

FRANCO MICHELINI TOCCI

GLI ARCHETIPI IN ELIADE, JUNG E SCHOLEM

Potrà sembrare strana a qualcuno l'associazione del nome di Scholem con quelli di Eliade e Jung, ma, come sanno certo molti, i tre si conobbero e si stimarono vicendevolmente e si potrebbe forse dire che furono amici se il termine competa a quel gruppo di studiosi legati da profonde affinità di interessi culturali che una volta all'anno si incontrano sulle rive del lago Maggiore, ad Ascona, per i convegni *Eranos*. Ma al di là di questi aspetti esteriori, c'è un fatto più sotterraneo che in qualche modo collega queste tre figure, e questo potrebbe sintetizzarsi nel concetto di archetipo. Un collegamento di questo tipo si potrebbe estendere benissimo, naturalmente, ad altre personalità, anche senza uscire dall'ambito di *Eranos*; così a quella di Eliade potrebbe accostarsi la figura di un altro grande fenomenologo delle religioni come Kerényi, nel campo psicologico a quello di Jung potrebbe aggiungersi il nome di Neumann, e in quello storico oltre che di Scholem si potrebbe parlare di Corbin, ma questo sarebbe un compito ben più ampio che, anche se prima o poi andrà assolto, non saremo certo noi ad eseguire, non foss'altro che per mancanza di competenza nei campi della classicità e dell'iranistica. È anche vero, del resto, che proprio intorno a Jung, Eliade e Scholem si è maggiormente incentrata la disputa sul significato e il valore del termine archetipo. Nelle brevi considerazioni che seguono parlerò prima di come la questione sia stata percepita dagli autori stessi nei loro rapporti reciproci e, dopo, cercherò di studiarla da un punto di vista più obiettivo.

Nel 1954, appena uscito il suo libro sullo yoga, Eliade ne fece omaggio a Jung. Alla p. 230 di questa prima edizione francese era espressa l'ipotesi che l'inconscio, producendo spontaneamente simboli mandalici, usasse una sua facoltà 'scimmiesca' (questa è la parola usata da Eliade, che era già apparsa in *Images et symboles* a proposito del simbolismo dei nodi [p. 159]) nei confronti della coscienza; quest'ultima dunque, e non l'inconscio, era all'origine dei processi mediante i quali essa stessa cerca-

va di ottenere la propria completezza e la propria libertà. Jung gli rispose con una vera e propria lavata di capo, non esente da un certo rozzo sussiego, come gli capitava quando perdeva il lume degli occhi. Vale la pena di citare la lettera, del resto ben nota¹. Essa è datata 19 gennaio 1955 e dice:

Dear Professor Eliade,

It is an honour to have been sent a copy of your book on yoga. I greatly appreciate your kindness and generosity. I am now studying your work very carefully and profoundly enjoying its riches. It is certainly the best and most complete summary of yoga that I know of, and I am happy to possess such a mine of information. I was somewhat surprised, however, to find that you had not been able to grant me normal intelligence and scientific responsibility. As you know, I received my scientific education in the field of the natural sciences, whose principle is *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*. In any case, this is the fundamental credo of the medical alienist. So you can imagine my astonishment when I encountered associations of ideas, or rather 'thought forms', among alienated and later among neurotics and normal persons, for which no models could apparently be found. Naturally this was particularly shocking to me because very recognizable models did exist, but entirely beyond the purview of my patients. There was not even the chance of cryptomnesia since the models did not exist in the patients' environment. I waited and explored all the possible explanations for fourteen years before I published the facts. I went to the U.S.A. to study the dreams of Negroes in the southern states, and I found that their dreams contain the same archetypal motifs as ours. Every time that a patient spontaneously produced a mandala, I did my best to discover its origin. There were no models for them. We do not see such things around us, and, still more important, we do not know their use or their significance, nothing is taught us about them. It would even be difficult for us to find a scholar, like Tucci, capable of giving us information about them. In India it is entirely different. There they *repeat and imitate* mandalas which are to be seen just about everywhere. If any 'apish imitation' occurs, no contrast is intended among the Tibetans and Hindus. But *the unconscious reacts instinctively, and instinct never imitates, it reproduces without a conscious model*, it follows its biological 'behaviour pattern'. This is exactly what happens with my individual mandalas: they are produced instinctively and automatically, without models or imitation.

¹ C.G. Jung, *Letters, II: 1951-1961*, ed. G. Adler & A. Jaffé, tr. R.F.C. Hull, London 1976, pp. 210-212.

Even my former teacher, Professor Freud, would never have admitted that the incest complex with its typical fantasies (what I call the 'incest archetype') was nothing but an apish reaction, the imitation of a model. For him, incest was a biological affair, that is, a perverted sex instinct. The child who develops that sort of fantasies is not imitating adults. His own instinct is at the base of his fantasies. Every instinct generates its own forms and fantasies which are more or less identical everywhere, without having been spread by tradition, migration, imitation, or education [...].

To attribute the qualities of the conscious psyche to the unconscious is quite a serious error. I do not commit it, nor am I so stupidly ignorant that I cannot recognize the instinctive character of the unconscious. Above all, you have only to leaf through my works to assure yourself that I identify the archetype with the 'pattern of behaviour'. You have used the term 'archetype' too, but without mentioning that you mean by this term only the repetition and imitation of a conscious image or idea. The real 'ape' in us is consciousness; it is our consciousness that imitates and repeats. But the unconscious, being instinctive, is very conservative and difficult to influence. Nobody knows better than the psychiatrist how much the unconscious resists every effort to change it or influence it in the least. If it were 'apish' it would be easy to make it forget its compulsions and its obstinate ideas – and, if it were imitative, it would not be creative. The lucky intuitions of the artist and the inventor are never imitations. Those gentlemen would be very much put out by such a thought.

There is a psychological problem here which I cannot explain. On the one hand, you make the very kind and generous gesture of sending me your book; on the other, you seem to consider me so idiotic as never even to have thought about the nature of the unconscious. How have I merited this ill-will? From the moment when I had the honour and pleasure of making your acquaintance personally, I have never felt anything other than admiration and esteem for your great work, and I would be distressed to have offended you without knowing it.

I hope that you will not be angry with me for writing you this long importunate letter, but I do not like to let a hidden sore fester. Needless to say how grateful I would be to you for a few words of explanation!

La 'spiegazione' di Eliade, che non so se egli abbia mai dato a Jung direttamente², si trova espressa nell'intervista rilasciata molti anni dopo a

² Si attende, e sembra che sia in procinto di andare in stampa, la pubblicazione dell'epistolario di Eliade.

C.-H. Rocquet³. Oltre certe rivendicazioni di priorità, a proposito dell'interpretazione dell'alchimia e del 'centro'⁴, Eliade sembra avere un atteggiamento molto più indipendente e distante di quello che aveva avuto nei primi anni della conoscenza con Jung, tanto che, alla constatazione dell'intervistatore che entrambi avevano «parlato molto di archetipi», egli risponde: «Non nello stesso senso, però [...] Ho avuto torto nel dare al *Mito dell'eterno ritorno* il sottotitolo 'Archetipi e ripetizione'. Voleva dire rischiare la confusione con la terminologia di Jung. Per lui, gli archetipi sono delle strutture dell'inconscio collettivo. Io usavo il termine con riferimento a Platone e a Sant'Agostino: gli attribuisco il significato di 'modello esemplare' – rivelato nel mito e riattualizzato nel rito. Avrei dovuto dire 'Paradigmi e ripetizione'».

Ciò, a prima vista, sembrerebbe risolvere definitivamente il problema del rapporto tra archetipi junghiani ed eliadiani.

Per quanto riguarda invece Scholem, il fatto che egli dica di non servirsi della teoria degli archetipi, il che non è del tutto esatto, come vedremo, non lo ha esentato dall'essere spesso posto in relazione con questo argomento: da un punto di vista formale per la sua partecipazione ai convegni *Eranos* nella cui organizzazione teorica Jung aveva una parte di assoluto predominio, ma soprattutto perché la sua opera storiografica rimanda continuamente a quelle che egli preferisce chiamare 'idee-forza' o 'ca-

³ M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, Paris 1978, tr. it. *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Milano 1979, p. 149. Quando questo contributo era in bozze è uscito il libro di C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, che a p. 183 n. 70 cita la prefazione scritta da Eliade alla ristampa della traduzione inglese del suo libro più famoso (*Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, New York 1959), nella quale quest'ultimo prende le distanze da Jung sulla questione degli archetipi. Ciò è comunque posteriore alla posizione già assunta nel 1956 in *Mythes rêvés et mystères* (v. più avanti). Nella stessa nota il Ginzburg, in maniera alquanto sbrigativa, accusa l'Eliade di fascismo e antisemitismo, ma ciò che più sorprende, dal punto di vista metodologico, è vedere attribuita al preteso 'fascismo' di Eliade e al 'pathos della sconfitta' la motivazione della sua teoria storico-religiosa della fuga dalla storia. Sui rapporti di Eliade con Codreanu e la Guardia di Ferro, su cui si è spesso molto speculato in maniera sostanzialmente incredibile (cfr. F. Jesi, *Cultura di destra*, Milano 1979, p. 38 ss., citato anche da Ginzburg) si possono leggere ora le serene pagine dello stesso Eliade nel libro di memorie postumo *Les moissons du solstice*, Paris 1989, pp. 22-50, che, almeno a mio parere, chiudono definitivamente la questione. Alla p. 167 dello stesso libro Eliade tocca anche il problema degli archetipi in relazione a Jung, senza aggiungere ulteriori argomenti a quelli già espressi.

⁴ *Ibid.*, p. 148. Cfr. anche Id., *Fragments d'un journal*, Paris 1973, tr. it. *Giornale*, Torino 1976, p. 160 e 320.

tegorie religiose' o simili, tutte fondate su immagini a carattere mitico⁵. Eppure, interrogato in proposito, Scholem ebbe a esprimersi così: «Nel trattare la storia e il mondo della Kabbalah, usare la terminologia concettuale della psicanalisi – tanto nella versione freudiana come in quella junghiana – non mi è sembrato fruttuoso. Sebbene io possa avere avuto una forte affinità con i concetti di Jung, che erano vicini ai concetti religiosi, mi sono astenuto dall'usarli. Per venticinque anni ho tenuto conferenze ai convegni Eranos, e in quell'ambiente c'era una considerevole influenza junghiana. Ma in quelle conferenze io mi astenni deliberatamente da ogni concetto psicopatologico psicanalitico o junghiano. Non ero convinto che quelle categorie fossero utili. Ho in particolare evitato di usare la teoria degli archetipi sulla quale resto altamente scettico [...] Psicanalisti di diverse scuole hanno sempre pensato che io dicevo esattamente ciò che essi intendevano e io sono contento che qualcuno abbia trovato utili i miei scritti. Ma essi sono stati redatti sotto la chiara consapevolezza dei principi della critica storica. Ho detto ciò molte volte. Penso che meglio comprendiamo la storia meno abbiamo bisogno di ipotesi psicologiche per spiegare i fenomeni storici. L'uso di concetti psicologici nella storia è qualcosa di simile a un'uscita di emergenza»⁶.

Stando dunque a queste dichiarazioni, il problema del rapporto tra i tre, sulla questione degli archetipi, sembrerebbe chiuso: nessun vero rapporto di sostanza, ma solo un'ingannevole somiglianza formale. Per Eliade, infatti, gli archetipi sono paradigmi arcaici che fanno parte della sfera della coscienza, per Jung sono schemi comportamentali che fanno parte dell'inconscio collettivo, per Scholem, infine, si tratta di uscite di emergenza dal severo campo della critica storica. Cerchiamo ora di vedere fino a che punto, e soprattutto in che senso, questi concetti siano veramente eterogenei.

C'è, intanto, da riconoscere subito a Jung una priorità cronologica e, come vedremo tra poco, anche logica. Senza entrare nelle complesse questioni dell'evoluzione di questa concezione nel pensiero di Jung, la sua formulazione completa e matura della teoria degli archetipi si può far risalire al 1929⁷. Gli archetipi vi appaiono come strutture transindividuali e

⁵ Cfr. soprattutto *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, *passim*.

⁶ *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, New York 1976 (rist. 1978), pp. 29-30.

⁷ Coll'«Europäischer Kommentar» a *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, (*Collected Works* [d'ora in poi CW], XIII, pp. 1-55). L'uso del termine appare però fin dal 1919.

cariche di energia che mediano tra la zona istintuale e quella psichica. Essi possono essere definiti come tendenze psichiche inconscie, preformate da tempo immemorabile, che determinano il comportamento. Non solo, ma rivelando all'uomo, allorché si disvelano alla coscienza, ciò che di sconosciuto vi è in lui, gli archetipi svolgono una fondamentale funzione terapeutica e salvifica, in quanto portatori di quegli elementi che furono sempre avvertiti dall'umanità, attraverso la sua storia, come liberatori⁸. Sono, questi elementi, i grandi simboli che le religioni storiche hanno organizzato nel dogma e nel rito. Queste «strutture pneumatiche di somma bellezza» (è così che Jung le definisce)⁹ nacquero agli albori dell'umanità, come primissime forme di organizzazione del pensiero, come esperienze originarie che l'uomo fece dei propri processi psichici. Analoghi appaiono i sogni, perché anch'essi danno forma alle strutture dinamiche e misteriose della psiche oggettiva e anch'essi, come quelle, rappresentano in altissima misura l'esito di un'attività collettiva, priva di tutte le singolarità e le manchevolezze di un'esperienza puramente individuale. «Certi motivi onirici assomigliano talmente a mitologemi che possono essere considerati non soltanto simili, ma addirittura identici ad essi. In base a questa constatazione, non soltanto il sogno è elevato al più ampio contesto del mito, ma l'intera problematica della mitologia è collegata con la vita psichica»¹⁰.

A queste formulazioni della maturità Jung era arrivato tuttavia per gradi e un breve studio di queste tappe ci permetterà meglio di cogliere quale sia realmente, nella sua visione, il rapporto tra archetipi e fenomenologia religiosa. Nei *Tipi psicologici*, che è del 1921¹¹, egli si domanda se l'immagine primordiale, o archetipo, corrisponda, nella sua universale presenza, a un'azione esterna altrettanto costante e universale, simile a una legge di natura. In tal caso il mito potrebbe esser messo in relazione con i fatti naturali, ad esempio i miti solari con il quotidiano sorgere e tramontare del sole o con l'alternarsi delle stagioni, come effettivamente pensavano gli studiosi di religioni dell'800, tipo Frazer e Taylor. In tal caso resta da spiegare perché il sole e la luna non compaiano mai nei miti così come risultano dall'osservazione reale ma piuttosto come esito di una

⁸ «Zur Psychologie der Trinitätsidee», 1940 (CW, XI, tr. it. *Opere di C.G. Jung*, XI, Torino 1979, p. 186).

⁹ «Religion und Psychologie», 1972 (*ibid.*, p. 466).

¹⁰ Introduzione a V. White, *God and the Unconscious*, 1952 (*ibid.* p. 288).

¹¹ *Psychologische Typen*, 1921 (CW, VI, tr. it. Torino 1977, p. 492 ss. [Universale scientifica, 131/132]).

trasformazione simbolica. Questa è la dimostrazione, secondo Jung, che la psiche collabora in maniera autonoma alla formazione del mito, il quale è così il risultato di una doppia azione che proviene dall'interno non meno che dall'esterno. Non solo, ma ciò che proviene dall'interno, dalla psiche, appare del tutto autonomo rispetto alla natura, il che porta Jung a concludere che la struttura cerebrale debba le sue caratteristiche non soltanto all'ambiente «ma in egual misura a una proprietà specifica e autonoma della materia vivente, cioè a una legge che è data con la vita stessa»; così come alla luce l'organismo risponde con la formazione dell'occhio, «al processo naturale lo spirito contrappone un'immagine simbolica la quale coglie il processo naturale proprio come l'occhio la luce. E proprio come l'occhio è una testimonianza della peculiare e autonoma attività creatrice della materia vivente, così anche l'immagine primordiale è espressione dell'assoluta forza creatrice che è propria dello spirito»¹². In tal modo l'archetipo funziona come ordinatore delle impressioni sensoriali e mentali e facendo questo esso libera energia psichica indirizzandola a un significato e quindi al comportamento che a tal significato è finalizzato. Dall'archetipo si sviluppa anche l'idea, «la quale non è altro che l'immagine primordiale pervenuta a una formulazione concettuale», mentre collegato all'archetipo e quindi mediatore tra l'idea concettuale e l'istinto è anche il simbolo. Questo appare a un crocevia dove confluiscono elementi razionali e pure percezioni relative sia al mondo interno sia a quello esterno. In tal modo esso appare ricco di significati e valori molteplici e stimolanti e può essere frutto soltanto di una mente altamente evoluta, per la quale il simbolo stereotipato e fornito dalla tradizione non ha più alcun valore. Il simbolo rappresenta la suprema e ultima conquista spirituale d'una mente siffatta e come tale abbraccia la totalità della persona umana, sia nelle manifestazioni mentali più altamente differenziate sia negli impulsi più bassi e primitivi. Esempi efficaci del genere sono i grandi fondatori e riformatori religiosi¹³.

Non è il caso naturalmente, perché ci porterebbe lontano da quanto stiamo dicendo, di rilevare la unilateralità di Jung nel giudicare il simbolo come «suprema e ultima conquista spirituale» e la sua assoluta misconoscenza di tutto quanto è stato espresso, in direzione esattamente opposta, dalla mistica apofatica. Ma questa unilateralità e misconoscenza non è certo imputabile solo a Jung.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

In uno scritto di tredici anni posteriore¹⁴ troviamo un arricchimento del concetto di archetipo, dal punto di vista del rapporto con la fenomenologia religiosa, oltre a varie precisazioni. Innanzitutto il termine archetipo si è ormai insediato definitivamente a preferenza degli altri equivalenti e poi esso è descritto come modello ipotetico non rappresentabile, cioè privo di forma, simile in questo allo schema comportamentale (pattern of behaviour) della biologia. Nel mito e nelle favole, perciò, come nelle 'répresentations collectives' di Lévy-Bruhl e negli insegnamenti tradizionali di tipo esoterico, noi abbiamo a che fare non più con i contenuti dell'inconscio ma con elaborazioni coscienti formulate in un dato contesto storico. La manifestazione immediata dell'archetipo, quale si incontra nei sogni e nelle visioni, è molto più individuale, meno comprensibile e più ingenua che nei miti, ma anche in questo caso il contenuto archetipico originario si è alterato nel divenire cosciente ed essere percepito, assumendo il suo aspetto formale dalla coscienza individuale alla quale si manifesta. Questo passaggio dall'archetipo all'idea archetipica e la successiva riflessione su di essa, che secondo Jung è l'essenza della religione (da *relegere*)¹⁵, sono fatti oggetto di un'analisi accurata. Il primitivo non è interessato alla spiegazione oggettiva dei fenomeni naturali, ma ha un bisogno imperativo di assimilare le esperienze sensoriali del mondo esterno agli eventi psichici. «Non restano attaccate alla psiche le immagini delle tempeste, dei tuoni, dei lampi, della pioggia e delle nuvole, ma le fantasie emotive che esse suscitano»¹⁶. Tutti i processi della natura diventano così espressioni simboliche dell'intimo, inconscio dramma della psiche, il quale diventa percepibile alla coscienza grazie alla proiezione, cioè al suo rispecchiarsi nei fenomeni naturali. Sono occorsi secoli all'umanità, dice Jung, per distaccare le proiezioni dagli oggetti esterni e comprenderne l'origine psicologica e questo per il carattere inconscio della proiezione stessa. Tutte le dottrine esoteriche tendono in realtà a cogliere gli avvenimenti invisibili della psiche e rivendicano per se stesse un'autorità assoluta, così come avviene per le religioni più evolute. Anch'esse rivelano una conoscenza originariamente nascosta ed esprimono in immagini solenni e suggestive i segreti dell'anima. Ma più le immagini col passare del tempo si evolvono e si ar-

¹⁴ «Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten», 1934, apparso in *Eranos-Jahrbuch* e ristampato poi in *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, 1954 (CW, IX, 1, p. 5 ss.).

¹⁵ «Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen», originariamente in *Eranos-Jahrbuch* 1946 (CW, VIII, tr. it. Torino 1976, p. 238).

¹⁶ «Die Struktur der Seele» originariamente 1927, ma rivisto e ampliato nel 1931 (CW, VIII, tr. it. cit., p. 173).

ricchiscono diventando sempre più belle e sublimi, tanto più esse si allontanano dall'esperienza individuale, della quale resta solo una traccia o un ricordo spesso assai vago. Ogni religione, dunque, rappresenta una decadenza e un progressivo svanire dell'esperienza originaria¹⁷.

Anche in Eliade il termine 'archetipo' appare con una certa frequenza. Qualche esempio preso dalla sua opera, senza alcuna pretesa di essere completi, ci aiuterà a capire il senso e la funzione del concetto. Esso appare come sottotitolo (*Archétypes et répétitions*) in *Le Mythe de l'éternel retour* scritto tra il 1945 e il 1947¹⁸. L'archetipo vi appare come modello celeste di cui la realtà è imitazione. Il mondo che circonda l'uomo religioso dell'antichità, le montagne e i fiumi, le città e i santuari, hanno un modello, o archetipo, extra-terrestre «concepito sia come un 'piano', come una 'forma', sia puramente e semplicemente come un 'doppio' che esiste a un livello cosmico superiore» ed è questa partecipazione al modello archetipico che conferisce alle cose realtà e validità. Tutto ciò che non ha questo modello esemplare è privo di senso, cioè manca di realtà e, di conseguenza, la realtà si acquista solo per ripetizione dell'archetipo o per partecipazione al mondo archetipico¹⁹. Anche l'uomo delle culture arcaiche realizza se stesso quanto più cessa di essere individuo singolo e quanto più si identifica con un modello archetipico, un eroe, ripetendone le gesta. Questa ontologia 'primitiva' ha, secondo Eliade, una struttura platonica e Platone gli appare per eccellenza come il filosofo della 'mentalità primitiva'²⁰. A parte questo riferimento a Platone, niente però è detto sulla natura degli archetipi, tranne che si sono 'manifestati' in un tempo mitico non soltanto preistorico ma addirittura extra-storico²¹, come se fossero, almeno così sembra di poter dire, entità metafisiche esterne all'uomo. Alla fine del libro²² si accenna al fatto che certe 'forme' religiose, come totemismo, culto degli antenati, Grandi Dee della fecondità ecc., siano nate come risposte ai bisogni religiosi dell'umanità 'primitiva'. Ma sulla natura di questi bisogni non si dice nient'altro. Ben più ampia risposta ricevono invece queste problematiche in *Images et symboles* che uscirà cinque anni

¹⁷ «Über die Archetypen...», cit., p. 7.

¹⁸ Come si ricava dalla doppia datazione della prefazione. La prima edizione di Gallimard è del 1949.

¹⁹ *Le Mythe...*, cit., rist. 1969, p. 48.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 165 ss.

²² *Ibid.*, p. 187.

più tardi, nel 1952²³. Qui si trovano sparsi un po' tutti gli elementi che contraddistinguono il pensiero di Eliade fino agli anni più tardi, con la caratteristica però che, trattandosi di formulazioni non ancora perfette, vi si trovano anche oscillazioni e incertezze, alcune delle quali non troveranno mai una soluzione definitiva. Alla parola 'archetipi' è preferita, fin dal titolo, quella di 'immagini', il che però ci rimanda ugualmente a Jung, come del resto è più volte esplicitamente affermato (il termine 'immagine' è usato da Jung a preferenza di 'archetipo' almeno fino ai *Tipi psicologici*, come si è visto). Si nota innanzitutto che viene indicato l'inconscio come parte dell'uomo «più poetica, più filosofica e più mitica» di quanto non sia la coscienza²⁴. Nei sogni, e anche nelle fantasticherie, si rivelano tutte le immagini mitologiche, con le stesse funzioni che hanno avuto all'interno delle strutture religiose: aiutare l'uomo a liberarsi e a compiere il proprio cammino iniziatico. Più avanti è detto che l'immaginazione è la facoltà di riprodurre le immagini della interiorità psicologica non meno che della 'verità spirituale'²⁵. Il problema è di capire se «certe zone dell'inconscio siano anch'esse dominate dal *logos* o se siano manifestazioni di un mondo trascosciente»²⁶. Eliade sembra inclinare per quest'ultima soluzione e dunque distingue due piani, uno psicologico e uno spirituale o religioso, analoghi ma non identici, dei quali si occupano rispettivamente lo psicologo e lo storico delle religioni, quest'ultimo praticando quella che egli definisce una 'metapsicanalisi'²⁷. Questa, che è poi la 'storia delle religioni' come la intende Eliade, è in grado di risalire alle creazioni spirituali dell'umanità arcaica. L'archetipo, che nasce dall'incontro tra l'uomo e la realtà, si realizza successivamente su piani multipli, che sono quelli «tanto dell'inconscio' (sogno, allucinazioni, fantasticherie) come del 'trascosciente' e del conscio (visione estetica, riti, mitologia, *philosophoumena*)»²⁸. Sembra dunque che l'archetipo si ponga come realtà metafisica, anche se, a dire il vero, non si parla mai di una sua esistenza indipendente o precedente all'uomo, ma alla fine del libro²⁹ si ritorna a un'esplicita ammissione dell'origine psicologica del simbolo (che in Eliade,

²³ Sempre da Gallimard (Les Essais, 60), col sottotitolo: *Essais sur le symbolisme magico-religieux*.

²⁴ *Images...*, cit., p. 15.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁶ *Ibid.*, p. 46.

²⁷ *Ibid.*, p. 43.

²⁸ *Ibid.*, pp. 156-158.

²⁹ P. 232 s.

come già in Jung, non sembra avere statuto diverso dall'immagine). Nel rifiutare, anche qui come Jung, che il simbolo possa nascere dall'impressione sensibile che i grandi ritmi cosmici possono operare sulla corteccia cerebrale, l'autore fa notare che esso «rivela sempre qualcosa in più rispetto all'aspetto della vita cosmica che si ritiene rappresenti» (p. es. l'aspetto negativo del sole che si trova in tanti miti solari non ha riscontro col sole in quanto fenomeno cosmico). Ebbene questo fatto proverebbe che «fin dall'inizio il simbolo appare come una creazione della psiche»³⁰. È senz'altro, questa, l'affermazione più recisa di Eliade in favore dell'origine psicologica delle grandi idee religiose, ma poi essa sarà smussata e addolcita negli scritti successivi. In *Mythes rêves et mystères* (1957, ma la prefazione è datata dall'anno precedente), dopo aver ammesso che «negli universi onirici si ritrovano i simboli, le immagini, le figure e gli avvenimenti che costituiscono le mitologie» egli afferma con forza che questa analogia non può significare né identità né derivazione diretta, e che fare altrimenti sarebbe come spiegare *Madame Bovary* con l'adulterio. «Ma *Madame Bovary* esiste unicamente sul suo piano di riferimento, che è quello di una creazione letteraria, di un'opera dello spirito. Che *Madame Bovary* non abbia potuto esser scritta che in una società borghese dell'Occidente del XIX sec., in cui l'adulterio costituiva un problema sui generis, è tutt'un'altra questione, che interessa la sociologia della letteratura ma non l'estetica del romanzo»³¹. E questa è la posizione che egli manterrà anche in seguito, fino agli ultimi scritti. È interessante però notare che anche nello scritto di sintesi *Religione*, apparso come 'voce' nell'*Enciclopedia del Novecento*³² e risalente al 1983, resta sempre una compresenza oscillante di due elementi, che egli evidentemente non percepiva come antitetici: da un lato egli afferma che la coscienza dell'uomo nasce dalla capacità di attribuire un 'significato' agli impulsi e alle esperienze e che «il 'sacro' è un elemento della struttura della coscienza, non uno stadio evolutivo della storia»; così p. es. la comparsa dei sistemi mitico-religiosi della struttura agraria non risalgono al fenomeno naturale della vegetazione ma «all'esperienza religiosa suscitata dalla scoperta di una solidarietà mistica fra l'uomo e la vita vegetale», all'«importanza primaria attribuita alle epifanie della vita (sangue, sessualità, fecondità)» e alla «valorizza-

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Mythes...*, cit., p. 8 s.

³² Roma 1983, pp. 121-133.

zione religiosa della tensione, della sofferenza e del dolore»³³. Ma accanto a queste espressioni ne troviamo altre che si riferiscono all'«imitazione di modelli oltreumani» che appaiono come entità metafisiche, vere e proprie idee iperuranie esterne all'uomo. Attraverso l'osservazione del cielo, p. es., si dice che «la categoria trascendente dell'alto, dell'ultraterrestre, dell'infinito è rivelata all'uomo intero: alla sua intelligenza e alla sua anima» (quindi è esterna non soltanto all'intelligenza ma anche all'anima). «È infatti attraverso il suo specifico 'modo di essere' che il cielo rivela trascendenza, forza, eternità: 'esiste assolutamente' poiché è alto, infinito, eterno, potente»³⁴.

E veniamo ora a Scholem. Il problema delle origini delle immagini, dei simboli e della mitologia cabalistica è affrontato abbastanza spesso nel corso della sua opera. Qui mi sono limitato a scegliere, perché mi sembra esemplare, quanto egli dice in proposito nel saggio «Kabbala und Mythos», pubblicato dapprima in *Eranos-Jahrbuch*, 17, 1949, e poi ristampato nella raccolta *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*³⁵. Pur avendo indagato a fondo le origini storiche della Cabala nel libro *Reshīt ha-Qabbalāh*³⁶ egli esprime il dubbio che la presenza di tematiche gnostiche nella Cabala possa essere anche dovuta «a un parallelo sviluppo di carattere psicologico e strutturale», per cui, «a parte certi elementi di base la cui importanza non desidero minimizzare, la gnosi cabalistica ebbe a svilupparsi in maniera indipendente, dall'interno»³⁷. Si tratta di 'forze sotterranee' e, infine, di 'grandi immagini archetipiche' che operano portando ai cabalisti 'mondi mitologici estranei'³⁸. Esse sono collegate con «impulsi fondamentali che sorgono dalla paura che l'uomo comune ha della vita e della morte»³⁹. A volte il termine 'archetipo' è usato anche in senso non psicologico ad indicare le dieci ipostasi del Deus absconditus, note come *sefirōt*, nelle quali sono contenute le potenzialità originarie di tutti gli esseri. Ma l'ultima di esse, la Shekināh, cioè la presenza e la provvidenza di Dio nel mondo, è di nuovo descritta come «la scoperta di uno degli impulsi re-

³³ *Ibid.*, p. 126 s.

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁵ Zurich 1960, tr. ingl. *On the Kabbalah and its Symbolism*, London 1965, pp. 87-117.

³⁶ Gerusalemme 1948.

³⁷ *On the Kabbalah...*, cit., p. 97.

³⁸ *Ibid.*, p. 98.

³⁹ *Ibid.*, p. 99.

ligiosi primordiali, tuttora latenti nel giudaismo»⁴⁰. Insomma, per quanto possa essere interessante, dal punto di vista della storia delle idee, studiare lo sviluppo storico delle speculazioni teologiche e delle interpretazioni misteriosofiche dei cabalisti, «ciò non deve renderci ciechi nei confronti della sostanza psichica che soggiace ai miti. In molti casi, io – afferma Scholem verso la fine del saggio – inclino quasi a pensare che la riformulazione speculativa dei miti fu piuttosto secondaria, perfino nella mente di coloro che si dedicarono ad essa, e che essa servì semplicemente come una mascheratura exoterica per un contenuto mitico cui essi guardavano come a un mistero sacro»⁴¹.

Dopo questa rassegna, sia pur rapida, si può concordare con gli interessati nel dire che l'archetipo dell'uno non ha niente a che fare con quello dell'altro? Si può, inoltre, concordare con quanti, essendosi occupati dell'argomento, sembrano essersi lasciati influenzare più dalle affermazioni polemiche dei protagonisti che non dai fatti⁴²? La mia personale impressione è che l'uso del termine 'archetipo', sia in Eliade sia in Scholem, riveli una chiara connessione con la teoria junghiana, sia pure con un significativo scivolamento nel valore e nell'uso.

Non c'è dubbio che in Eliade il concetto di archetipo oscilli tra uno stadio metafisico, sostanzialmente estraneo a Jung, e uno stadio psicologico in cui l'influsso di Jung appare evidente. Il primo stadio appartiene alle prime e alle ultime opere di Eliade, il secondo a quelle intermedie. In queste ultime, come abbiamo visto, non viene negata una facoltà poetica e mitopoietica propria dell'inconscio, con finalità 'liberatorie' non troppo distanti da quelle 'psicoterapeutiche' di Jung. L'inconscio sembra dunque capace di rivelare un mondo 'trascosciente', che è il mondo religioso, ma poi, quasi che l'autore abbia temuto di impegnarsi in una affermazione troppo riduttiva, insiste sul fatto che i due piani sono diversi, anche se omologhi, salvo poi affermare alla fine di *Images et symboles* la primarietà della creatività psichica. Più tardi, come abbiamo visto, le distanze da Jung sembrano approfondirsi, ma a me sembra che alla nettezza delle affermazioni non corrisponda sempre una contrapposizione altrettanto forte dei concetti. Quando Eliade, p. es., sembra prendere le distanze definitive

⁴⁰ *Ibid.*, p. 105.

⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

⁴² Si veda p. es. la voce «Archetypes» di B. Moon in *The Enc. of Religion* (ed. M. Eliade), I, New York 1987, pp. 379-382.

da Jung affermando⁴³ che il simbolo onirico, pur riequilibrando individualmente il paziente, non ha adempiuto anche alla sua funzione di simbolo religioso se «non avrà risvegliato la coscienza totale dell'uomo, rendendola 'aperta' all'universo», cioè se non lo avrà «elevato alla spiritualità» rivelandogli «una struttura del reale», non si trova troppo lontano da quello Jung secondo il quale l'intervento della coscienza ordinatrice sul materiale fornito dall'inconscio è indispensabile al processo di individuazione, che altro non è se non «la vita in Dio»⁴⁴. Non posso pensare, del resto, che Eliade attribuisse a Jung l'incapacità di distinguere tra un adulterio e *Madame Bovary*. È tuttavia evidente che quando egli afferma che «la semplice contemplazione della volta celeste è sufficiente a far scattare un'esperienza religiosa»⁴⁵ le possibilità interpretative tornano a farsi molteplici, con evidenti scivolamenti in senso ontologico-metafisico.

Di altro tipo sembra l'elaborazione dell'archetipo fatta da Scholem. Anch'egli parte, come sembra evidente dalle poche citazioni fatte più sopra, da una concezione psicologica dell'archetipo che, per il suo riferirsi a elementi 'strutturali' della psiche, a 'forze sotterranee', a 'impulsi fondamentali' o 'primordiali' che sembrano collegati con gli istinti e che costituiscono 'la sostanza psichica che soggiace ai miti', mostra chiaramente l'influsso junghiano. Ma se egli si discosta da Jung, lo fa in senso opposto ad Eliade. Come si sa, Eliade è assai fermo nel dichiarare l'insufficienza del metodo storico a favorire la comprensione profonda dei fenomeni religiosi. Per lui la riflessione storica è secondaria rispetto a quella fenomenologica e, in particolare, lo storicismo è spesso denunciato come metodo parziale e inadeguato⁴⁶. Per Scholem è tutto il contrario. Egli è figlio del grande storicismo tedesco e, pur essendo cosciente dei limiti che ogni metodo ha nel cercare di diradare le nebbie della storia⁴⁷, tuttavia dichiara con tutta chiarezza di non voler deflettere da un'applicazione rigorosa del

⁴³ *Le sacré et le profane*, Paris 1965 (Les Essais, 157), tr. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1973² (rist. 1976), p. 134.

⁴⁴ Intervista di H.L. Philip, *Jung and the Problem of Evil*, London 1958 (CW, XVIII, p. 719).

⁴⁵ *Il sacro...*, cit., p. 76.

⁴⁶ V. p. es. *The Quest. Meaning and History in Religion*, Chicago 1969, tr. fr. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971 (Les Essais, 157), pp. 110-116.

⁴⁷ Una magistrale esposizione delle grandi linee lungo le quali si muove la propria ricerca è fatta da Scholem in una lettera a Zalman Schocken datata 29 ottobre 1937 e pubblicata da D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass., 1979, p. 215 s.

metodo storico-critico. «Il compito dello storico termina là dove quello dello psicologo comincia», egli dichiara⁴⁸. Ma se questi limiti sono tenuti ben fermi, una visione appropriata dei fatti può non disdegnare una certa disponibilità a tener presente anche il versante fenomenologico per avere una visione globale delle cose. In tal caso questa disponibilità può essere «un carisma dell'analisi storica. L'una completa e chiarifica l'altra; prese insieme promettono valide scoperte»⁴⁹. Il che significa, in pratica, che il concetto di archetipo viene usato solo di rado, quando è indispensabile, e solo relativamente al fatto indagato; più come ipotesi utile, dunque, che come dato universalmente valido.

Quanto a Jung ed Eliade, qualcuno potrebbe anche osservare che entrambi riferiscono la propria concezione dell'archetipo alle idee platoniche. In tal caso però potremmo dire, per concludere, che tra il Platone di Eliade e quello di Jung c'è di mezzo la *Critica della ragion pura*⁵⁰.

⁴⁸ *On the Kabbalah...*, cit., p. 204.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁰ Sul debito del proprio pensiero verso Kant, cfr. quanto dice lo stesso Jung in «Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus», 1938 (CW, IX, 1, p. 75 ss.).