sottolinea lo stesso Jung l’espressione *archetipo* è la parafrasi esplicativa dell’*eidos* platonico e si trova già in Filone d’Alessandria con riferimento all’immagine di Dio nell’uomo). Gli *archetipi* non sono idee, ma possibilità di rappresentazioni, ossia disposizioni a riprodurre forme e immagini virtuali, tipiche del mondo e della vita, le quali corrispondono alle esperienze compiute dall’umanità nello sviluppo della coscienza. Essi si trasmettono ereditariamente e rappresentano una sorta di memoria dell’umanità, sedimentata nell’inconscio collettivo, e quindi presente in tutti i popoli, senza alcuna distinzione di tempo e luogo. Gli *archetipi* lasciano le loro tracce nei miti, nelle favole e nei sogni, che contrariamente a quanto pensava Freud, non sono appagamento di desideri puramente individuali legati alla sessualità infantile, ma espressioni dell’inconscio collettivo. Gli *archetipi* non si presentano mai all’analisi allo stato puro, ma attraverso loro manifestazioni in simboli: ogni individuo li avverte come bisogni e li può esprimere in modo storicamente variabile, secondo le diverse situazioni etniche, nazionali o familiari. In tal modo, l’inconscio collettivo, attraverso gli *archetipi*, può condizionare e dirigere la condotta dell’individuo nei suoi rapporti col mondo, inducendolo a ripetere esperienze collettive. Si vedano gli studi contenuti in Carl Gustav Jung, *Opere*, 9. I. *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, Torino, Boringhieri, 1980.

Kerényi.⁶¹

Lo studio complementare dedicato a Kore indaga l'aspetto femminile del mitologema:⁶² la divina fanciulla dei primordi contiene in sé, in forma involuta, le figure che più tardi assumeranno i nomi e le forme di Persefone, Hekate e Demeter. Questa divinità che è nascita, parto e morte allo stesso tempo, esistenza duratura e indistruttibile, esprime nella sua figura sia l'apertura al mondo che il racchiudersi in sé. Ad Eleusi si ritorna dunque al tema allegorico della linea divisoria che separa essere e non-essere. Kore e Persefone esprimono le due forme di esistenza femminile al loro estremo:

in un equilibrio in cui una di queste forme di esistenza (la fanciulla presso la madre), appare come vita, l'altra (la fanciulla presso l'uomo) come morte. Madre e figlia formano qui un'unità di vita in una situazione-limite: un'unità di natura che porta in sé, ugualmente per natura, la possibilità di spezzarsi.⁶³

Si alterna dunque la Kore, considerata unicamente sotto il suo aspetto *più umano*, ossia un essere che all'apice della vita inviolata cade vittima del destino, a Persefone, che rappresenta un destino che nel compimento significa morte e nella morte regalità.⁶⁴ Dopo la fanciulla e la sposa, la madre in lutto Demeter completa la triade di figure femminili, introducendo l'idea chiave dell'intero mitologema della fanciulla: la rinascita.

Entrare nella figura di Demeter, vale a dire essere perseguitati, derubati, anzi rubati, non comprendere ma adirarsi e rattristarsi, ma poi riavere e rinascere: che altro significa questo se non attuare l'idea più ampia dell'essere vivo, del destino dei mortali? Che cosa rimane qui per la figura di Persefone? Indubbiamente ciò che, oltre alla drammaticità senza fine del nascere e del morire, è inerente alla struttura degli esseri vivi: precisamente l'*unicità* (*Einmaligkeit*) del singolo essere, e la sua appartenenza alla *non-esistenza*. Unicità e non-esistenza – non concepite filosoficamente, bensì viste in figure o, per essere più esatti, l'ultima vista nell'amorfo, nel regno di Hades. È lì che regna Persefone – l'eterna-unica caduta nella non-esistenza.⁶⁵

Ancora una volta l'estrema attualità delle figure mitologiche trova la sua giustificazione nella capacità di esprimere attraverso relazioni simboliche un

⁶¹ Jung interpreta il fanciullo come simbolo della fase infantile ed embrionale dello sviluppo della psiche collettiva. Nella Kore invece leggerà la figura del «Sé» e l'«anima», l'elemento femminile presente anche nella personalità maschile.

⁶² Carl G. Jung - Károly Kerényi, *op. cit.*, *Kore*, pp. 149-220 [ed. or. *Kore. Vom Mythologem des göttlichen Mädchens*, 1939].

⁶³ *Ivi*, p. 160.

⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p. 162.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 180-181.

processo cosmico in cui l'esistenza dell'uomo sia prossima alla realtà. L'esperienza del culto è infatti al tempo stesso sia universale che singolare: l'evento vissuto porta il segno del divino e come tale viene raffigurato, per quanto esprima l'enigmatico nesso tra la vita, l'amore e la morte. L'iniziato non temeva di vivere tale paradosso. È noto il rapporto che i misteri eleusini intrattenevano con i culti agrari e più in generale con il ciclo della vita organica, e la conclusione del saggio ribadisce con forza questa unione tra il destino individuale e il mondo.

Il Greco era cosciente non tanto dell'«abisso» - l'«abisso del seme» - che gli si apriva in se stesso, quanto dell'esistenza in cui quell'abisso sfociava. La «serie infinita» significava qui appunto esistenza infinita: «esistenza» semplicemente. Si viveva questa, l'esistenza quasi come seme del seme, quale esperienza propria. Il sapere intorno a questa non diveniva pensiero discorsivo o parola. [...] Contemplazione e contemplato, sapere ed essere, qui come anche altrove nel modo di pensare ed esistere dei Greci, si fondono in unità.⁶⁶

Un sapere senza parole esprimerebbe nel modo più eloquente la consapevolezza del proprio destino, proprio perché lo scopo perseguito non è formare un'opinione intorno ad un oggetto, ma giungere al suo stesso piano. Elevarsi al livello dei fenomeni accettando di mettere in discussione i principi prestabiliti è il compromesso per conoscere le possibilità di esistenza umana esplicate nelle figure mitologiche.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 218-219.

IV.

Figure ambivalenti

La mitologia “intraducibile”, cioè irriducibile a qualunque altro linguaggio che non sia quello mitologico, definisce un modo non solo di pensare ma anche di essere, in cui uomo e mondo si trovano in un originario stato di fusione (*Verwobenheit*). Questa concezione riguarda immancabilmente la situazione umana, vista nel segno delle origini che la “fondano” nei suoi molteplici aspetti. Questi sono elementi che segnano, a partire dallo scritto in collaborazione con Jung, l’inizio di una nuova fase nelle ricerche di Kerényi nella direzione di una maggiore comprensione della natura della mitologia.⁶⁷ L’incontro con la psicologia junghiana segue in fondo l’ipotesi che esista un sapere inconscio circa la natura profonda dell’uomo: la coscienza si trova in una particolare correlazione con una “realtà” indipendente da essa, non controllabile, trascendente e tuttavia non una realtà nel senso metafisico, sussistente da un’altra parte, bensì una realtà che, presentandosi nel medesimo orizzonte, pervade la coscienza. La religione è una fondamentale esperienza dell’uomo che si verifica a diversi livelli, ma è di certo in quelli più profondi che ci si deve sforzare di penetrare. Qui si trova una seconda dimensione dell’esperienza, dove non vige il principio di non contraddizione, bensì quello della coincidenza degli opposti. Grazie alla psicologia si svela al fondo della natura umana un’ambivalenza che corrisponde all’ambiguità delle figure divine del mito. Il divino è infatti una realtà della vita dalla quale l’anima si sente afferrata e alla quale essa presta un volto interpretando in figure mitologiche le modalità fondamentali dell’esistenza. Ecco perché alla base di tutte le creazioni mitologiche ricorrono queste figure “archetipiche”. Kerényi, sempre attento a individuare nelle pieghe del racconto mitico e nell’intreccio delle sue varianti le intuizioni più fini sulla natura profonda dell’uomo, non censura la fondamentale struttura oscillante fra la pienezza di vita e la sfera della morte, anzi la accetta come necessaria dinamica nella quale la trascendenza ha una sua forma di rivelazione anche nella morte, intesa nel suo senso di lato d’ombra dell’essere con cui occorre saper intrattenere un rapporto costruttivo.⁶⁸

⁶⁷ Cfr. Angelo Brelich, *Recensione a K. Kerényi, Hermes der Seelenführer* [1944], *Töchter der Sonne* [1944], *Die Geburt der Helena. Samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-1945* [1945], *Prometheus. Das griechische Mythologem von dem menschlichen Existenz* [1946], «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XIX-XX, 1943-1946, pp. 222-224.

⁶⁸ Alla base di queste considerazioni il penetrante articolo di Aldo Magris, *L’esperienza del divino in Carlo Kerényi*, in *Neuhumanismus und Anthropologie des griechischen Mythos: Karl Kerényi im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts*, Renate Schlesier und Roberto Sanchiño Martínez (hrsg. von), Locarno, Rezzonico, 2006, pp. 15-24.

Uno scritto dedicato a Carl G. Jung, che come sempre in Kerényi presenta quei medesimi elementi che lo agganciano ai suoi lavori precedenti ed ai successivi, tratta dell'emblema per eccellenza del percorso dialettico alla ricerca della verità, il labirinto.⁶⁹ Come in un metaforico viaggio iniziatico verso il centro che segue la stessa linea infinitamente ripetitiva, si entra nel mistero solo andando incontro alla morte, per poter poi riemergere alla vita rinata: lo scioglimento dell'enigma, l'illusorietà del limite, si traduce dunque nel suo rovesciamento.

Esiste un'altra fonte naturale, a un livello più profondo dell'anima, in cui ci si trova dinanzi non più all'individuo, bensì al mondo stesso. La spirale non è soltanto un "gesto" primordiale dell'uomo; è, in quanto movimento, un "avvenimento" primordiale, al quale si partecipa. [...] In ultima analisi, che cosa esprime l'uomo involontariamente attraverso questo movimento, nella danza e nel disegno? La stessa cosa che il liquido germinale produce nell'essere vivente: l'eterno mantenimento della vita entro la morte. [...] Questa immortalità vissuta nel più intimo e nel più profondo è un'aspetto dell'essere.⁷⁰

Si avverte in queste parole un certo parallelismo con la psicoanalisi junghiana, che ricostruiva la totalità del senso attraverso tutti i possibili collegamenti simbolici, trovando il loro fondamento unitario nell'"archetipo". Thomas Mann, come scriveva quello stesso anno in una lettera a Kerényi, salutava con entusiasmo l'incontro tra il mitologo e lo psicologo.

Che lei si sia trovato in compagnia di Jung sul terreno della scienza, che la mitologia abbia incontrato la psicologia, è un avvenimento molto singolare, confortante e tipico di questo momento dello spirito. Il *Fanciullo divino* mi è arrivato regolarmente. È un libro interessantissimo, e non c'è da meravigliarsi che quando due iniziati di tal fatta lavorano insieme, ne nasca un interesse meraviglioso [...] Per parte mia sono lieto di vedere con quanto zelo e con quanta commozione sono capace di leggerlo quando mi trovo davvero nel mio elemento; e quale dovrebbe essere il mio elemento se non il mito aggiunto alla psicologia? Da un pezzo sono un amico appassionato di questa combinazione perché di fatto la psicologia è il mezzo per strappar di mano il mito agli oscurantisti fascisti e «trasfunzionarlo» in umanità. Questa unione rappresenta per me addirittura il mondo avvenire, un'umanità benedetta dall'alto, dallo spirito, e dal «profondo che è sotto di noi».⁷¹

⁶⁹ Károly Kerényi *Studi sul labirinto. Il labirinto come disegno-riflesso di un'idea mitologica* [ed. or. *Labyrinth-Studien: Labyrinthos als linienreflex einer mythologischen Idee*, 1941] in Idem, *Nel labirinto*, cit., pp. 31-105. Si veda anche l'interessante *Introduzione* di Corrado Bologna alle pp. 7-29.

⁷⁰ Ivi, pp. 69-70.

⁷¹ *Dialogo*, cit., pp. 82-83 (Mann a Kerényi, 1941).

Trasfunzionare in umanità è proprio il tentativo che Kerényi intraprende nei suoi studi risalenti agli anni del secondo conflitto mondiale. Tra questi uno dei più originali è il contributo del 1942 dedicato ad Hermes,⁷² nato in origine come una delle celebri conferenze di «Eranos» ad Ascona, alle quali Kerényi era regolarmente invitato a partire dal 1940 proprio dallo stesso Jung.⁷³

La natura titanica, pre-olimpica di Hermes in questo scritto viene affrontata nel suo valore ambivalente, compreso fra l'elemento fallico primordiale e la spiritualità olimpica. Hermes non è solo l'espressione luminosa di un'idea – come voleva invece Walter F. Otto –, ma anche l'espressione di un "mondo", che comprende la luce come l'oscurità.

Egli è certamente la stessa profonda oscurità da cui proveniamo noi stessi. Forse è per questo che Hermes può in modo così convincente apparire davanti a noi, condurci sulle nostre strade, mostrarci tesori aurei [...]: perché egli attinge la sua materia da noi, o più esattamente, attraverso noi, come l'acqua si attinge *da* una fontana, ma più esattamente soltanto *attraverso* una fontana da molto più profonde profondità del mondo. [...] Nella tradizione classica il suo mondo si rivelava piuttosto estrovertito. Di esso faceva parte – e questo è il più meraviglioso in esso – malgrado rapina, inganno e spudoratezza, un'innocenza divina. Questo Hermes nulla ha che vedere con il peccato e l'espiazione. Ciò che egli porta con sé dalle sorgenti del divenire, è appunto questo: l'«innocenza del divenire».⁷⁴

Hermes quale guida delle anime (*Seelenführer*), intermediario fra questo e l'altro mondo, origine maschile della vita, rappresentava per i Greci una particolare esperienza nel mondo, aperta alla possibilità di avere un diverso angolo visuale sul mondo, "ermetico" appunto.⁷⁵ Sorto nel mondo, per suo mezzo il mondo diviene comprensibile, mostrando contemporaneamente dei tratti tipicamente umani, nella loro intima e naturale realtà. Sono eloquenti in questo senso le parole che sempre Thomas Mann dedicava ai testi di Kerényi di quel periodo:

L'immersione in questo mondo di solennità mistica, di dignità umana e di sacramentale tendenza a rendere festosa la vita, ha un che di esaltante, di purificante: adopero apposta la parola «sacramentale», perché la vicinanza del

⁷² Károly Kerényi, *Hermes, la guida delle anime: il mitologema maschile delle origini della vita* [ed. or. *Hermes der Seelenführer. Das Mythologem männlichen Lebensursprung*, 1942], in Idem, *Miti e misteri*, cit., pp. 50-114. Miti e misteri è l'antologia di scritti uscita nella "collana viola" Einaudi nel 1949. Per i dettagli bibliografici delle collocazioni originali in tedesco rimando alla relativa nota alle pp. 18-21. In questa sede è utile solo l'indicazione del titolo e l'anno dei saggi analizzati.

⁷³ Sulla vicenda «Eranos» si veda il recente volume di Hans Thomas Hakl, *Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century* [ed. or. *Verborgene Geist von Eranos*] translated by Christopher McIntosh with the collaboration of Hereward Tilton, Equinox Publishing, 2013.

⁷⁴ Károly Kerényi, *Miti e misteri*, cit., pp. 84-85.

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 85-86.

religioso all'umano, il convertirsi dell'uno nell'altro, [...] è forse il lato più significativo di questo libro e magari delle condizioni umane e della misera situazione dei nostri giorni. L'approfondimento dell'umanesimo mediante l'elemento religioso, che ancora credo possibile senza dogmatismi non degni di fede, è forse l'unico modo di conferirgli la forza impegnante di cui ha bisogno per raccogliere la sbandata umanità intorno a un'autorità nuova. Senza questa raccolta e un'ideale formazione di rispetto e vita comune, il risultato dell'intricato esperimento «uomo» sarebbe, come ognuno sa, molto minaccioso, anzi senza speranze.⁷⁶

Da questo momento, come se Hermes avesse mostrato che la mancanza di guida corrisponde in fondo alla perdita della visibilità del contenuto umano, Kerényi rivela come la necessità più urgente sia quella di affrontare il problema dell'uomo nella religione antica. Come si domandava nella *Prefazione* all'edizione italiana di *Miti e misteri*, "in che modo serviva la religione antica da «dimora» all'uomo?"⁷⁷ L'uomo riceveva come risposta a una domanda, che la forma concettuale del pensiero non può esprimere, delle immagini.

Quando noi vogliamo riconoscere il senso delle immagini nel fatto che esse, in generale, hanno un riferimento all'uomo, con questo noi [...] vi introduciamo l'uomo stesso. Nessuna dottrina astratta ha preceduto il contenuto concreto e neanche più tardi astrattizzato delle immagini mitologiche. Il presupposto della formazione di tali immagini è l'uomo stesso. [...] Origine e umanità, natura e spirito, essere ed esistenza sanno di se stessi nell'uomo, *prima* che questi vi abbia riflettuto. Essi cooperano nella costruzione di quella dimora ricca di immagini [...] che è la religione antica e che risulta effettivamente priva di senso [...] non appena da essa si elimini l'uomo. È perciò imprescindibile la necessità di riportare con il pensiero l'uomo nella religione antica, riportarlo non solo come l'obiettivo «figura umana» [...] ma anche come sorgente creatrice di una ricchezza d'immagini, sorgente scaturita per effetto del contatto con qualcosa di «più che umano», qualcosa di «divino» nel senso più largo della parola. [...] L'essenziale nei misteri antichi è che essi rendevano presente, anzi tangibile, questo riferimento umano e con ciò anche il riferimento divino dell'uomo. [...] L'autentica mitologia costituisce il grado immediatamente successivo alla rappresentazione culturale dell'indicibile.⁷⁸

⁷⁶ *Dialogo*, cit., p. 147 (Mann a Kerényi, 1946). Siamo qui nella seconda parte del carteggio.

⁷⁷ Károly Kerényi, *Miti e misteri*, cit., p. 28. La *Prefazione* all'edizione italiana, alle pp. 25-30, risale al 1949.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 29-30.

La figura della mitologia greca che più di ogni altra ha fornito all'Occidente il suo eroe culturale è senza dubbio Prometeo, il titano che ha voluto oltrepassare i limiti della condizione umana per prendere il posto della divinità e ricreare il mondo secondo una norma nuova, diversa da quella della prima creazione.⁷⁹ Strettamente legato alle sorti dell'umanità, Prometeo si trova in una particolare connessione con la storia primitiva dell'uomo,⁸⁰ in quanto l'evento colposo di cui egli si è reso responsabile ai primordi è stato causa dei modi dell'esistenza attuale dell'uomo. L'iniziativa di Prometeo ha infatti avuto come effetto una ancor più tragica lontananza degli uomini dagli dèi, sancendo la loro netta differenziazione e opposizione di natura e di sorte.⁸¹ D'altro canto, nell'atto stesso di raccontare la radicale e definitiva divaricazione fra destino umano e divino, la mitologia prometeica offre l'occasione di confrontarsi con quei problemi che ruotano attorno al tema centrale del mitologema, l'eccesso punito. Frutto degli anni della guerra, lo studio di Kerényi *Prometeo: il mitologema greco dell'esistenza*,⁸² se letto tenendo conto del momento storico in cui si colloca, assume l'ulteriore significato di tentativo di risposta alle domande esistenziali che il mito del titano pone. L'approfondimento di quel riferimento umano che Kerényi ricercava nella mitologia non poteva che partire dall'origine, andando al progenitore primordiale del genere umano, ma anche

⁷⁹ Cfr. Roger Bastide, *Prometeo o l'avvoltoio. Saggio sulla modernità e l'anti-modernità*, in Idem, *Il sacro selvaggio*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 153-170.

⁸⁰ Come scrive Hans Blumenberg nel suo fondamentale testo *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991 [ed. or. *Arbeit am Mythos*, 1979], che in fondo è una grande rilettura del mito di Prometeo, seguendone l'interpretazione dall'antichità al moderno, "la civiltà è [...] nello stesso tempo, forma di istruzione e di suscitamento di un'attività spontanea. Prometeo non è prima il vasaio che modella gli uomini e poi il portatore del fuoco, ma è colui che ha creato gli uomini per mezzo del fuoco. Il fuoco è la loro *differentia specifica*, come lo sarà di nuovo nella paleontologia antropologica." (*Ivi*, p. 377.) Infatti "il fuoco non è primariamente l'elemento col quale viene preparato il cibo e lavorato il metallo, ma è la sostanza che indica la direzione verso l'alto" (*Ivi*, p. 431).

⁸¹ Si veda Ugo Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, edizioni dell'ateneo & bizzarri, 1976, in particolare il cap. V, *Il ciclo di Prometeo: dualismo e colpa antecedente in una prospettiva olimpica*, alle pp. 188-232 che percorre con attenzione e cura filologica le varianti mitologiche. Per l'analisi del racconto di Esiodo si veda anche il saggio di Jean Pierre Vernant, *Il mito di Prometeo in Esiodo*, in Idem, *Mito e società nell'antica Grecia*. Seguito da *Religione greca, Religioni antiche*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 173-191.

⁸² Károly Kerényi, *Prometeo: il mitologema greco dell'esistenza umana* [ed. or. *Prometheus. Das griechische Mythologem von dem menschlichen Existenz*, 1946, riv. e ampl. 1959] in *Miti e misteri*, cit., pp. 150-207.

addentrarsi nel cuore stesso del simbolo che ha perseguitato come un'immagine ossessiva tutta la storia dalla Grecia antica alla modernità tecnica, emblema e monito del legame tra sofferenza, ragione e libertà.

All'inizio del saggio, Prometeo viene delineato come una delle figure che, per analogia e per contrasto, ricordano maggiormente la concezione cristiana del Redentore. Però a differenza del Cristo, la cui paradossalità risiede nell'incarnazione e non nella sua umana sofferenza, l'antinomia di Prometeo consiste proprio nel patire ingiustizia, sofferenza e umiliazione, che sono contrasegni dell'esistenza umana, nella sua qualità di dio e in rappresentanza dell'umanità. Kerényi cerca di ripresentare i caratteri mitologici spezzando la catena che ha riplasmato i contorni della figura, rendendola paradigma di una spiritualità caricata: il Prometeo di Goethe è ad esempio "l'immortale prototipo dell'uomo quale il Ribelle simile agli dèi, primo abitante della terra, concepito come un Anti-dio", dunque "appartiene alla storia spirituale moderna."⁸³ Ora certo anche il *Prometeo* di Kerényi si può inserire all'interno della storia delle interpretazioni quale ricerca dell'*esistenza umana* che questa divinità ferita esprime. Come infatti afferma, circoscrivendo le caratteristiche peculiari della sua figura,

Egli è l'unica divinità greca che ha bisogno di essere liberato e redento di una simile ferita. Questa caratteristica non lo collega forse con l'ancor più infelice genere umano? È una domanda che non vuol necessariamente alludere a un bisogno di redenzione in senso cristiano e che deve ancora riacquistare il suo significato greco. Ma anche così, vagamente intuita più che non formulata, questa domanda deve rimanere sempre davanti ai nostri occhi, quando noi, attraverso i testi classici, battiamo la strada verso quell'enigmatico dio ferito, bisognoso di redenzione e redento, della mitologia greca.⁸⁴

L'inevitabile condizione ferita e sofferente dell'esistenza umana era certo l'aspetto più evidente nell'attuale momento storico. Hermann Hesse rispondeva infatti a uno scritto di Kerényi⁸⁵ con queste parole:

Al suo problema umanistico sono connesse tutte le ferite, tutte le possibilità di guarigione e tutte le speranze di questi nostri tempi violenti. Per me il più bel

⁸³ Cfr. *Ivi*, pp. 150-153. Oltre ad Hans Blumenberg, *op. cit.*, per un'approfondita analisi del dramma eschileo nella cultura tedesca a cavallo tra Sette e Ottocento si veda il volume di Fabio Turato, *Prometeo in Germania. Storia della fortuna e dell'interpretazione del Prometeo di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871)*, Firenze, Olschki, 1988.

⁸⁴ Károly Kerényi, *Miti e misteri*, cit., p. 157.

⁸⁵ Si tratta di un'articolo del 1945, pubblicato anche in italiano: Károly Kerényi, *I concetti fondamentali dell'umanesimo e la sua possibilità nell'avvenire. Lettera ad un giovane umanista*, «Janus Pannonius: rivista trimestrale umanistica dell'Accademia d'Ungheria in Roma», I, 1, 1947, pp. 21-30.

frutto dell'umanesimo è la *pietas*, il profondo rispetto dell'individuo, di ciò che egli è in grado di compiere e di sopportare.⁸⁶

Per i suoi caratteri che corrispondono alla forma umana dell'esistenza, ovvero la punizione e il suo presupposto di pronunciata colpevolezza nella qualità di sacrificatore, spesso semplificato nel solo celebre atto del furto del fuoco, Prometeo si rivela come *alter ego* dell'umanità.

L'atto di carpire il fuoco, quale atto di appropriarsi di qualcosa [...] caratterizza colui che lo compie come una persona sulla cui esistenza grava una manchevolezza. [...] L'oscurità di Prometeo, che abbiamo ritrovata, facilmente si rivela come la manchevolezza di un essere per il quale proprio il fuoco sarebbe essenziale per raggiungere una vita più perfetta.⁸⁷

Nella forma d'esistenza in lui eternata – una forma d'esistenza che rappresenta una possibilità atemporale e indipendente da ogni realizzazione – , (Eschilo) rileva i tratti fondamentali della maniera umana dell'esistere. [...] il «portatore di fuoco» definisce il ladro di fuoco in modo obiettivo, senza bollarlo come peccatore. [...] Se mancava la condanna e la terribile punizione sopraggiungeva lo stesso [...] con ciò si precisava il motivo delle sofferenze [...]: l'inevitabile agire a torto quale carattere fondamentale dell'esistenza umana.⁸⁸

La colpa di Prometeo può quindi essere definita come *antecedente*, in quanto precede, fonda e condiziona l'esistenza umana, diventando una particolare visione non solo dell'uomo o del cosmo, ma del divino stesso. Radicata nel mondo, si differenzia nettamente dal peccato originale commesso alle origini dal primo uomo della tradizione cristiana.⁸⁹ Il Rinascimento, al contrario, aveva prodotto una nuova e sorprendente equazione, quella tra Prometeo e Adamo. Era il primo cauto passo verso un mutato atteggiamento della coscienza, che alla fine ascriverà a se stessa, senza riserve, il processo attraverso il quale l'uomo diventa se stesso. Questa equiparazione era giustificata proprio dal fatto che ambedue sono definiti dalla relazione col proibito: il primo col frutto della scienza del bene e del male, l'altro col fuoco che accende il lume della potenza razionale. Prometeo deve usare astuzia e violenza per il semplice scopo di creare per le sue creature le condizioni della nuda esistenza. Il dono del Titano è irrevocabile, come lo sono i doni della ragione: essa sola non può essere costretta a rinunciare a se stessa. Se Prometeo veniva proiettato su Adamo, ciò

⁸⁶ Karl Kerényi, *Corrispondenza con Hermann Hesse. 1943-1956*, a cura di Magda Kerényi, edizione italiana a cura di Lorenzo Bellotto e Carla Rossi Bellotto, Palermo, Sellerio, 1995 [ed. or. *Briefwechsel aus der Nähe*, 1972] (Hesse a Kerényi, 1945) p. 70.

⁸⁷ Károly Kerényi, *Miti e misteri*, cit., 177-178.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Cfr. Ugo Bianchi, *op. cit.*, p. 55.

significa che la perdita del Paradiso doveva essere riguardata come una *felix culpa*: come la *chance* dell'uomo di essere se stesso per opera propria, a prescindere da ciò che lo aveva portato a questo punto.⁹⁰

Questa prospettiva è certamente in assonanza con quanto Kerényi scrive passando ad analizzare il *Prometeo incatenato*:

Nella limitazione contro cui l'esistenza umana necessariamente urta, egli riconosce un incrollabile dato di fatto del mondo esistente, come una misura posta da Zeus. [...] Ma la sua particolare maniera d'esistenza priva l'uomo di una capacità: la capacità di soffrire senza sentire in ciò ingiustizia. [...] Egli portò il fuoco, il cui possesso è negato agli animali: l'esistenza è priva di fuoco. Così elevò egli l'esistenza umana al grado di un'esistenza *umana* [...] già liberata ma tuttavia ugualmente incatenata e punita.⁹¹

Prometeo è altrettanto incapace di svincolarsi dalle catene del mondo di Zeus, quanto lo è l'umanità. Il perduto dramma *Prometeo liberato* intensifica l'aspetto più terribile dell'esistenza, la sofferenza corporale, che è tale da arrivare ad invocare il soccorso della morte.

Contro l'ingiustizia serve ancora la speranza dell'immortalità. Fin tanto che Prometeo sa che il suo essere è come quello degli dei immortali, egli non si sommerge totalmente nella forma umana dell'esistenza. Ma quando oltre all'ingiustizia egli deve sopportare quest'altra inerenza dell'esistenza umana, il dolore fisico, allora l'immortalità stessa diventa priva di senso, e questo genere di esistenza asservito all'ingiustizia e alla sofferenza vuol terminare, in conformità alle proprie leggi, con l'unica soluzione data all'uomo, la morte.⁹²

Giunto al piano più basso dell'umanità, al *dolor* e all'*amor mortis* a causa della liberazione, attesa ma ancora irrealizzata, Prometeo verrà infine sciolto dalle sue catene per mezzo di Eracle, suo sostituto ed erede delle sofferenze.

Il fatto [...] che qualcuno abbia potuto prendere su di sé le sofferenze di Prometeo, ci costringe a parlare di «redenzione». Non solo per il fatto della sostituzione stessa, ma perchè la sostituibilità definisce il carattere di quella

⁹⁰ Cfr. Hans Blumenberg, *op.cit.*, pp. 435-436. Sono interessanti anche le considerazioni che Blumenberg fa riguardo allo scopo di Nietzsche di escludere ogni affinità tra la *hybris* antica e il peccato originale della Bibbia. Il furto del fuoco da parte di Prometeo per Nietzsche sarebbe un sacrilegio, col quale l'uomo non «cade» ma per la prima volta si innalza alla certezza di sé. In questo però non coglie l'essenziale della differenza tra sacrilegio e peccato. In contrasto con l'offesa alla maestà assoluta, quale è attribuita dalla teologia cristiana al peccato, il sacrilegio ha la sua grandezza e la sua durata solo in quanto il dio interessato non è incondizionatamente nel giusto, e, ancora più importante, che non può tutto. (Cfr. *Ivi*, pp. 736-737.)

⁹¹ Károly Kerényi, *Miti e misteri*, cit., pp. 184-185.

⁹² *Ivi*, pp. 199-200.

sofferenza, e lo definisce precisamente nel senso di una sofferenza esistenziale: come una sofferenza cioè che non tocca a una determinata persona soltanto, bensì è *inerente* all'esistenza stessa.⁹³

Prometeo verrà quindi liberato, ma non certo l'uomo, per il quale mortalità e miseria non saranno più transcendibili. In questo mitologema Kerényi trova una lezione essenziale: non c'è possibilità di redenzione dalla colpa ma solo l'accettazione e la sopportazione del male.⁹⁴

⁹³ *Ivi*, pp. 201-202, corsivo mio.

⁹⁴ Questa prospettiva trova una particolare analogia con quanto scrive in anni più recenti Umberto Curi, il quale ripercorre la parabola del mito di Prometeo toccandone gli aspetti chiave della fortuna negli ultimi due secoli della tradizione occidentale. Curi mette in evidenza come in tutte le diverse versioni di questo mito vi sia un tratto distintivo: Prometeo è colui che, mosso dalla filantropia, salva il genere umano e, al tempo stesso, lo costituisce nella sua specifica peculiarità. Distanziandosi però dall'interpretazione ottocentesca che ha rappresentato Prometeo come colui che ha salvato l'umanità donandogli la tecnica (*téchne*), Curi ne sottolinea il paradosso, ben individuabile dal confronto con le versioni classiche del mito. Infatti nel *Prometeo incatenato* di Eschilo viene affermata la radicale infondatezza della tecnica e la sua incapacità di soccorrere davvero il genere umano. Al fine di superare questa contraddizione, Curi interpreta il mito di Prometeo a partire dalla colpa da esso commessa. Il titano ha cercato, spinto dalla filantropia, di sottrarre il genere umano dalla sua condizione di essere mortale, o meglio ancora, lo ha salvato dall'ossessione continua di guardare con paura all'ultimo giorno, infondendo la speranza, come vero tratto distintivo dell'essere umano rispetto agli altri viventi. Occorre altresì sottolineare, prosegue Curi, come la pena inflitta da Zeus a Prometeo non possa essere eterna: sarebbe infatti inaccettabile una figura salvifica che si autoimmola e che poi resta perpetuamente legata ad una punizione. Facendo però riferimento ai frammenti del *Prometeo liberato* emerge come il termine della pena consiste nell'acquisizione della consapevolezza dell'amore per la morte, *amor mortis*. Il mito di Prometeo avrebbe dunque la finalità di mostrare l'esito tragico di qualunque titanismo, cioè di qualunque tentativo di sconfiggere una volta per tutte la morte, rispetto al quale si porrebbe la possibilità di riconoscerla come quel limite che conferisce significato alla vita stessa e attribuisce ad essa la sua peculiarità. Si veda il cap. III, "Amor mortis. Il destino dell'uomo nel *Prometeo incatenato*" di Umberto Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 110-144. Un approccio teoretico era già stato sviluppato nella seconda parte di Idem, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 115-sgg.

VI.

Contro il dio inumano

La ricercata simmetria delle figure mitologiche, caratteristica che si incontra spesso negli studi di Kerényi e che in fondo ricalca l'idea che la completa unità sia raggiungibile soltanto nell'opposizione, la riscontriamo anche nello studio complementare al *Prometeo* dedicato al suo corrispettivo femminile, *Niobe*.⁹⁵ Quasi fossero due speculari ritratti, – ed infatti gli episodi dei loro supplizi erano raffigurati ai due lati del trono di Zeus di Fidia – le figure associate nel confronto emergono quali prototipi della donna e dell'uomo nel loro sforzo e nella loro sopportazione. Immagine esemplare della superbia punita, Niobe sconta la propria colpa assistendo allo sterminio di tutti i suoi figli. Questo episodio di inumana durezza è significativamente legato al destino dell'uomo.

Ciò che in quelle scene di morte veniva rivelato dal punto di vista di un'alta arte religiosa, né morale, né immorale, ma obiettiva, era un riferimento che trascendeva il destino dei singoli e dei gruppi, qualcosa di universale, ma non per questo meno difficile a sopportarsi umanamente. Si tratta del «generalmente umano» [...] riassunto nella sua essenza. Era questo che si poteva contemplare nel trono di Zeus a Olimpia: la condizione umana stessa nel suo contrasto con quella divina, nelle immagini dell'essere indifesi.⁹⁶

In quanto madre primordiale del genere umano, Niobe, al pari di Prometeo,

è una dea e tuttavia porta il grave destino umano, l'esser punito per una colpa umana. [...] L'umano è così inerente a questo mondo, che l'uomo si riconosce perfino nel cielo.⁹⁷

Entrambi portano dunque, come qualcosa di eterno, la forma umana dell'esistenza. Già analizzando le caratteristiche di Prometeo Kerényi aveva sottolineato come il legame che la figura mitologica intratteneva con la sfera dell'oscurità e con la sofferenza umana fosse da connettersi alla luna ed al suo ciclo: così anche Niobe.

Noi abbiamo definito il mondo greco, con i suoi dèi, un «mondo dell'uomo». Esso è un mondo divino-umano: perfino il divino, il non-umano, il più-che-

⁹⁵ Károly Kerényi, *Niobe* [ed. or. *Niobe*, 1946] in Idem, *Miti e misteri*, cit., pp. 208-223.

⁹⁶ *Ivi*, p. 210.

⁹⁷ *Ivi*, p. 215.

umano può, in esso, apparire sotto forme umane, e anche l'umano in esso, la sua metà oscura, trova la via verso figure divine che originariamente avevano il loro posto nel cielo.⁹⁸

La madre dei Niobidi, al pari del ladro titanico incatenato ad una colonna tra cielo e terra, rappresenta un aspetto della luna e come questa alterna chiarore ed oscurità: per Kerényi questi mitologemi pongono dinanzi allo sguardo un mondo in cui la parte oscura della divinità non è un'obiezione alla sua perfettibilità, ma ne è parte integrante ed essenziale. Un altro importante saggio dello stesso anno, *Immagine, figura e archetipo*,⁹⁹ testimonia ancora una volta quanto le figure di Prometeo e Niobe fossero nei pensieri del mitologo le chiavi per entrare nel mondo della mitologia. Queste immagini della *condition humaine* gravata da inevitabili sofferenze devono infatti ancora spiegare del tutto dove consista la loro così efficace funzione nel determinare la vita e il destino dell'umanità.

Né nell'un caso né nell'altro l'«immagine» è da considerarsi come semplice rispecchiamento o pura copia della condizione umana: essa ha un contenuto che trascende la transitoria sfera umana. I portatori di quelle immagini sono un dio e una dea.¹⁰⁰

L'esempio di questi mitologemi non offre solo dei modelli nei quali l'umanità possa ritrovare i suoi drammi, bensì mostra il fondamentale passaggio che è stato compiuto nella mitologia greca: due antiche divinità lunari sono diventate emblemi della condizione umana.

Un mondo dell'uomo: questo è il mondo della mitologia. Un mondo talmente orientato sull'uomo, così evidentemente antropomorfo, da dispensarci dalla domanda, se esso non sia opera dell'uomo. Lo è senza dubbio! Ma non era il *desiderio* dell'uomo ciò che determinava quest'opera in modo esclusivo o in misura prevalente. [...] La conoscenza di ciò che è duro e non-umano forma già un presupposto della figura di Prometeo, ma un altro presupposto [...] è l'idea di libertà che Prometeo incarna in sé. La sua celebre renitenza significa che egli sin dall'inizio prende posizione *contro* qualcosa: contro ciò che è duro e inumano, contro gli dèi che non sono uomini come lui, l'uomo-dio. E con ciò – con l'idea della libertà – la situazione cessa di colpo di essere naturale e ovvia.¹⁰¹

⁹⁸ Ivi, p. 216.

⁹⁹ Károly Kerényi, *Immagine, figura e archetipo* [ed. or. in trad. italiana *Prometeo e Niobe: due archetipi del modo d'esistere umano*, 1946, successivamente come *Bild, Gestalt und Archetypus*] in Idem, *Miti e misteri*, cit., pp. 224-236.

¹⁰⁰ Ivi, p. 229.

¹⁰¹ Ivi, p. 230.

Il mito è il mito dell'uomo e gli dèi non sono delle entità la cui esistenza deve essere affermata, negata o lasciata ambigualmente in sospeso. D'altra parte anche l'uomo non è affatto un'entità positiva, antropologicamente definita, che per qualche motivo si inventa gli dèi proiettando fuori di sé la sua essenza buona. Per Kerényi al centro della mitologia c'è un'esperienza della vita, del mondo e di sé nella misura in cui questo vissuto rivela qualcosa di enigmatico che stupisce o sconvolge, in quanto anche l'uomo è un'enigma a sé medesimo, come il mondo è un enigma per lui.¹⁰² Questo distaccamento dal mondo è storicamente riconducibile all'irrompere nella storia di possibilità di una nuova situazione dell'uomo: la gnosi. Infatti nel mondo della gnosi, pur esprimendo la condizione umana attraverso la figura di un uomo e di una donna, viene presentato un panorama completamente differente: infatti

Ciò che nella situazione mitologica gli si opponeva soltanto come qualcosa di duro e non-umano, ora diventa cattivo e malvagio.¹⁰³

In questo momento Kerényi individua la fondamentale rinuncia al contatto con il mondo, che appare oscuro e diabolico e nel quale l'uomo, privato dal contatto con il divino nella stessa realtà non-trascendentale, è stato "gettato". Solo la mitologia rimane quel linguaggio capace di esprimere una condizione umana cui originariamente era inerente una "fusione".¹⁰⁴

Le due figure mitologiche protagoniste della disamina in quest'ottica divengono i simboli del cosciente umanesimo greco, i due *prototipi* della maniera umana di esistere: non sono degli "archetipi" nel senso junghiano del termine, ossia forme della psiche inconscia, eredità del passato remoto del genere umano. Come potenze che agiscono nell'anima gli archetipi presuppongono e sottolineano il valore dato dal contatto dell'individuo con il passato.¹⁰⁵

La nostra epoca invece è caratterizzata [...] dall'agire senza immagini: «*Tun ohne Bild*» (Rilke). Dovunque però la mitologia arrivi fin nel presente, si agisce sempre secondo immagini.¹⁰⁶

¹⁰² Cfr. Aldo Magris, *Il divino come evento in Kerényi e Heidegger*, in *Károly Kerényi: Incontro col divino*, cit., pp. 81-96.

¹⁰³ Károly Kerényi, *Miti e misteri*, cit., p. 232.

¹⁰⁴ In queste riflessioni Kerényi è guidato dalla lettura di Hans Jonas.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 232-234.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 234.

Il presente deve accontentarsi di esperire la potenza delle immagini mediante un inconscio contatto con il passato. Nelle epoche mitologiche al contrario la potenza derivava anche dal contatto con il presente.

Nella mitologia si presentano prototipi più pieni di quegli archetipi: figure piene di mondo, potenti aspetti del mondo. [...] «Mondo», in questo caso, vuol dire sempre – secondo il senso originario della parola *Welt* – un «mondo dell'uomo» e l'uomo è da considerarsi in una condizione dell'essere aperti, aperti verso fuori, condizione cui non corrisponde l'«essere gettati» (*Geworfenheit*), bensì l'«essere fusi» (*Verwobenheit*).

La mitologia greca ci offre la dimostrazione che all'uomo che si trovi in questa condizione, perfino il proprio modo di esistere può rivelarsi quasi dal di fuori, come un aspetto della mutevole luna che si oscura, e in seguito, come un'immagine, sempre più chiara e corrispondente all'esperienza, del modo in cui l'esistenza umana si realizza fin dall'inizio dei tempi.¹⁰⁷

L'immagine delle due figure paradigmatiche di Prometeo e Niobe sono presenti in tutti gli uomini e in tutte le donne, come una possibilità di esistenza che non rispecchia soltanto l'uomo ma anche il suo mondo. I caratteri delle divinità mitologiche hanno la capacità di palesare la profondità del genere umano, che proprio per la sua profondità è celato. Nella storia greca si tratta di un diventar coscienti dell'uomo: di quale “uomo”? si domanda Kerényi nel saggio posto a chiusura della sua importante raccolta.¹⁰⁸

Pure è il motto delfico che ci mostra il posto in cui l'uomo si situa nella concezione greca: né al polo soggettivo, quale io inafferrabile, né al polo oggettivo, come oggetto qualsiasi di una ricerca, né, infine, nel regno delle idee, come «immagine universalmente valida e impegnativa della specie», bensì nel regno del concreto, come elemento concreto di un ordinamento del mondo che però non solo include in sé l'uomo – o detto in maniera più ellenica, il genere umano – come un concetto più generico implica un concetto più specifico, bensì lo contiene in sé effettivamente, come propria base.¹⁰⁹

Essere uomo si contrappone all'essere dio, specialmente considerando la celebre distinzione – dalla poesia omerica in avanti – tra mortalità ed immortalità: vi è un legame essenziale ed imprescindibile tra il genere umano e la morte. Dopo una breve rassegna di passaggi di autori classici che porterebbe a concludere che l'espressione del modo in cui i Greci vedevano l'uomo è quello di una

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 235.

¹⁰⁸ Il saggio in questione chiude sia l'antologia tedesca *Niobe. Neue Studien über antike Religion und Humanität* che quella italiana *Miti e misteri*.

¹⁰⁹ Károly Kerényi, *La concezione greca dell'uomo* [ed. or. *Der Mensch in griechischer Anschauung*, 1948] in *Idem, Miti e misteri*, cit., pp. 359-373. Il passo citato a p. 364.

severa autolimitazione, ecco che infine il mito di Prometeo viene nuovamente in soccorso al discorso, come contrassegno dell'unione tra la miseria umana e le più alte possibilità della conoscenza, quel fuoco – il λόγος o il νοῦς – comune agli uomini e agli dèi.

Il mitologema del furto del fuoco di Prometeo [...] riunisce tutti quei tratti che abbiamo notati nell'uomo contemplato dai greci, l'inguaribile sofferenza e la potenza titanica, in un'unica connessione immaginifica, ed è adatto a gettar luce anche su un ulteriore tratto: un tratto in cui l'esemplare portatore è proprio il rapitore del fuoco. [...] «Essere uomini» è δειλόν e δεινόν nessun «essere» è più misero, più nullo, più doloroso dell'«essere uomini», ma questo è nello stesso tempo un «essere prometeico». [...] Ma che partito deve prendere l'uomo, quando si rende conto di non essere portatore del genere d'esistenza delle potenze della natura e del destino, bensì di quello degli uomini? La coscienza di un'esistenza umana [...] ha condotto l'uomo a una specie di solidarietà, non con gli dèi, non con gli animali, bensì con coloro che «propriamente» gli sono simili, e nel corso dei suoi ulteriori influssi ha condotto all'umanesimo.¹¹⁰

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 372-373.

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. Cioran¹

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 Papini²

¹ 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].

² 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 frainteso, 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 ascesi di sé. Stando in costante presenza di spirito e vigilanza, questa disposizione educava la coscienza a rimanere desta.¹

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'ascesi. 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.²

Proprio per il fatto che la dimensione dell'ascesi, 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

¹ 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.

² 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 Perticari, Milano, Raffaello Cortina, 2010 e da Idem, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, edizione italiana a cura di Paolo Perticari, Milano, Raffaello Cortina, 2011. Si veda anche il numero monografico della rivista «Aut aut», 355, 2012, titolato *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.³ 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*.⁴

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.⁵

³ Cfr. sempre Peter Sloterdijk, *Devi cambiare*, cit.

⁴ 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-sgg.

⁵ *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 *anteriamente 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.⁶

Seguendo questa prospettiva, ma tralasciando l'univoca ed enfatica interpretazione dell'ascesi 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 *askēsis* 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.⁷

L'autore che maggiormente si potrebbe situare in questa particolare congiuntura è il celebre storico delle religioni rumeno Mircea Eliade (1907-1986),⁸ nelle cui opere il ricorso alle "filosofie e religioni orientali" può esser letto in qualità di richiamo all'importanza della pratica ascetica come modalità

⁶ *Ivi*, p. 109.

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

⁸ Sono molte le miscellanee 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.

costitutiva dell'essere umano.⁹ In un momento storico caratterizzato dalla mistica della mobilitazione totale e dal vitalismo politico, indagare, attraverso Eliade, come la secolarizzazione dell'ascesi 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.¹⁰

⁹ 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 afflati 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.

¹⁰ 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.¹¹ 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.¹²

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 rumeno. Il giovane Eliade infatti, già nella scelta della tesi di laurea, intitolata *Contributi alla filosofia del Rinascimento*,¹³ 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 sottili 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

¹¹ 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.

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

¹³ 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,¹⁴ Formichi, Puini e Tucci.¹⁵ 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"*.¹⁶

¹⁴ 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.)

¹⁵ 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.

¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸

Questa duplice appartenenza lo situava però allo stesso tempo in uno stato transitorio, indeterminato, come in un limbo della Storia¹⁹ 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.²⁰ 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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 suscitavi del nuovo ad ogni costo.” Emil M. Cioran, *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 131-142.

²⁰ 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.²¹ 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.²²

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.

²¹ 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.

²² 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, 1994²].

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.²³

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?

²³ 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 Giovani 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.²⁴ 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

²⁴ 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.²⁵

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.²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸ 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*.²⁹

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.³⁰

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

²⁵ Mircea Eliade, *Le promesse*, cit., p. 120.

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

²⁷ Cfr. Peter Sloterdijk, *Stato di morte*, cit., p. 34.

²⁸ 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.

²⁹ 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, pp. 11-47, qui nello specifico cfr. pp. 32-33.

³⁰ 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.³¹ 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.³²

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.³³

³¹ 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*.

³² Mircea Eliade, *Diario d'India*, cit., p. 42

³³ 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.³⁴

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.³⁵

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.³⁶

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".³⁷

³⁴ Mircea Eliade, *La biblioteca*, cit., pp. 49-50.

³⁵ *Ivi*, p. 61.

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

³⁷ 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 (*saṃsāra*) per poter ottenere immediatamente, con uno sforzo eroico, la beatitudine, o se si preferisce, il nulla definitivo.³⁸

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.³⁹

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

³⁸ 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.

³⁹ 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 ultreumana. 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.⁴⁰

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.⁴¹

⁴⁰ Mircea Eliade, *Soliloqui*, cit., pp. 108-111. Corsivo mio.

⁴¹ *Ivi*, p. 114.

Nella concezione dell'asceti 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.⁴²

Inframezzate a queste meditazioni sull'asceti 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.⁴³

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

⁴² *Ivi*, pp. 116-117.

⁴³ *Ivi*, p. 130.

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

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 pubblicistica⁴⁵ esprimerà, trasfigurando la sua esperienza indiana, una serie di idee che riflettono un'attiva proposta umanistica.⁴⁶

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. [...]

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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.⁴⁷

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).⁴⁸

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

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

⁴⁸ 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 *leitmotives* 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 ascesi procedono da una svalutazione della vita profana, e dunque da un'intuizione «pessimistica» dell'esistenza umana in quanto tale.⁴⁹

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.

⁴⁹ 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.⁵⁰ 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 [...]. Scoprii 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.⁵¹

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.⁵² Scriveva nella prefazione al volume:

⁵⁰ 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].

⁵¹ 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).

⁵² Cfr. Corrado Pensa, *L'approcio 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 scorgerne 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.⁵³

È senz'altro significativa la costante enfasi posta sull'elemento della “concretezza” attribuita alle pratiche yogiche.⁵⁴ 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.⁵⁵ 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.⁵⁶

⁵³ Mircea Eliade, *Yoga. Saggio sulle origini*, cit., p. 20.

⁵⁴ 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-sgg.).

⁵⁵ Cfr. Ioan P. Culianu, *op. cit.*, pp. 69-75.

⁵⁶ 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.⁵⁷

Precede di un anno la pubblicazione dello *Yoga* quella di un piccolo libretto, *Alchimia Asiatica*,⁵⁸ 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.⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.⁶¹

⁵⁷ 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*.

⁵⁸ 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*.

⁵⁹ Cfr. Idem, *L'alchimia asiatica*, cit., pp. 66-sgg.

⁶⁰ Cfr. Mircea Eliade, *La Prova*, cit., pp. 54-55.

⁶¹ 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.⁶²

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].

⁶² Idem, *I riti del costruire*, cit., p. 10.

BIBLIOGRAFIA

I. L'IMMAGINE RIFLESSA. WALTER F. OTTO

Otto, Walter Friedrich

Spirito classico e mondo cristiano, Firenze, La Nuova Italia, 1973 [ed. or. *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923].

Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino riflessa nello spirito greco, Milano, Il Saggiatore, 1968 [Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, 1929].

Dioniso. Mito e culto, Genova, Il melangolo, 1997 [ed. or. *Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933].

Il senso dei misteri eleusini, in *I culti misterici: uno sguardo moderno su alcuni riti dell'antichità greca, ellenistica, romana*. W. F. Otto, W. Wili, H. Rahner, Como, Red, 1995, pp. 9-33 [ed. or. *Der Sinn der eleusinischen Mysterien*, 1939].

Il poeta e gli antichi dèi, Napoli, Guida, 1991 [ed. or. *Der Dichter und die alten Götter*, 1942].

Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito, a cura di Giampiero Moretti, traduzione di Alessandro Stavru, Roma, Fazi, 1996 [ed. or. *Gesetz, Urbild und Mythos*, 1951].

Il mito, a cura di Giampiero Moretti, Genova, Il melangolo, 1993 [ed. or. dei saggi qui raccolti: *Der Mythos und das Wort*, 1952-53; *Der Mythos*, 1955; *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt*, 1956; *Die Sprache als Mythos*, 1958].

Theophania. Lo spirito della religione greca antica, a cura di Alberto Caracciolo, Genova, Il melangolo, 1996 [ed. or. *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, 1956].

Baioni, Giulio

La filologia e il sublime dionisiaco, premesso a Friedrich Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, Torino, Einaudi, 1981, pp. VII-LXIV.

Bataille, Georges

La congiura sacra, con un saggio introduttivo di Roberto Esposito e con un dossier a cura di Marina Galletti, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

Bijlefeld, Willem A.

Otto, Walter Fr., Enciclopedia delle religioni, diretta da Mircea Eliade, edizione tematica europea a cura di Dario M. Cosi, Luigi Saibene, Roberto Scagno, Volume 5: *Lo studio delle religioni: discipline e autori*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 376-377.

Cancik, Hubert

Dioniso 1933. Walter Friedrich Otto, uno storico delle religioni e teologo alla fine della repubblica di Weimar, in Idem, *Dioniso in Germania. Da Heinrich Heine a Walter F. Otto: una revisione di cent'anni*, Roma, Rari Nantes, 1988, pp. 59-78 [ed. or. Hubert Cancik, *Dionysos 1933. W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik*, in R. Faber und R. Schlesier (Hrsg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neopaganismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986, pp. 105-123].

Die Götter Griechenlands 1929. W.F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik, in Idem, *Antik – Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Herausgegeben von Richard Faber, Barbara von Reibnitz und Jörg Rüpke, Stuttgart – Weimar, Metzler, 1998, pp. 139-163.

Caracciolo, Alberto

Prefazione a Walter F. Otto, Theophania, pp. 7-20.

Carchia, Gianni

Introduzione a Walter F. Otto, Il poeta e gli antichi dèi, pp. 5-11.

Casadio, Giovanni

Bachofen, o della rimozione, in «*Agathē elpis*»: studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi, a cura di Giulia Sfameni Gasparro, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1994, pp. 63-78.

Colli, Giorgio (a cura di)

La sapienza greca, vol I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma, Milano, Adelphi, 1990.

Cuniberto, Flavio

Mitologia della ragione o supplemento d'anima. Sugli sviluppi recenti della "Mythos-Debatte", «Aut aut», 243-244, 1991, pp. 75-88.

La foresta incantata. Patologia della Germania moderna, Macerata, Quodlibet, 2010.

Dal Lago, Alessandro

L'arcaico e il suo doppio. Aby Warburg e l'antropologia, «Aut aut», 199-200, 1984, pp. 67-91.

Deleuze, Gilles

Nietzsche e la filosofia, Milano, Feltrinelli, 1992.

Frank, Manfred

Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia, introduzione di Sergio Givone, Torino, Einaudi, 1994.

Frobenius, Leo

Storia della civiltà africana. Prolegomeni di una morfologia storica, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Goethe, Johann Wolfgang

La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura, a cura di Stefano Zecchi, Parma, Guanda, 1983.

Givone, Sergio

Poesia, favola, verità, «Aut aut», 243-244, 1991, pp. 11-27.

Heidegger, Martin

Parmenide, a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1999.

Hoffmann, David Marc

Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1991.

Jensen, Adolf E.

Come una cultura primitiva ha concepito il mondo, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Jesi, Furio

Introduzione a Oswald Spengler, Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale, edizione a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, Furio Jesi, Milano, Longanesi, 1981, pp. VII-XXXIX.

Mito, Milano, Mondadori, 1989.

Löwith, Karl

Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Torino, Einaudi, 2000.

Magris, Aldo

Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione, Milano, Mursia, 1975.

Moretti, Giampiero

Introduzione a Alfred Baeumler, Friedrich Creuzer, Johann J. Bachofen, Dal simbolo al mito, a cura di Giampiero Moretti, presentazione di Carlo Sini, 2 voll., Milano, Spirali, 1983, pp. 11-83.

Nichilismo e romanticismo. Estetica e filosofia della storia fra Ottocento e Novecento, Roma, Cadmo, 1988.

Religioni misteriche e cristianesimo nel romanticismo tedesco, in Idem, *Hestia. Interpretazioni del romanticismo tedesco*, Roma, IANUA, 1988, pp. 92-118.

Il «signore delle potenze». Compimento e crisi del romanticismo tedesco nell'ultimo Schelling e in Bachofen, «Rivista di estetica», 1990, vol. 34-35, pp. 119-143.

“Sepulkralhermeneutik”. Considerazioni sul “mito” a partire da Bachofen, «Aut aut», 243-244, 1991, pp. 119-127.

Dioniso femminile straniero. Il dionisiaco tra Bachofen, Nietzsche e Otto, «Immediati dintorni», 1991, pp. 43-47, ristampato in Idem, *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Cernusco Lombardone, Hestia, 1992, pp. 269-282.

La perduta prossimità del dio. Mito e poesia in Walter Friedrich Otto, in Idem, *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, pp. 283-293.

Presentazione a Walter F. Otto, Il mito, pp. 7-19.

Der Gott in kreatürlicher Gestalt. Schelling, W.F. Otto e il «sentiero del mito», in *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, a cura di Carlo Tatasciore, Milano, Guerini, 2000, pp. 219-238.

Otto, Walter Friedrich, in Franco Volpi (a cura di), *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Mondadori, 2000, p. 795.

Moretti, Giampiero – Stavru, Alessandro

Postfazione a Walter Friedrich Otto, Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino riflessa nello spirito greco, Milano, Adelphi, 2004, pp. 307-337.

Nietzsche, Friedrich

Nascita della tragedia, nota introduttiva di Giorgio Colli, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1977.

Umano, troppo umano, vol. I, nota introduttiva di Mazzino Montinari, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1979.

Umano, troppo umano, vol. II, nota introduttiva di Mazzino Montinari, versione di Sossio Giametta, Milano, Adelphi, 1981.

Genealogia della morale. Uno scritto polemico, nota introduttiva di Mazzino Montinari, traduzione di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 1984.

Orsucci, Andrea

Metafisica e mito: Nietzsche, Heidegger e alcuni aspetti della "scienza delle religioni" tra Wilhelm Mannhardt e Walter F. Otto, in *Metafisica e antimetafisica*, a cura di Giancarlo Movia, Milano, Vita e Pensiero Università, 2003, pp. 133-164.

Pellegrini, Alessandro

Hölderlin. Storia della critica, Firenze, Sansoni, 1956.

Poeschl, Victor

Walter F. Otto e Karl Reinhardt, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa: classe di lettere e filosofia», serie III, vol. V, 3, Pisa, 1975, pp. 955-983.

Rudolph, Kurt

"Kulturkreislehre", in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Mircea Eliade, edizione tematica europea a cura di Dario M. Cosi, Luigi Saibene, Roberto Scagno, Volume 5: *Lo studio delle religioni: discipline e autori*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 275-277.

Sabbatucci, Dario

La prospettiva storico-religiosa : fede, religione e cultura, Milano, Il Saggiatore, 1990.

Schiavoni, Giulio

"Bachofen-Renaissance" e cultura di destra, «Nuova Corrente», XXVIII, 1981, pp. 597-618.

Vercellone, Federico

La filologia e l'infinito: da Creuzer a Nietzsche, in Idem, *Identità dell'antico. L'idea del classico nella cultura tedesca del primo Ottocento*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 66-87.

Il divenire della memoria. A partire da Nietzsche, in *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, a cura di Michele Cometa, Pordenone, Studio Tesi, 1989, pp. 207-222.

Sloterdijk, Peter

Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica, edizione italiana a cura di Paolo Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

Terrin, Aldo N.

Spiegare o comprendere la religione? Le scienze delle religioni a confronto, Padova, Edizioni Messaggero, 1983.

Volpi, Franco

Postfazione a Martin Heidegger, Nietzsche, Milano, Adelphi, 1994, pp. 943-973.

Nota introduttiva a Martin Heidegger, Lettera sull'«Umanismo», a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1995, pp. 11-27.

Il Nichilismo, Roma-Bari, Laterza, 1996.

Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana a Martin Heidegger, Parmenide, pp. 17-25.

Zecchi, Stefano

Il tempo e la metamorfosi, in J. W. Goethe, La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura, a cura di Stefano Zecchi, Parma, Guanda, 1983, pp. 9-26.

Introduzione a Oswald Spengler, Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale, edizione a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, Furio Jesi. Traduzione di Julius Evola, Parma, Guanda, 1991, pp. IX-XXVIII.

II. MITOLOGEMI DELL'ESISTENZA. KÁROLY KERÉNYI

Kerényi, Károly

L'essenza della festa [ed. or. Vom Wesen des Festes, 1938] in Religione Antica, Milano, Adelphi, 2001 [ed. or. Antike Religion, 1971], pp. 45-68.

Che cos'è mitologia? [ed. or. Was ist Mythologie?, 1939] in Religione Antica, pp. 17-35.

L'idea religiosa del non-essere [ed. or. Die religiöse Idee des Nichtseins, 1940] in Religione Antica, pp. 171-191.

Aretusa: figura umana e idea mitologica [ed. or. Arethusa: über Menschgestalt und mythologische Idee, 1940] in Nel labirinto, a cura di Corrado Bologna, Torino, Bollati Boringhieri, 1983, pp. 122-141.

Studi sul labirinto. Il labirinto come disegno-riflesso di un'idea mitologica [ed. or. Labyrinth-Studien: Labyrinthos als linienreflex einer mythologischen Idee, 1941] in Nel labirinto, pp. 31-105.

Hermes, la guida delle anime: il mitologema maschile delle origini della vita [ed. or. Hermes der Seelenführer. Das Mythologem männlichen Lebensursprung, 1942] in Miti e misteri, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 (Einaudi, 1949¹), pp. 50-114.

Prometeo: il mitologema greco dell'esistenza umana [ed. or. *Prometheus. Das griechische Mythologem von dem menschlichen Existenz*, 1946, riv. e ampl. 1959] in *Miti e misteri*, pp. 150-207.

Niobe [ed. or. *Niobe*, 1946] in *Miti e misteri*, pp. 208-223.

Immagine, figura e archetipo [ed. or. in trad. italiana *Prometeo e Niobe: due archetipi del modo d'esistere umano*, 1946, successivamente come *Bild, Gestalt und Archetypus*] in *Miti e misteri*, pp. 224-236.

I concetti fondamentali dell'umanesimo e la sua possibilità nell'avvenire. Lettera ad un giovane umanista, «Janus Pannonius: rivista trimestrale umanistica dell'Accademia d'Ungheria in Roma», I, 1, 1947, pp. 21-30.

La concezione greca dell'uomo [ed. or. *Der Mensch in griechischer Anschauung*, 1948] in *Miti e misteri*, pp. 359-373.

Corrispondenza con Hermann Hesse. 1943-1956, a cura di Magda Kerényi, edizione italiana a cura di Lorenzo Bellotto e Carla Rossi Bellotto, Palermo, Sellerio, 1995 [ed. or. *Briefwechsel aus der Nähe*, 1972].

Kerényi, Károly – Jung, Carl G.

Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia, Torino, Bollati Boringhieri, 1972 (Einaudi, 1948¹) [ed. or. *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941].

Agamben, Giorgio

Aby Warburg e la scienza senza nome, «Prospettive Settanta», luglio-settembre 1975, pp. 70-85.

Arcella, Luciano

Le "ragioni" di Francoforte, in Károly Kerényi: *Incontro col divino*, Roma, Settimo Sigillo, 1999, pp. 141-157.

Arcella, Luciano (a cura di)

Károly Kerényi: Incontro col divino, Roma, Settimo Sigillo, 1999.

Bastide, Roger

Prometeo o l'avvoltoio. Saggio sulla modernità e l'anti-modernità in Idem, *Il sacro selvaggio*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 153-170.

Bianchi, Ugo

Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Roma, edizioni dell'ateneo & bizzarri, 1976.

Blumenberg, Hans,

Elaborazione del mito, Bologna, Il Mulino, 1991 [ed. or. *Arbeit am Mythos*, 1979].

Brelich, Angelo

Recensione a C. G. Jung – K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 115-116.

Recensione a K. Kerényi, Hermes der Seelenführer [1944], Töchter der Sonne [1944], Die Geburt der Helena. Samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-1945 [1945], Prometheus. Das griechische Mythologem von dem menschlichen Existenz [1946], «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XIX-XX, 1943-1946, pp. 222-224.

Appunti su una metodologia, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVII, 1956, pp. 1-30.

Cottone, Margherita

Thomas Mann: mito, psicologia, umanesimo, in *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, a cura di Michele Cometa, Pordenone, Studio Tesi, 1989, pp. 269-313.

Curi, Umberto

Endiadi. Figure della duplicità, Milano, Feltrinelli, 1995.

Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Freud, Sigmund

Il disagio della civiltà e altri saggi, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.

Hakl, Hans Thomas

Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century [ed. or. *Verborgene Geist von Eranos*] translated by Christopher McIntosh with the collaboration of Hereward Tilton, Equinox Publishing, 2013.

Hillman, James

Saggio su Pan, Milano, Adelphi, 1977.

Jesi, Furio

Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea, Torino, Einaudi, 1979.

Introduzione a Károly Kerényi, Miti e misteri, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 (1979¹), pp. 7-17.

Letteratura e mito, Torino, Einaudi, 1981.

Jung, Carl G.

Opere, 9. I. *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Torino, Boringhieri, 1980.

Kafka, Franz

Prometeo [ed. or. 1918], in Idem, *Tutti i racconti*, a cura di Ervino Pocar, Milano, Mondadori, 1976, p. 319.

Lacoue-Labarthe, Philippe – Nancy, Jean-Luc

Il mito nazi, a cura di Carlo Angelino, Genova, Il melangolo, 1992.

Magris, Aldo

Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione, Milano, Mursia, 1975.

Il divino come evento in Kerényi e Heidegger, in *Károly Kerényi: Incontro col divino*, pp. 81-96.

L'esperienza del divino in Carlo Kerényi, in *Neuhumanismus und Anthropologie des griechischen Mythos: Karl Kerényi im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts*, Renate Schlesier und Roberto Sanchiño Martínez (hrsg. von), Locarno, Rezzonico, 2006, pp. 15-24.

Mann, Thomas

La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno [ed. or. *Die Stellung Freuds in der modernen Geistgeschichte*, 1929] in Idem, *Nobiltà dello Spirito e altri saggi*, a cura di Andrea Landolfi con un saggio di Claudio Magris, Milano, Mondadori, 1997, pp. 1349-1375.

Le storie di Giacobbe [ed. or. *Die Geschichten Jaakobs*, 1933], in Idem, *Giuseppe e i suoi fratelli*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabrizio Cambi, traduzione di Bruno Arzeni, tomo I, Milano, Mondadori, 2006.

Una traversata con Don Chisciotte [ed. or. *Meerfahrt mit «Don Quijote»*, 1934], in Idem, *Nobiltà dello Spirito*, cit. pp. 788-840.

Freud e l'avvenire [ed. or. *Freud und die Zukunft*, 1936], in Idem, *Nobiltà dello Spirito*, cit. pp. 1378-1404.

Mann, Thomas – Kerényi, Carlo

Dialogo, traduzione di Ervino Pocar, Milano, Il Saggiatore, 1973 [ed. or. *Romandichtung und Mythologie*, 1945 e *Humanismus – schweres Glück*, 1960].

Rilke, Rainer Maria

Poesie (1907-1926), a cura di Andreina Lavagetto, Torino, Einaudi, 2000.

Secci, Lia

L'entelechia mitica di Thomas Mann nel carteggio con Károly Kerényi, «Poesia e Critica», 1965, pp. 220-253, poi in appendice a Eadem, *Il mito greco nel teatro tedesco espressionista*, Roma, Bulzoni, 1969, pp. 289-313.

Turato, Fabio

Prometeo in Germania. Storia della fortuna e dell'interpretazione del Prometeo di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871), Firenze, Olschki, 1988.

Vernant, Jean Pierre

Il mito di Prometeo in Esiodo, in Idem, *Mito e società nell'antica Grecia*. Seguito da *Religione greca, Religioni antiche*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 173-191.

III. ESERCIZI ASCETICI. MIRCEA ELIADE

Mircea Eliade,

La biblioteca del Mahārāja e Soliloqui, Torino, Bollati Boringhieri, 1997 [ed. or. *Solilocvii*, 1932; *Biblioteca maharajahului*, 1934].

India, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 [ed. or. *India*, 1934].

Oceanografia, edizione italiana a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 2007 [ed. or. *Oceanografie*, 1934].

Diario d'India, Torino, Bollati Boringhieri, 1995 [ed. or. *Șantier. Roman indirect*, 1935].

Il mito dell'alchimia seguito da *L'alchimia asiatica*, postfazione di Guido Brivio, Torino, Bollati Boringhieri, 2001 [ed. or. *Alchimia asiatică*, 1935].

Yoga: saggio sulle origini della mistica indiana, Torino, Lindau, 2009 [*Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, 1936].

Cosmologia e alchimia babilonesi, Firenze, Sansoni, 1992 [ed. or. *Cosmologie și alchimie babiloniană*, 1937].

Fragmetarium, edizione italiana a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 2008 [ed. or. *Fragmentarium*, 1938].

L'isola di Euthanasius. Scritti letterari, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 [ed. or. *Insula lui Euthanasius*, 1943].

I riti del costruire. Commenti alla leggenda di mastro Manole, la Mandragola e i miti della «Nascita miracolosa», Le erbe sotto la croce, Milano, Jaca Book, 1990. [ed. or. *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, 1943].

Tecniche dello Yoga, Torino, Einaudi, 1952 [*Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948].

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].

Pātañjali e lo yoga, Milano, Celuc libri, 1984 [ed. or. *Pātañjali et le yoga*, 1962].

La nostalgia delle origini. Storia e significato nelle religioni, Brescia, Morcelliana, 2000 [ed. or. *The Quest. History and Meaning in Religion*, 1969].

Giornale, Torino, Boringhieri, 1976 [ed. or. *Fragments d'un journal (1945-1969)*, 1973].

La Prova del Labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet, Milano, Jaca Book, 1980 [ed. or. *L'épreuve du labyrinthe*, 1978].

Le promesse dell'equinozio. Memorie 1 (1907-1937), a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1995 [ed. or. *Mémoire I. (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, 1980].

Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli, introduzione e traduzione a cura di Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1988 [ed. or. *Briser le toit de la maison*, 1986].

Agamben, Giorgio

Signatura rerum. Sul metodo, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Angelini, Pietro

L'uomo sul tetto: Mircea Eliade e la storia delle religioni, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

Arcella, Luciano – Pisi, Paola – Scagno, Roberto (a cura di)

Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica, Milano, Jaca Book, 1998.

Bordaș, Liviu

The secret of Dr. Eliade, in Bryan Rennie (edited by), *The International Eliade*, pp. 101-130.

Casadio, Giovanni – Mander, Pietro (a cura di)

Mircea Eliade. Le forme della tradizione e del sacro, presentazione di Giancarlo Seri, Roma, Edizioni Mediterranee, 2012.

Cioran, Emil M.

Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti, Milano, Adelphi, 1988.

Lacrime e Santi, a cura di Sanda Stolojan, Milano, Adelphi, 1990.

Quaderni 1957-1972, prefazione di Simone Boué, traduzione italiana di Tea Turolla, Milano, Adelphi, 2001.

Consoli, Dario

La filosofia oltre l'esercizio immunitario, «Aut aut», 355, 2012, pp. 171-184.

Culianu, Ioan P.

Mircea Eliade, Assisi, Cittadella Editrice, 1978.

Dubuisson, Daniel

Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade, introduzione di Cristiano Grottanelli e Vittorio Lanternari, Bari, Edizioni Dedalo, 1995.

Dumont, Louis

La civiltà indiana e noi, Milano, Adelphi, 1986.

La rinuncia nelle religioni dell'India, in Idem, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 429-456.

Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna, Milano, Adelphi, 1993.

Foucault, Michel

Tecnologie del sé, in *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, a cura di Luther M. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, pp. 11-47.

Garin, Eugenio

Cronache di filosofia italiana (1900-1943), Bari, Laterza, 1955.

Gnoli, Gherardo (a cura di)

Mircea Eliade e le religioni asiatiche, Roma, Is.M.E.O., 1989.

Greblo, Edoardo

Mi esercito, dunque sono, «Aut aut», 355, 2012, pp. 106-116.

Grinshpon, Yohanan

Silence unheard. Deathly otherness in Pātañjala-yoga, Albany, SUNY, 2002.

Hadot, Pierre

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.

Esercizi spirituali e filosofia antica, nuova edizione ampliata, a cura e con una prefazione di Arnold I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005.

Halbfass, Wilhelm

India and Europe. An Essay in Understanding, Albany, SUNY, 1988.

Jacobsen, Knut A.

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.

James, William

Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio della natura umana, introduzione di Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 1998.

Macho, Thomas

Tecniche di solitudine [ed. or. *Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik*, 2000], «Aut aut», 355, 2012, pp. 57-78.

Malamoud, Charles

Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica, a cura di Antonella Comba, Milano, Adelphi, 1994.

Mincu, Marin – Scagno, Roberto (a cura di)

Mircea Eliade e l'Italia, Milano, Jaca Book, 1987.

Mutti, Claudio

Le penne dell'arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro, Milano, Società Editrice Barbarossa, 1994.

Nietzsche, Friedrich

Genealogia della morale. Uno scritto polemico, nota introduttiva di Mazzino Montinari, traduzione di Ferruccio Masini, Milano, Adelphi, 1984.

Papini, Giovanni

Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo, a cura di Luigi Baldacci con la collaborazione di Giuseppe Nicoletti, introduzione di Luigi Baldacci, Milano, Mondadori, 1977.

Pensa, Corrado

L'approcio di Mircea Eliade alle religioni asiatiche: alcune riflessioni, in *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, pp. 133-145.

Pleşu, Andrei

L'asse del mondo e lo «spirito del luogo». La componente sud-est europea di Mircea Eliade, in *Mircea Eliade e l'Italia*, pp. 205-212.

Rennie, Bryan (edited by)

Mircea Eliade. A Critical Reader, London, Equinox, 2006.

The International Eliade, Albany, SUNY, 2007.

Ries, Julien – Spineto, Natale (a cura di)

Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade, Milano, Jaca Book, 2000.

Rigobello, Armando

L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo, Padova, Liviana editrice, 1958.

Said, Edward W.

Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente, traduzione di Stefano Galli, Milano, Feltrinelli, 2001 [ed. or. 1978, 1994²].

Scagno, Roberto

L'ermeneutica creativa di Mircea Eliade e la cultura italiana, in *Mircea Eliade e l'Italia*, pp. 155-170.

Alcuni punti fermi sull'impegno politico di Mircea Eliade nella Romania interbellica: un commento critico al dossier «Toladot» del 1972, in *Esploratori del pensiero*, pp. 259-289.

Sloterdijk, Peter

Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica, edizione italiana a cura di Paolo Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio, edizione italiana a cura di Paolo Peticari, Milano, Raffaello Cortina, 2011.

Sozzi, Lionello

Rinascimento e nostalgia delle origini, in *Mircea Eliade e l'Italia*, pp. 93-100.

Tacou, Constantin (dirigé par)

Mircea Eliade, Librairie Générale Française (Livre de Poche), Biblio essais, 1985 [«Cahiers de l'Herne», n° 33, 1978¹].

Wedemeyer, Christian K. - Doniger, Wendy (edited by)

Hermeneutics, Politics, and the History Of Religions. The Contested Legacies Of Joachim Wach And Mircea Eliade, Oxford University Press, 2010.