

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”**

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI**

**TESI DI DOTTORATO
IN
SCIENZE FILOSOFICHE 24^o CICLO**

L'ontologia arcaica nel pensiero di Mircea Eliade

**TUTOR
Ch.mo Prof.
Domenico Conte**

**CANDIDATO
Filippo Vosa**

Anno Accademico 2012-2013

INDICE

Introduzione	p. 1
 Capitolo primo – Lo studio morfologico dei fenomeni religiosi	
1.1 Struttura e metodologia del <i>Traité d’histoire des religions</i>	p. 3
1.2 La dialettica paradossale delle ierofanie	p. 17
1.3 La funzione conoscitiva del simbolismo religioso.....	p. 25
1.4 Il carattere ambivalente del sacro.....	p. 34
 Capitolo secondo – Eliade e la cultura italiana. Brevi cenni per una biografia intellettuale	
2.1 L’incontro con Giovanni Papini e i primi contatti con l’Italia.....	p. 47
2.2 Il confronto con Raffaele Pettazzoni tra fenomenologia e storicismo	p. 61
2.3 La critica metodologica di Ernesto de Martino e il problema del magismo	p. 73
2.4 La ricezione dell’opera eliadiana negli anni Settanta e l’ideologia legionaria....	p. 94
 Capitolo terzo – Tempo e storia ne <i>Le mythe de l’éternel retour</i>	
3.1 Storia sacra e storia profana	p. 119
3.2 Genesi e significato del concetto di archetipo.....	p. 134
3.3 Ciclicità del tempo e nostalgia delle origini.....	p. 150
3.4 Le filosofie moderne e il “terrore” della storia	p. 164
 Capitolo quarto – Morte e rinascita spirituale nell’antropologia filosofica eliadiana	
4.1 L’ <i>homo religiosus</i> come categoria d’indagine antropologica	p. 174
4.2 Ermeneutica creativa e Nuovo Umanesimo nella Storia delle religioni	p. 184
4.3 Crisi esistenziale e riti d’iniziazione	p. 197
4.4 Ritorno all’origine tra sciamanesimo, culti misterici e simbolismo dell’acqua..	p. 212
 Conclusione	p. 227
 Bibliografia	p. 229

Introduzione

La natura multiforme ed eteroclita dell'opera dello studioso di religioni Mircea Eliade è stata oggetto di un'enorme mole di pubblicazioni in passato, specialmente in Italia da parte della scuola romana di studi storico-religiosi, in virtù dell'ampia gamma di temi che essa mette in campo e della sua peculiare metodologia, per cui non è lecito confinarla negli ambiti ristretti della storiografia e dello studio specialistico di una singola civiltà o religione, bensì è opportuno ascriverla ad un filone comparativista di morfologia dei fenomeni religiosi.

La ricerca di Eliade muove nel solco della fenomenologia della religione che si afferma nella prima metà del Novecento, in concomitanza con le correnti filosofiche irrazionalistiche e antistoricistiche, che testimoniano della sfiducia nei confronti del progresso della civiltà occidentale e della tendenza a volgersi verso il passato, in cerca di un sapere tradizionale da attingere attraverso lo studio della mitologia e della religiosità arcaiche. Ciò che caratterizza, in particolare, la morfologia del sacro eliadiano è la struttura dialettica dell'esperienza del sacro a partire dal concetto di ierofania, ovvero di manifestazione del sacro nel profano, per cui ogni esperienza primordiale di abitare il mondo per l'uomo delle società arcaiche si traduce in una presenza implicita del sacro nell'immanenza della natura, di un sacro inteso come qualcosa di efficace, potente, significativo, saturo di essere, più reale del reale, che trascende il semplice dato fenomenico per rinviare ad altro da sé.

Lo studioso romeno, attraverso un'ermeneutica totale del fenomeno religioso, propone di tracciare una vera e propria antropologia filosofica dell'*homo religiosus*, categoria utile non solo per la comprensione della società arcaica e tradizionale, ma anche di tutte le forme moderne e contemporanee di spiritualità, una spiritualità sicuramente differente nel contesto della civiltà occidentale odierna desacralizzata, ma che conserva alcuni simboli primordiali e miti originari degradati ad una sfera profana. Eliade può, dunque, essere considerato come un interprete del sacro, del mito e della simbologia religiosa in generale; per questa sua poliedrica versatilità ha a lungo esercitato un fascino ambiguo, da cui scaturisce una certa problematicità di fondo relativa alla sua intera produzione scientifica ed alla sua vicenda biografica, che ha interessato a lungo il dibattito internazionale, soprattutto in relazione al suo passato politico poco limpido.

Il presente studio è focalizzato sul problema dell'ontologia arcaica, così come viene impostato da Eliade nella sua produzione postbellica, mediante il grande tema dell'abolizione del tempo e della fuoriuscita dalla storia, cui sarebbero connesse tutte le forme rituali reiteranti il paradigma mitico sancito dal culto, che implica altresì l'approfondimento della nozione di archetipo come impronta originaria, cui è connessa inevitabilmente la tentazione filosofica di un principio assoluto ed il pericolo latente di una ricaduta metafisica, che comprometterebbero, di fatto, ogni tentativo di valorizzazione del mito in chiave moderna.

La contrapposizione dialettica tra arcaico e moderno, con la conseguente visione pessimistica della storia, i temi apocalittici legati alla concezione ciclica del tempo peculiare delle religioni cosmiche, testimoniano dell'interesse, non solo in Eliade, ma nell'intero filone novecentesco di studi sul mito, verso l'arcaico e il primitivo.

La tendenza al primitivismo nell'arte e nella cultura europea è un sintomo inequivocabile della crisi spirituale della Modernità e rimanda alla questione filosofica fondamentale del ricorso ad un fondo originario cui attingere la verità dell'essere; si tratta del problema dello *Ur*, di quel suffisso della lingua tedesca che porta con sé tutta una serie di nodi teoretici radicati nel cuore del Novecento.

L'ontologia arcaica nella morfologia e nell'ermeneutica eliadiene si configura come caratteristica della religiosità in generale, il cui principale sentimento ispiratore sarebbe appunto la nostalgia dell'origine. Il tornare all'origine può avere come principale intento soteriologico la rinascita spirituale, per cui Eliade ravvisa uno scenario di tipo iniziatico in senso lato in tutte le forme di misticismo, anche in quelle che propriamente iniziatiche non sono, inoltre estende questo bisogno spirituale a numerosi frangenti dell'esistenza e suoi momenti critici, per cui l'uomo moderno continuerebbe a rivivere in forma larvata simboli e scenari di tipo iniziatico.

Una riflessione sull'uomo che parta dal mito e dai simboli religiosi si situa al confine tra una visione metafisica ed una esistenzialistica della realtà, tra la finitudine dell'esistente e la tensione verso il trascendente, per tanto un fenomeno religioso non può essere considerato come un fenomeno storico tra gli altri, ma è necessario interpretarlo in quanto risposta significativa ai bisogni esistenziali dell'uomo ed espressione della sua aspirazione metafisica, da questo assunto condivisibile derivano poi tutte le questioni aperte e il conflitto delle interpretazioni possibili, ma anche l'interesse decisivo che questa materia d'indagine assume nell'ambito degli studi umanistici e della riflessione filosofica.

I. Lo studio morfologico dei fenomeni religiosi

1. Struttura e metodologia del *Traité d'histoire des religions*

Il *Traité d'histoire des religions*¹, opera teorica concepita da Eliade negli anni Trenta e poi pubblicata in Francia nell'immediato Dopoguerra, malgrado il titolo possa sembrare fuorviante, non è e non voleva essere nelle intenzioni dell'autore un lavoro di tipo storiografico, inscrivendosi appieno nel novero di quelle opere della prima metà del Novecento, quali *Das Heilige*² di Rudolf Otto e *Phänomenologie der Religion*³ di Gerardus Van der Leeuw, che studiando l'esperienza del sacro si concentrano sulla sua analisi fenomenologica, aggiornando in base ad una nuova impostazione filosofica i repertori tipologici e comparativistici tardo ottocenteschi.

In particolare, Eliade si dedica allo studio del simbolismo e della morfologia dei fenomeni religiosi dal punto di vista sincronico, isolando l'elemento sacro dal suo contesto diacronico per comprenderne appieno il significato a partire da alcuni insiemi simbolici coerenti con tutta una serie di manifestazioni particolari del sacro, per le quali utilizza il fortunato termine ierofania, che significa letteralmente manifestazione del sacro.

Sin dalla seconda metà degli anni Trenta in Romania, quando era ancora assistente di Nae Ionescu, titolare della cattedra di Logica e Metafisica presso l'Università di Bucarest, Eliade coltivava un ambizioso programma di ricerche finalizzato ad un vasto lavoro di sintesi morfologica delle religioni arcaiche. Nel 1937 inaugura un proprio corso sul simbolismo religioso, i cui temi dovranno poi confluire in «un libro teorico sulla struttura dei miti e del simbolo»⁴, il futuro *Traité* appunto; parallelamente si occupa di organizzare una rivista internazionale di studi storico-religiosi «Zalmoxis»⁵, di cui usciranno solo tre numeri tra il 1938 e il 1940, ottenendo diversi contributi da influenti collaboratori, provenienti dai più disparati ambiti disciplinari e indirizzi metodologici, quali Pettazzoni, Coomarswamy, Hentze e Rowland, e sulla stessa rivista lo storico romeno pubblicherà due brevi saggi sul

¹ ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949.

² OTTO R., *Das Heilige*, Breslau 1917.

³ VAN DER LEEUW G., *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen 1933.

⁴ ELIADE M., *Le messi del solstizio. Memorie 2 (1937-1960)*, Jaca Book, Milano 1995, p.17 [ed. or., *Les moissons du solstice. Mémoire II (1937-1960)*, Gallimard, Paris 1988].

⁵ «Zalmoxis. Revue des d'études religieuses», vol. I-III (1938-1942), Librairie Orientaliste Paul Geunther, Paris.

simbolismo acquatico e sull'Albero cosmico, poi ripresi e sviluppati come altrettanti capitoli del *Trattato*.

La morte di Nae Ionescu e il suo coinvolgimento con il movimento politico ultranazionalista della Guardia di Ferro, inducono Eliade ad abbandonare la Romania, recandosi prima a Londra e poi in Portogallo. In Inghilterra ha la possibilità di consultare l'immenso patrimonio etnografico degli archivi e della biblioteca del British Museum, che costituirà la base documentaria del *Trattato*, il cui titolo originale ai tempi della prima stesura doveva essere *Prolegomeni a una storia comparata delle religioni*, poi cambiato per volere dall'editore francese Payot; si tratta di un titolo che lo storico romeno difese sino all'ultimo, a rimarcare la natura volutamente non storiografica del lavoro, suggerendo anche *Morfologia del sacro* come possibile alternativa⁶.

La genesi dell'opera ci induce, dunque, a riflettere sulla struttura e metodologia del *Trattato di storia delle religioni*, che sin dal suo concepimento vede l'autore muoversi su di un piano di ricerca morfologico e comparativo, che ha nelle opere di Rudolf Otto e Van der Leeuw due importanti punti di riferimento nell'ambito disciplinare di studi storico-religiosi e nella fenomenologia husserliana il suo principale presupposto filosofico.

Nell'approccio eliadiano ai fenomeni religiosi è possibile distinguere l'essenza di un fenomeno dalla sua evoluzione storica, distinzione questa propria di ogni indagine di tipo fenomenologica che si prefigge come scopo l'analisi eidetica e sospende il giudizio sui dati di fatto. L'*epoché* fenomenologica, quel porre fuori gioco e mettere tra parentesi l'esistenza reale dei fenomeni studiati per comprenderne l'essenza, rappresenta, dunque, il presupposto metodologico del *Trattato*.

In molti luoghi dell'opera Eliade, pur dichiarando più volte l'innegabilità del contesto storico dei fatti indagati, che si danno sempre entro una cornice socio-culturale più vasta rispetto alla sola dimensione religiosa, tende comunque a mettere fuori azione tale contesto, per isolare la forma simbolica originaria del sacro; egli compie, per tanto, una riduzione fenomenologica preliminare che di fatto giustifica e legittima su di un piano filosofico la sua opzione metodologica.

«La scienza moderna ha riabilitato un principio gravemente compromesso da certe confusioni del XIX secolo: *la scala crea il fenomeno*. [...] Allo stesso modo, un

⁶ Cfr. ELIADE M., *Le messi del solstizio*, cit., pp. 89-90.

fenomeno religioso risulterà soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa. Girare intorno al fenomeno religioso per mezzo della fisiologia, della psicologia, della sociologia, dell'economia, della linguistica, dell'arte, ecc., significa tradirlo e lasciarsi sfuggire appunto il *quid* unico e irriducibile che contiene: il suo carattere sacro. Certamente non esistono fenomeni religiosi "puri"; non vi sono fenomeni unicamente ed esclusivamente religiosi. In quanto cosa umana, la religione è insieme qualcosa di sociale, linguistico ed economico, non essendo concepibile l'uomo al di fuori del linguaggio e della vita collettiva. Ma sarebbe vano proporsi di spiegare la religione con una di queste funzioni fondamentali che definiscono, in ultima analisi, l'uomo.»⁷

Eliade deve la sua conoscenza delle teorie di Husserl alle lezioni di Nae Ionescu, incentrate, oltre che sulla fenomenologia, anche sulla metafisica e sul simbolo. Durante l'anno accademico 1925-1926 Ionescu tenne un corso sulla fenomenologia dell'atto religioso che eserciterà una decisiva influenza sul futuro autore del *Trattato*⁸.

Alla base dell'esperienza religiosa Ionescu pone la categoria del divino, inteso come totalmente indipendente dalla realtà fenomenica, per tanto il divino può essere solo postulato e non dimostrato, si può tentare di descriverlo come una forza o una potenza creatrice in opposizione al profano, dunque per via negativa e non affermativa, ma in definitiva è possibile concepire il divino unicamente attraverso un'intuizione di tipo simbolico, mentre è impossibile approdare ad una sua conoscenza razionale. Nel descrivere l'esperienza religiosa dal punto di vista fenomenologico, Nae Ionescu fa evidentemente riferimento soprattutto alla teoria del sacro di Rudolf Otto.

Nel 1916 Ionescu, quando si trovava in Germania per un dottorato di ricerca, ebbe modo di assistere personalmente ai corsi di Husserl, ma la sua interpretazione della fenomenologia risulta molto personale e contaminata, oltre che dalla sua visione religiosa ortodossa, anche dal clima irrazionalistico e antipositivista che si respirava negli ambienti culturali romeni di quegli anni⁹.

⁷ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1957-2008, ultima edizione, Prefazione p. XLV.

⁸ I contenuti e gli argomenti del corso sono stati analizzati in relazione alla metodologia eliadiana in DANÇA V., *Definitio Sasci. Il sacro come il «significativo» e il «destino» e la sua relazione col metodo storico-fenomenologico di Mircea Eliade*, Roma 1996.

⁹ Per un approfondimento del pensiero di Ionescu e del suo ortodossismo nazionalista vedi COSTANTINI E., *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran. Antiliberalismo nazionalista alla periferia d'Europa*, Morlacchi, Perugia 2005.

In particolare, Ionescu contrapponeva al razionalismo occidentale sviluppatosi da Cartesio in poi, il *trăirism* (dal romeno *trăire*, esperienza), riallacciandosi in questo all'esistenzialismo heideggeriano e, soprattutto, alla nozione di esperienza di Ludwig Klages; esperienza intesa come flusso di immagini di vita vissuta, percepite dall'anima in modo immediato prima di qualsiasi processo di razionalizzazione da parte dello spirito. La conoscenza della realtà non derivava, secondo Ionescu, da teorie astratte, ma da un'esperienza interiore individuale e collettiva che, sedimentandosi nel tempo, determinava il carattere organico di una cultura; anche la storia, seguendo in questo lo storicismo di Meinecke, era interpretata dal filosofo romeno come la successione di manifestazioni irripetibili dell'assoluto, al di fuori di qualsiasi costruzione razionalistica e positivista.

In questo sistema di pensiero s'inseriva la sua visione ortodossa della religione cristiana, per cui il rapporto tra uomo e Dio non poteva essere mediato dalla ragione, ma doveva essere vissuto attraverso il sentimento dell'amore e la condivisione comunitaria di tale rapporto con la divinità. Ionescu concepiva il sacrificio della ragione a vantaggio dell'amore per Dio, come il sacrificio del singolo a vantaggio della comunità organica di tutti i cristiani, comunità con la quale identificava anche la romenità e la relativa idea di nazione. Secondo tale prospettiva ci sarebbe un legame indissolubile tra i valori spirituali di ciascuna fede e la comunità in cui essi si realizzano, saldando così insieme religione e nazione, romenità e ortodossismo, ed escludendo da tale comunità organica le diverse etnie e minoranze religiose.

Eliade, pur non condividendo l'intolleranza religiosa e i valori dell'ortodossismo veicolati da Ionescu, fa propria la sua nozione di esperienza religiosa come vissuto interiore e atto intenzionale della coscienza di matrice husserliana, indirizzandosi poi, sul solco tracciato da Rudolf Otto, allo studio del sacro e del suo carattere ambivalente.

Otto definisce il sacro come *Ganz Andere*, il totalmente altro nei confronti del quale l'uomo prova un sentimento ambivalente di fascinazione e terrore, che alimenta il suo bisogno di dipendere da altro da sé e la sua aspirazione verso il trascendente; tale sentimento irrazionale connesso alla presenza del *numen* diviene, nella visione ottiana, una categoria a priori dell'intelletto di chiara derivazione kantiana. Eliade, invece, mantenendosi su di un piano squisitamente storico-morfologico e non speculativo, si attiene alla dialettica tra sacro e profano nelle sue concrete forme

realizzatesi nella storia, per una comprensione del carattere ambivalente del sacro come totalmente altro.

Nel *Trattato* il sacro viene definito come il reale, il potente e il significativo in opposizione all'oggetto profano entro cui si manifesta; in tale paradosso risiede l'ambivalenza del sacro, che è presente solo come una manifestazione parziale della totalità, una ieorofania particolare, che è sempre storica pur rinviando ad altro da sé, dunque, ad un'essenza extra-storica e trascendente.

Van der Leeuw, dal canto suo, in *Fenomenologia della religione* definisce il sacro in base alla sua potenza ed efficacia, facendo ricorso al termine *cratofania*, intesa appunto come la manifestazione di una potenza sovraumana che l'uomo percepisce al cospetto della divinità, sviluppando poi una comparazione tipologica tra le varie forme di sacralità, per cui l'essenza del fenomeno religioso andrebbe ricercata in una struttura tipica e indefinitamente ripetibile e il compito del fenomenologo sarebbe quello di rivivere il fenomeno religioso reduplicandone il sentimento:

«la struttura è la realtà significativamente organizzata. Ma il significato appartiene in parte alla realtà stessa, in parte al *qualcuno* che cerca di capirla [...]. Non si può mai dire con certezza quanto è comprensione mia e quanto è comprensibilità della cosa compresa.»¹⁰

Secondo Van der Leeuw per decifrare i simboli religiosi è necessario porsi in ascolto del loro messaggio e, dunque, avere fede nella loro capacità di rivelazione. Fede da intendersi non nel senso confessionale del termine, bensì come tensione verso una realtà trascendente che, come un fondamento ontologico, sottende il fenomeno religioso. Oltre alla fenomenologia husserliana e all'intenzionalità della coscienza, il riferimento principale di Van der Leeuw e del suo presupposto metodologico è l'idea diltheyana di pre-comprensione, quel credere per comprendere e comprendere per credere che rinvia alla nozione di "circolo ermeneutico".

Eliade conosceva molto bene l'opera di Van der Leeuw ed era ben consapevole dei debiti contratti nei suoi confronti. Nel 1949, anno di pubblicazione del suo *Trattato*, recensisce l'edizione francese di *Fenomenologia della religione* con l'intento, neanche troppo velato, di introdurre quei temi e quelle problematiche che lo avevano impegnato a fondo nel suo recente lavoro.

¹⁰ VAN DER LEEUW G., *Fenomenologia della religione*, Einaudi, Torino 1992, p. 531.

L'articolo si apre ricordando le critiche che Benedetto Croce riservò nel 1934 all'opera di Van der Leeuw¹¹, giudicata pericolosa in quanto presupponeva un'autonomia del fatto religioso slegato dal suo contesto storico, che in definitiva doveva essere considerato come un fatto storico tra gli altri e non poteva essere accostato con un'analisi di tipo fenomenologico.

«Ci siamo ricordati di questa presa di posizione di Benedetto Croce perché riassume mirabilmente le resistenze di certi filosofi di fronte al fatto religioso in quanto tale. In che cosa consiste un "fatto religioso"? Si chiedono coloro che sono inclini, per le loro competenze, a vietare ogni autonomia alle esperienze religiose. Per un sociologo, la religione è prima di tutto un fatto sociale; essa, per certi sociologi, è perfino *il* fatto sociale per eccellenza. Per uno storico, la religione è un fatto storico e per lo psicologo, un fatto psichico. Tutto ciò è in parte vero: poiché non c'è fatto umano che non sia nello stesso tempo fatto sociale, psichico, storico (e, beninteso, anche linguistico, economico, biologico, sessuale, ecc.). ma si tratta di cogliere proprio ciò che un fatto religioso ci mostra *in quanto* fatto religioso. La fenomenologia ci aveva insegnato ad accostarci a dei fenomeni – non importa quale fenomeno – in modo oggettivo e a sospendere congiuntamente ogni vana ricerca delle "cause" e delle "origini". Taluni autori, e in primo luogo Rudolf Otto, in *Das Heilige*, ci avevano obbligato a constatare fino a che punto l'esperienza religiosa fosse un fenomeno originale e autonomo, irriducibile alle categorie dello spirito. Si trattava precisamente di mostrare questa autonomia e questa originalità: cioè di fare la fenomenologia della religione, di aiutarci a comprendere ciò che "vuol dire" un fatto religioso. [...] Del resto, come Van der Leeuw ha visto molto bene, tutto ciò che capita all'uomo può avere un significato religioso; anche le più banali attività fisiologiche (l'alimentazione, l'evacuazione, la sessualità, ecc.), anche gli incontri privi di ogni interesse (l'ombra di un certo albero, il colore di una certa roccia, ecc.). L'intero Cosmo – nella sua totalità o nei suoi più modesti frammenti – può servire come occasione per delle manifestazioni del sacro. L'importante è comprendere bene ciò che queste ci rivelano.»¹²

¹¹ CROCE B., *G. Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», n. 32 (1934), pp. 306-307; in cui, a proposito del metodo fenomenologico del Van der Leeuw, il filosofo napoletano così si esprime: «é chiaro che per tutte queste cose non c'è bisogno, e non serve, un dizionario di fatti ridotti a classi o tipi, ma ci vuole un approfondimento filosofico di quel che sia religione, e capacità di coglierne le forme individue e reali dove solo si trovano: nella storia», in *ivi* p. 307.

¹² ELIADE M., *Van der Leeuw e la fenomenologia della religione*, in *Spezzare il tetto della casa*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 199-200 [ed. or. *Briser le toit de la maison* (a cura di) PARUIT A., Gallimard, Paris 1986].

Queste premesse sono le medesime contenute nell'introduzione del *Trattato*, che dunque si pone in un'ideale linea di continuità col filone fenomenologico inaugurato da Otto e proseguito da Van der Leeuw; tuttavia, a queste premesse comuni vanno aggiunti alcuni rilievi che forniscono gli indizi necessari a distinguere l'opera di Eliade da quelle dei suoi predecessori. Lo storico romeno propone, infatti, un'analisi morfologica dei fenomeni religiosi, ovvero una storia delle evoluzioni delle varie forme in cui il sacro si manifesta, non limitandosi alla sola fenomenologia dell'esperienza religiosa. A proposito del tema trattato da Van der Leeuw circa la potenza sacra come forza impersonale, che troverebbe una sua primitiva e più generale definizione nel termine melanesiano *mana*, lo storico romeno sottolinea come:

«Non solo il *mana* e i termini connessi (*wakan*, *orenda*, ecc.) non si incontrano dappertutto (di conseguenza non può trattarsi di una nozione magico-religiosa universalmente diffusa); non solo non si può affermare che il *mana* sia “impersonale”, le espressioni “personale-impersonale” non hanno infatti senso preciso nell'universo dell'uomo arcaico; ma per di più la “potenza” e la “singolarità” che isola un fenomeno qualsiasi dal suo ambiente circostante e lo trasforma in ierofania o in una cratofania, è di categoria molto più complessa di quanto si sia portati ad ammettere; sovente degli esseri, degli oggetti, delle azioni sono “potenti”, hanno del *mana*, perché traggono la loro “potenza” da un principio che la precede e in un certo senso la fonda: un simbolo (un Essere supremo, un avvenimento mitico, ecc.). [...] Ci sembra essenziale precisare che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, è indispensabile attrarre l'attenzione fin dall'inizio sulla complessità originaria di qualsiasi fenomeno religioso. Se ci è impossibile parlare di un “origine” della religione, per lo meno abbiamo il dovere di ricordare che, fin dai più antichi strati paleontologici e etnologici che sono oggi a noi accessibili, abbiamo a che fare con una vita religiosa complessa, una vita religiosa che ha già una lunga “storia” dietro di sé.»¹³

Alla luce di queste considerazioni è lecito ritenere che Eliade consideri l'analisi fenomenologica come propedeutica a quella morfologica; in altre parole, solo dopo aver compreso l'essenza del sacro è possibile una comparazione delle sue diverse forme; non di meno, viene imputata a Van der Leeuw la troppa purezza fenomenologica della sua indagine, finalizzata unicamente alla spiegazione delle

¹³ Ivi p.201

strutture interne dei fenomeni religiosi, con la conseguente ed erronea riduzione della totalità dei fenomeni religiosi a tre strutture di base o tipi: l'animismo, connesso con la nozione di *mana*, il deismo e il dinamismo.

Si tratterebbe di un'esemplificazione classificatoria, che mal si accorda invece con le evoluzioni costanti delle manifestazioni del sacro illustrate da Eliade nel suo *Trattato*, per cui una semplice ierofania naturale può tramutarsi nel culto di una divinità, finanche in un Essere supremo, e poi tornare ad adempiere ad una funzione rituale nei culti connessi alla natura, in virtù della sua coerenza simbolica, ma anche delle sue manifestazioni storiche particolari.

«Il fatto è che, nella religione, nessuna "situazione" è mai definitivamente abolita o vietata; un monoteista ai giorni nostri può facilmente rivivere un'esperienza politeista, feticista o animista (ed è ciò che gli capita del resto, senza che se ne renda sempre conto); un Australiano o un Eschimese può "scoprire", a partire dalla propria religione, il più puro monoteismo - e ciò proprio perché una religione non è mai esclusivamente una cosa *storica*: è soltanto un'ininterrotta caduta nella storia. [...] Per fare un solo esempio: in una civiltà agricola, ogni villaggio, quasi ogni fattoria, possiede una Grande Dea-Madre. Solo perché l'esperienza religiosa realizzata nella devozione per una tale Grande Dea ha tendenza a diventare totale, cioè a innalzare la povera piccola dea del villaggio al rango di Regina dell'Universo, si è "fissato" il tipo della Grande Dea, e una comprensione, perciò una storia di questa forma religiosa sono state possibili. Per meglio precisare il nostro pensiero, aggiungiamo che è sempre una "caduta" che ha "fissato" la forma della Grande Dea, come d'altronde ha fissato qualsiasi altro archetipo religioso, perfino quello di Dio-Padre. Una esperienza religiosa totale, infatti, se riesce, porta all'esperienza mistica assoluta, che scopre e identifica il sacro ovunque e in nessun luogo nell'Universo; e questa esperienza, nelle religioni relativamente "evolute", come il buddhismo, l'induismo e il cristianesimo, porta alla teologia negativa. Da questo punto di vista, si può perfino parlare di una *difesa dell'uomo contro il sacro proprio con l'aiuto della sua storia*: cioè di una difesa contro l'esperienza religiosa assoluta per mezzo delle tradizioni sociali, delle mitologie, dei sistemi religiosi ecc. Verso il sacro l'uomo assume sempre un atteggiamento ambivalente. L'ambivalenza è d'altronde costitutiva dell'uomo stesso: poiché questi vuole essere, e congiuntamente, nel tempo e nell'eternità, nella storia e nell'eterna ripetizione; su un altro piano, si ritrova con eguale voluttà, ed eguale disperazione, nel sonno e nella veglia, nel razionale e nell'irrazionale.»¹⁴

¹⁴ Ivi pp. 202-203

La suggestiva interpretazione eliadiana delle evoluzioni del sacro si basa sicuramente su di una riconosciuta autonomia e peculiarità del fenomeno religioso, che non può essere considerato come un fatto storico tra gli altri, rispetto ad altri esempi di fenomenologia del sacro, però, Eliade non si limita all'astrazione classificatoria e tipologica, ma abbozza un tentativo di storia delle forme del religioso, al fine di accedere a quegli insiemi simbolici universali che si sedimentano nelle infinite variabili ierofaniche.

Il giudizio in generale positivo sull'opera di Van der Leeuw, come pure i rilievi mossi alla sua mancanza di attenzione per la storia dei fenomeni religiosi, saranno ribaditi a distanza di anni dallo stesso Eliade, che continuerà a ritenere lo studioso olandese «un fenomenologo nella misura in cui nelle sue descrizioni s'attene ai dati religiosi e alla loro particolare "intenzionalità"»¹⁵.

«Dimostrò l'irriducibilità delle rappresentazioni religiose a funzioni sociali, psicologiche o razionali, e rifiutò quei pregiudizi naturalistici che cercano di spiegare la religione attraverso qualcosa di diverso. [...] Tuttavia non era interessato alla *storia* delle strutture religiose; e in questo consiste la più seria inadeguatezza dei suoi approcci, perché persino le più elevate espressioni religiose (un'estasi mistica, ad esempio) si presentano attraverso strutture specifiche ed espressioni culturali che sono storicamente condizionate. In realtà Van der Leeuw non cercò mai una morfologia religiosa o una fenomenologia genetica della religione.»¹⁶

Il *Trattato di storia delle religioni* si differenzia dalle altre opere di fenomenologia religiosa di indirizzo tipologico, proprio a partire da questa idea di morfologia o fenomenologia genetica delle religioni, che l'autore ha fatto propria sulla scorta dell'esempio dello studioso di mitologia indoeuropea Georges Dumézil, suo principale punto di riferimento a livello scientifico e accademico quando giunse esule a Parigi nel 1945.

Dumézil, affascinato dai primi lavori dello studioso romeno sullo yoga, lo coinvolse nei suoi corsi universitari di Mitologia comparata, dandogli la possibilità di esporre i principali contenuti del futuro *Trattato* in un seminario tenutosi all'École des Hautes Études nel febbraio del 1946, che recava come titolo *Recherches sur la morphologie du sacré*.

¹⁵ ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 49 [ed. or. *The Quest. History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago and London 1969].

¹⁶ *Ibidem*

Eliade, come detto in precedenza, aveva in mente il libro in questione sin dal 1937, ma solo dopo aver consultato la cospicua documentazione cui ebbe accesso a Londra si mise effettivamente a lavoro in maniera sistematica, approfittando anche della situazione di relativa serenità e libertà di cui poté godere durante il suo incarico di addetto culturale a Lisbona. Così, nel febbraio 1944, a conclusione di tre anni di ricerche e riflessioni, Eliade può ritenere di avere ben presente il piano complessivo dell'opera, avendo già sviluppato i primi capitoli sul simbolismo uranico, che saranno poi oggetto del seminario parigino:

«Ho lavorato molto bene ai *Prolegomeni*. [...] Ho superato le cento pagine, ampie e scritte con grafia minuta. [...] Voglio con questo libro, valorizzare e mettere a frutto tutto il mio lavoro, di quindici anni, nella storia delle religioni.»¹⁷

In realtà sarà solo quattro anni dopo, grazie anche agli incoraggiamenti dello stesso Dumézil, che Eliade riuscirà a portare a termine il lavoro, confrontandosi non senza difficoltà, come aveva già fatto in precedenza il suo amico e connazionale Emile Cioran, con una lingua straniera ostica e difficile come il francese, e con i tempi molto ristretti imposti dall'editore Payot: solo poche settimane per concludere e licenziare un libro meditato e composto in quasi vent'anni, condensando il monumentale progetto iniziale, circa mille e duecento pagine di un immenso repertorio etnografico sviluppato su scala religiosa, in una sintesi ardita di meno di cinquecento pagine.

Il duplice sforzo di sintesi e traduzione ha inevitabilmente reso l'opera frettolosa e volutamente sbrigativa in alcune sue parti, soprattutto gli ultimi capitoli più teorici dedicati al tempo sacro e all'archetipo dell'eterno ritorno, ma probabilmente l'ha resa anche più interessante e suggestiva nei suoi audaci accostamenti tra fenomeni religiosi apparentemente distanti, la cui reciproca analogia li arricchisce di sensi multipli. In generale il fascino e la peculiarità, anche dell'Eliade delle opere successive, si può dire che risiedano proprio nella sua capacità di sintesi creative tra fenomeni eterogenei, l'accostamento tra i quali anticipa e disvela le successive evoluzioni delle forme del religioso, come quando nel *Trattato* traccia il cammino che dal simbolo primordiale di ogni idea di trascendenza, il Cielo, conduce sia alla

¹⁷ ELIADE M., *Diario portoghese*, Jaca Book, Milano 2009 [ed. or., *Jurnalul portughez și alte scrieri*, 2 voll., Humanitas, București 2006]; p.140.

razionalità dei culti solari che ai riti della vegetazione connessi con una divinità del fulmine o della pioggia dispensatrice dei raccolti¹⁸.

Il medesimo sforzo morfologico e comparativo lo si può apprezzare negli studi dumeziliani dedicati alla civiltà indoeuropea, laddove l'uso e la declinazione comuni dei termini che contraddistinguono non solo i fatti religiosi, ma più in generale culturali e sociali, tradisce un'identità comune nell'ideologia indoeuropea, un'eredità proveniente da un pensiero arcaico appartenente alla protostoria indo-ariana. Nel caso specifico degli istituti religiosi il mitologo francese ritiene che questi siano comparabili proprio a partire da un comune linguaggio che ne veicola i concetti, linguaggio che trova poi un suo corrispettivo anche negli altri ambiti socio-culturali delle civiltà prese in esame; per tanto, giunge alla conclusione che si è in presenza di un'ideologia trifunzionale gerarchizzata, riscontrabile tanto nell'antica Roma, quanto nell'India vedica e nella civiltà germanica. Le tre funzioni sono identificate nella sovranità giuridica, nella forza bellica o guerriera e, infine, nell'attività magico-economica, la più ambigua delle tre funzioni, connessa all'amministrazione delle riserve vitali di una comunità¹⁹.

Il metodo comparativo utilizzato da Dumézil è appunto genetico, in quanto pone in analogia gli schemi di società tra loro collegate, tentando di ottenere per i documenti sociali e religiosi quanto la linguistica comparata ha ottenuto nel suo proprio ambito di ricerca, ovvero un sistema di significati molto più antico dei documenti a disposizione da cui derivano i sistemi storici conosciuti; per tanto, tale metodo comparativo genetico rappresenta un passo ulteriore, sia rispetto al comparativismo onomastico tardo ottocentesco di un Frazer, che al metodo tipologico della fenomenologia del sacro di Rudolf Otto e Van der Leeuw.

Secondo Eliade il lavoro di Dumézil è fondamentale per la storia delle religioni, proprio per la nuova metodologia che ha introdotto, oltre che per i risultati delle sue ricerche.

«Egli ha mostrato come completare una meticolosa analisi filologica e storica dei testi con una capacità di osservazione tratta dalla sociologia e dalla filosofia. Ha dimostrato come solo decifrando il sistema ideologico di base sottostante alle istituzioni sociali e

¹⁸ Cfr. ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit., in particolare Capitolo II, *Cielo: dei uranici, riti e simboli celesti*.

¹⁹ Cfr. DUMEZIL G., *Le sorti del guerriero: aspetti della funzione guerriera presso gli indoeuropei*, Adelphi, Milano 1990 [ed. or. *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion, Paris 1985]; in particolare, *La tripartizione ideologica delle tre funzioni: sovrana, guerriera ed economica, nella civiltà indo-europea*, pp. 11-70.

religiose sia possibile comprendere correttamente una particolare figura divina, un mito o un rituale.»²⁰

Il mitologo francese, oltre a contribuire promuovendolo in Francia al successo editoriale di Eliade, si propose anche di revisionare il lavoro di riscrittura del collega romeno e di redigere la Prefazione al *Trattato*, nella quale avrà modo di sottolineare i motivi d'interesse dell'opera eliadiana e le affinità con la ricerca da lui portata avanti in quegli anni.

«Meno ancora di una cinquantina di anni fa si pensava di spiegare i fenomeni religiosi riducendoli ad un elemento comune cui si dava un nome pescato nei Mari del Sud: dalle più selvagge alle più razionali, le religioni non sarebbero che una diversa espressione di *mana*. [...] Una generazione di ricercatori si è consacrata a stabilire questa uniformità. Forse a ragione. Ma in seguito si è scoperto che essi non avevano guadagnato molto: avevano dato un nome barbaro a questo non si sa che per cui, da sempre, viaggiatori ed esploratori avevano riconosciuto, senza tema di errore sul loro carattere specifico, i fatti religiosi che incontravano. E ciò che sembra oggi colpire, che richiede studio, non è più questa forza diffusa e confusa di cui si incontra in effetti ovunque la nozione, benché non sia effettivamente la stessa dal momento che nulla se ne può dire; sono al contrario le strutture, i meccanismi, gli equilibri costitutivi di ogni religione, definiti discorsivamente o simbolicamente in ogni teologia, mitologia o liturgia. Si è tornati – o ritornati – all'idea che una religione è un sistema, diverso dalla miriade dei suoi elementi; che è un pensiero articolato, una spiegazione del mondo. In breve, è sotto il segno del *logós*, e non sotto quello del *mana*, che si colloca oggi la ricerca.»²¹

Sempre nella Prefazione Dumézil, dopo aver distinto i contributi storiografici degli storici specialisti dagli studi comparativi di tipologisti e genealogisti, schierandosi egli stesso tra questi ultimi, ritiene che proprio i lavori come quello di Eliade offrano la possibilità di una sintesi armoniosa dei due ambiti, favorendo il confronto e lo sviluppo nel campo delle scienze religiose; in particolare, giudica sbagliato equiparare l'opera dello storico romeno a classificazioni tipologiche dai risvolti naturalistici come quella di Max Müller, poiché la sua interpretazione è assai diversa. Le ierofanie cosmiche di Eliade, secondo il mitologo francese, sono:

²⁰ ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, op. cit. , p. 48.

²¹ DUMÉZIL G., Prefazione alla prima edizione francese del *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1949, pp.5-10 (datata novembre 1948); in it. ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit. pp. 429-430.

«il rivestimento di un discorso più profondo; la morfologia del sacro traduce simbolicamente una dialettica del sacro di cui la natura non è che il supporto. È tutta una “filosofia prima della filosofia” che appare, non appena si osservi la più umile delle religioni, e che risulta da uno sforzo di spiegazione e unificazione, da uno sforzo verso la teoria in tutti i sensi della parola.»²²

L'influenza decisiva della metodologia dumeziliana si avverte soprattutto nelle parti introduttive del *Trattato*, nelle quali lo storico romeno si confronta con tutta una serie di problematiche preliminari quali la varietà dei documenti e delle ierofanie, l'ampiezza della ricerca e, soprattutto, la necessità di comparare tra loro elementi eterogenei, non solo da un punto di vista storico e culturale, ma per la loro stessa natura.

«Si tratta di riti, miti, forme divine, oggetti sacri e venerati, simboli, cosmologie, teologumeni, uomini consacrati, animali, piante, luoghi, ecc. E ogni categoria ha una morfologia propria, densa, ricca e lussureggiante. Ci troviamo così di fronte ad un materiale documentario immenso ed eteroclitico; [...]. Ogni documento può considerarsi una ierofania, nella misura in cui esprime a modo suo una modalità del sacro e un momento della sua storia, vale a dire un'esperienza del sacro fra le innumerevoli varietà esistenti. Ogni documento è prezioso per noi, in virtù della duplice rivelazione che realizza: 1) rivela una *modalità del sacro* in quanto ierofania; 2) rivela, in quanto momento storico, una *posizione dell'uomo* rispetto al sacro.»²³

A scorrere i titoli dei successivi capitoli, l'opera appare strutturata secondo una linea verticale discendente, che parte dalla più pura trascendenza celeste e conduce sino alle profondità ctonie della terra, seguendo idealmente il simbolo dell'*axis mundi*, tanto caro all'autore nell'interpretazione di numerosi riti connessi sia all'idea di centro che a quella di un collegamento tra i vari piani dell'esistenza; ma sono i capitoli finali, quelli dedicati al Tempo sacro, all'idea di un'abolizione periodica della durata profana e al mito dell'eterno ritorno, inteso come archetipo di ogni forma di religiosità arcaica e modello paradigmatico per il comportamento umano, a risentire maggiormente dei ristretti tempi di stesura finale, per tanto non sorprende la

²² Ivi p. 435.

²³ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 4.

necessità, espressa dall'autore in più luoghi dell'opera, di sviluppare meglio i temi connessi alla ciclicità del tempo e all'eterna ripetizione nell'ideologia arcaica e, più in generale, al problema della storia, in un volume complementare, ovvero *Il mito dell'eterno ritorno*.

Tornando al rapporto con Dumézil, fondamentale per la metodologia del *Trattato* e per l'idea eliadiana di una morfologia o fenomenologia genetica del sacro, nel 1978 «Les Nouvelles littéraires» ha pubblicato un dialogo tra i due studiosi, nel quale lo storico romeno si dice debitore di Dumézil proprio per il tipo di approccio più raffinato e complesso ai fatti religiosi e per la metodologia comparativa da lui adottata, che mette in risalto l'importanza degli studi sul folclore e dell'etnologia religiosa per la comprensione del significato dei fenomeni indagati; dal canto suo, Dumézil sottolinea il diverso punto di vista di Eliade rispetto al suo lavoro.

«Vi sono delle costanti dello spirito umano, delle specie di intuizioni che, sotto forme diverse, si trovano ovunque, e si tratta di ciò che Eliade chiama archetipi. [...] Io non faccio altro che operare una comparazione tra cose geneticamente appartenenti alla medesima famiglia, le quali derivano da uno stesso prototipo, e che risultano essere osservabili entro uno spettro d'indagine circoscritto.»²⁴

Da questo scambio di vedute appare evidente che la principale distinzione tra i due studiosi non riguarda tanto l'approccio metodologico o il tipo di comparazione portato avanti, quanto il differente obiettivo che essi si prefiggono. Lo scopo di Dumézil è quello di rintracciare geneticamente un sistema di significazione comune a tutta l'ideologia indoeuropea, da cui deriverebbero le innegabili analogie sociali, economiche e religiose delle diverse civiltà storiche; Eliade, invece, rivolge il suo sguardo verso orizzonti decisamente più ampi. La sua ambizione, come appare sin dal *Trattato di storia delle religioni*, è quella di un'antropologia religiosa finalizzata allo studio del comportamento umano nei confronti di ciò che viene identificato come sacro, per cui nessuna sua manifestazione particolare può risultare esclusa dalla comparazione: religioni di popoli senza scrittura, miti arcaici, tradizioni disarticolate, sopravvivenze folcloriche e, persino, i fenomeni di commistione tra sacro e profano.

²⁴ ELIADE M. E DUMÉZIL G., *Ces religions dont nous héritons. Un dialogue entre Mircea Eliade et Georges Dumézil*, in «Les Nouvelles littéraires», 56 (1978), n.2658, pp. 17-18; cit. in (a cura di) RIES J., SPINETO N., *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano 2000, p.21.

2. *La dialettica paradossale delle ierofanie*

Nel 1940, quando Eliade è addetto culturale della legazione romena a Londra, durante un allarme antiaereo, chiuso in un rifugio, viene “folgorato” dall’idea base del *Trattato*.

«Le ierofanie, cioè manifestazioni del sacro nelle realtà cosmiche (oggetti o processi che appartengono al mondo profano), hanno una struttura paradossale, perché *mostrano* e *camuffano* allo stesso tempo la sacralità. Seguendo questa dialettica delle ierofanie fino alle sue ultime conseguenze (il sacro rivelato e al contempo occultato nel Cosmo, in un essere umano – esempio supremo: l’Incarnazione -, in una “Storia santa”), si potrebbe identificare un nuovo camuffamento nelle pratiche, nelle istituzioni e nelle creazioni “culturali” moderne.»²⁵

Il sacro non si dà mai allo stato puro, ma sempre degradato in un fenomeno particolare, ovvero, il divino trascendente si mostra solo nella varietà delle sue forme storiche immanenti; questa dialettica paradossale rende possibile lo studio delle religioni, che altro non sarebbero che il gesto disperato dell’uomo “orfano di Dio”.

«Ma si sarà capito che la “vera” religione inizia solo dopo che Dio si è ritirato dal mondo? Che la sua “trascendenza” si confonde e coincide col suo eclissarsi? Lo slancio dell’uomo religioso verso il “trascendente” mi fa pensare a volte al gesto disperato dell’orfano rimasto solo al mondo»²⁶.

Così Eliade nel suo *Giornale* riflette sul senso ultimo del *Trattato*; si tratta di una “teologia implicita” che sottende ogni forma di religiosità, per cui l’uomo arcaico, pur vivendo in un cosmo sacralizzato, in realtà anela ad un dialogo con altro da sé, con la trascendenza divina, ma questo dialogo non è mai immediato, spesso anzi resta in qualche modo differito, disatteso. L’uomo delle religioni arcaiche era sicuramente già consapevole della sua posizione nel mondo, della sua condizione esistenziale legata a quella scissione originaria dal divino, scissione da ricomporre nella dimensione culturale; la varietà e la ricchezza della morfologia del sacro deriva proprio da questo anelito, dalla nostalgia dell’origine e dalla tensione verso l’ontico,

²⁵ ELIADE M., *Le messi del solstizio. Memorie 2 (1937-1960)*, cit. pp. 48-49.

²⁶ ELIADE M., *Giornale*, Editore Boringhieri, Torino 1976, p. 230 [ed. or., *Fragments d’un journal*, Gallimard, Paris 1973].

verso il sacro ritenuto saturo di essere e più reale del reale, camuffato però sempre in un rivestimento profano quale unico possibile supporto oggettivo.

In questo senso si può intendere il riferimento di Eliade al *Ganz andere* di Rudolf Otto, come esperienza dell'abisso che separa la divinità dall'uomo. Il sacro totalmente altro, sottraendosi ad ogni determinazione possibile, ad ogni delimitazione particolare, si riveste ogni volta di una maschera diversa e, pur alimentando le varie forme culturali, non è mai riducibile interamente a nessuna di esse.

Il riconoscimento dell'assoluta alterità di Dio conduce l'essere umano a provare il dramma della propria finitudine e fallibilità e, proprio tale incompletezza, fa sì che l'uomo si rivolga a ciò che gli manca e da cui si sente esiliato. Non esiste, dunque, esperienza religiosa che non sia in qualche modo compromessa da una "caduta" dal paradiso degli archetipi, dove regna l'armonia e la solidarietà tra l'uomo e la divinità. Tale armonia è appunto mitica, non storica.

L'archetipo del mito rappresenterebbe allora una tipologia umana universalizzata, una cifra antropologica che esplora la situazione-limite dell'esistente, e non una testimonianza diretta di un'umanità primigenia, poiché la mitologia delle religioni arcaiche è comunque un prodotto ulteriore rispetto alla scissione originaria che vuole ricomporre.

«Si potrebbe tentare di salvare, nella prospettiva del Cristianesimo, le ierofanie che precedettero il miracolo dell'Incarnazione, valorizzandole in quanto serie di prefigurazioni dell'Incarnazione stessa. [...] Tutta la vita religiosa dell'uomo – vita religiosa espressa con la dialettica delle ierofanie – sarebbe, da questo punto di vista, null'altro che l'attesa di Cristo.»²⁷

In questa breve nota, Eliade, più che riecheggiare teorie evoluzioniste e teologiche come quelle di Padre Schmidt, che interpretano il Cristianesimo occidentale come il vertice assoluto e progressivo della religiosità, sottolinea piuttosto quanto la dialettica delle ierofanie trovi una sua forma paradossale suprema nell'Incarnazione e nella presenza concreta di Cristo, la divinità sacra, nella storia e, dunque, nella durata profana.

«Insomma, è paradossale, incomprensibile, non il fatto della manifestazione del sacro nelle pietre o negli alberi, ma il fatto stesso che il sacro *si manifesti* e, di conseguenza, *si*

²⁷ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit. p. 32, n. 39.

*limiti e diventi relativo.»*²⁸

Il sacro nella morfologia eliadiana, pur essendo ontologicamente diverso dal profano, paradossalmente è solo in esso e per suo tramite che può manifestarsi; «questa dialettica del sacro è valida per tutte le religioni, non soltanto per le pretese “forme primitive”»²⁹, anche nelle forme religiose considerate superiori nella prospettiva evolucionista ci troviamo di fronte a «un *sistema* entro il quale vengono a collocarsi le ierofanie elementari.»³⁰ Questo dato è molto importante, perché rende possibile ad esempio l’analogia tra i culti pagani della vegetazione e il Cristianesimo delle origini, da considerarsi a tutti gli effetti una religione cosmica basata sulle idee di archetipo e ripetizione e, in definitiva, sull’ontologia arcaica di struttura platonica.

Il termine ierofania deriva dal greco ἱερός (hieròs) e nel secondo volume de *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*³¹, il linguista Emile Benveniste sottolinea come per la designazione del sacro vi sia una «assenza di termine specifico in indoeuropeo comune da una parte, duplice designazione in molte lingue (iraniano, latino, greco) dall’altra [...] le coppie attestate: sacer, sanctus in lat.; hieròs, hāgios in gr.; ci spingono ad ammettere nella preistoria una nozione di segno duplice: positivo ciò che è carico di presenza divina, negativo ciò che è proibito al contatto degli uomini»³².

Mentre il senso di *sacer* si chiarisce soprattutto in opposizione al termine *profanus*, come area separata nella stessa disposizione dei luoghi di culto, *hieròs-ἱερός* designa una proprietà permanente o circostanziale, che dipende dall’intervento o dall’influenza divina, dunque le ierofanie sono propriamente la manifestazione particolari di questa influenza del sacro. In pratica un oggetto, pur restando quello di prima, può significare anche altro da sé, trascendendo il suo senso ordinario per edificare su tale ordinarietà un senso simbolico superiore; così, ad esempio, la falce, pur restando uno strumento per la mietitura del grano, anzi proprio in virtù di questo dato, può simboleggiare la morte e il suo inserimento nella vita all’interno del ciclo delle stagioni.

L’oggetto ierofanizzato cessa di essere solo quello che è e suggerisce il suo legame con qualcosa d’altro, partecipa di un simbolismo più ampio che integra elementi del cosmo, mestieri dell’uomo e bisogni fisiologici in un insieme coerente.

²⁸ Ivi p. 32.

²⁹ ibidem

³⁰ Ivi p. 33.

³¹ BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, vol. II, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976 [ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II *Pouvoir, droit, religion*, Minuti, Paris 1969].

³² BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee II*, cit. , p. 419.

Secondo Eliade, scegliendo le cose sacre e distinguendole da quelle profane, l'uomo le segna, le singolarizza rendendole significative; questa dialettica tra sacro e profano è presente in ogni ierofania che rappresenta il trascendente tramite l'analogo immanente alla natura, mostra l'universale obliandolo nel particolare, esprime la totalità del sacro solo entro un certo profilo.

Questa ambivalenza di fondo del fenomeno religioso, per cui la sacralità è data principalmente dal suo essere fuori dell'ordinario, in qualche modo distinta dalla normalità, fa sì che ciò che viene preso in considerazione e segnato come rilevante, spesso è strano, mostruoso, inquietante, rappresenta una riserva di senso in quanto eccede il reale; per questo motivo il sacro può originare misteriosi timori, essere interdetto ai profani o ai non iniziati, tenuto ai margini, precauzionalmente distinto e separato dal resto della comunità. In definitiva, lo storico romeno ritiene che tutte le proibizioni o tabù esprimerebbero il pericolo di essere in qualche modo contaminati dal sacro troppo saturo di potere, al cui contatto non si è ritualmente preparati.

La sterile contrapposizione tra sacro e profano, che ha raggiunto oggi a conclusione di un lungo processo di secolarizzazione tutta la sua inattualità, in realtà non contraddistingueva neanche l'universo sacralizzato delle culture arcaiche, infatti, per l'uomo iscritto in una visione del mondo cosmico-religiosa tutto ciò che era ritenuto reale apparteneva alla sfera del sacro; secondo l'interpretazione elidiana, ogni gesto, mestiere o funzione biologica assumevano un significato rituale, si trattava solo di distinguere gli elementi tra di loro per poi farli confluire ciascuno al proprio posto in un cosmo ordinato e, dunque, sacro. Riguardo poi al processo di desacralizzazione in atto nella cultura moderna, è possibile ravvisare negli sviluppi del pensiero di Eliade a partire dagli anni Sessanta un forte interesse per la secolarizzazione come possibile fonte di una rinnovata esperienza del sacro.

«Osservata da una prospettiva giudeo-cristiana, la secolarizzazione può essere, almeno in parte, male interpretata: può essere considerata, ad esempio, come una continuazione del processo di demitizzazione, che è in sé un tardo prolungamento della lotta dei profeti per togliere il sacro dal *cosmos* e dalla vita cosmica. Ma questa non è tutta la verità. Nelle società più radicalmente secolarizzate e tra i più iconoclastici movimenti giovanili contemporanei (come il movimento hippie) vi è un certo numero di fenomeni apparentemente non religiosi, in cui si possono decifrare nuovi ed originali recuperi del sacro – sebbene non siano riconoscibili come tali dal punto di vista giudeo-cristiano. Non mi riferisco alla “religiosità” evidente in tanti movimenti sociali e politici, come quello

dei diritti civili o quello delle manifestazioni contro la guerra, ma alle più significative strutture religiose e ai (finora inconsci) valori religiosi dell'arte moderna, di alcuni importanti film molto popolari, a un numero di fenomeni che sono in relazione con la cultura giovanile e specialmente al recupero delle dimensioni religiose di un'autentica e significativa "esistenza umana nel cosmo" (la riscoperta della Natura, i costumi sessuali senza inibizioni, l'accento posto sul "vivere nel presente", la liberazione da "progetti" e ambizioni sociali, ecc.).»³³

Il riferimento alla controcultura degli anni Sessanta, che Eliade conosceva molto da vicino essendo diventato, grazie al successo negli Stati Uniti dei suoi lavori sullo yoga e sul tantrismo, uno degli autori più letti e ricercati da parte del movimento hippie, viene qui utilizzato dallo storico romeno per illustrare un fenomeno molto interessante nella morfologia religiosa: quel camuffamento del sacro nel profano che, a ben vedere, presiede in maniera strutturale ad ogni dialettica delle ierofanie.

Questi recuperi del sacro entro il profano testimoniano la sopravvivenza di un tipo di religiosità cosmica che si riteneva superata con il trionfo del Cristianesimo, in cui il bisogno di nuove e più vive forme di spiritualità, si fonde con una riscoperta della solidarietà tra tutti gli elementi di una natura concepita in termini antropocosmici. Lo stesso Eliade, comunque, avverte come queste nuove forme di misticismo possano risentire di mode e tendenze culturali un po' artefatte e non vissute spontaneamente in nome di un esotismo fine a se stesso³⁴; tuttavia, da interprete del sacro in tutte le sue manifestazioni, non può non osservare il fenomeno con interesse e porlo in analogia con la religiosità cosmica di tipo arcaico

Tornando al verbo ierofanico, questo linguaggio simbolico primordiale ancora confuso con l'esperienza oscura di una natura estranea che si scopre poco alla volta, fa sì che ogni vivente assegni un significato alle cose, ma si tratta di un significato altro, superiore, in una parola *sacro*, per cui talune classi di oggetti, azioni, comportamenti fisiologici o fenomeni naturali, vengono investiti di un valore che trascende la loro utilità pratica.

«Qualsiasi cosa può diventare ierofania, e probabilmente non esiste oggetto, essere,

³³ ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1972, p.9 [ed. or. *The Quest-History and Meaning in Religion*, The University Chicago Press, Chicago-Londra, 1969].

³⁴ Cfr. ELIADE M., *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze 1984 [ed. or. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essay in Comparative Religion*, University of Chicago Press, Chicago-Londra 1976].

pianta, eccetera, che non abbia rivestito il prestigio della sacralità in un certo momento storico, in un certo luogo dello spazio, tuttavia rimane vero che non si conosce nessuna religione o razza la quale abbia cumulato, nel corso della sua storia, tutte queste ierofanie. In altre parole, ci sono sempre stati, nell'ambito di qualsiasi religione, accanto agli esseri o agli oggetti profani, degli oggetti o degli esseri sacri»³⁵.

Ogni singola ierofania richiede, per la sua comprensione, di essere integrata in un insieme simbolico più grande, questa coerenza del simbolismo religioso consente a Eliade, nel suo *Trattato*, di sviluppare una morfologia del sacro a partire dalle sue manifestazioni naturali. Gli oggetti e gli elementi della natura, per così dire, “ierofanizzati” sono in grado di significare di più rispetto agli altri, perché mettono in contatto il singolo individuo con la totalità che lo circonda; a ben vedere, questo processo di sintesi e integrazione, così evidente nelle religioni arcaiche, è peculiare della capacità di simbolizzare dell'uomo in generale, per cui, mediante una connessione solo parziale con la totalità vivente, viene offerta la possibilità di misurare la distanza che ci separa dall'alterità e di prendere coscienza della nostra posizione nell'essere. Perché un oggetto venga ierofanizzato è necessario, secondo Eliade, operare una selezione che investe la situazione del vivente nel mondo.

«La dialettica della ierofania suppone una scelta più o meno manifesta, una singolarizzazione. Un oggetto diventa sacro nella misura in cui incorpora (cioè rivela) una cosa diversa da sé [...] la ierofania presuppone una scelta, un distacco netto dell'oggetto ierofanico rispetto al resto circostante»³⁶.

Questa decisione scaturisce, come detto, dal bisogno umano di distinguere e classificare gli elementi della natura circostante, le proprie azioni, le funzioni fisiologiche e gli oggetti creati dall'uomo, assegnando a ciascuno un significato particolare che esula la sua utilità e investe il suo valore simbolico. In questo modo l'uomo ordina gli spazi della sacralità, separandoli da quelli ad uso profano, e pone se stesso al centro di un cosmo ordinato. «L'oggetto diventa una ierofania soltanto nel momento in cui cessa di essere un semplice oggetto profano e acquisisce una nuova ‘dimensione’: la sacralità»³⁷; questa nuova dimensione, viene acquisita in base ad alcune caratteristiche peculiari, quali una presunta perfezione, che spaventa perché

³⁵ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit. , p. 15.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

considerata pericolosamente satura di essere, o la stranezza, che si imprime come un marchio indelebile sulle cose e sulle persone rendendole fuori dell'ordinario e per questo ricche di prestigii magico-rituali. Ciò non di meno, tutto può essere una ierofania, ogni cosa che a prima vista cattura l'attenzione come qualcosa che è significativa e oltrepassa l'esperienza ordinaria del mondo, saranno poi le dinamiche di sviluppo nei singoli apparati culturali a far assurgere una manifestazione estemporanea e individuale a ierofania riconosciuta e sancita dal culto.

Nel *Trattato*, Eliade, in corrispondenza delle ierofanie celesti pone il simbolismo uranico valorizzato nei vari complessi culturali, in corrispondenza di quelle solari il razionalismo religioso connesso al simbolismo della Luce, dalle ierofanie acquatiche risale alle cosmologie arcaiche dei grandi Diluvi e ai cerimoniali di purificazione presso una fonte battesimale, attraverso le ierofanie lunari accede al simbolismo della Notte come morte per la rinascita, dalle manifestazioni di una rigenerazione periodica della natura perviene ai culti delle divinità agricole e della Grande Dea Madre, mentre la metallurgia sacra e il simbolismo delle pietre rimandano alle profondità ctonie della Terra come matrice tellurica di ogni forma di vita.

Tutti questi insiemi mito-simbolici hanno rapporti di inclusione ed esclusione tra di loro, per cui la trascendenza del Cielo può evolversi nel culto di una divinità Solare razionale rappresentante di un ordine normativo superiore, oppure, in virtù di una ierogamia primordiale tra cielo e terra da cui è scaturito il mondo, il simbolismo celeste può essere assunto come prerogativa di una divinità fecondatrice e dispensatrice dei raccolti attraverso la pioggia. Si tratta, dunque, di insiemi simbolici dinamici, in qualche modo in lotta tra loro per l'assunzione del maggior numero di aspetti della sacralità; di conseguenza, a partire da una singola ierofania naturale è possibile esplorare le riserve di senso proprie di un simbolo in generale, sino ad accedere a quelle radici di significato che lo mettono in contatto con altri insiemi simbolici appartenenti a differenti tradizioni religiose.

Le caratteristiche distintive della dialettica delle ierofanie, così come le illustra Eliade, fanno sì che ogni singola ierofania, mostrando la totalità del sacro nella particolarità della natura, è sempre anche una cratofania in quanto manifestazione della forza della vita e, insieme, una ontofania in quanto manifestazione dell'essere nel mondo. Ritornando alla definizione letterale di ierofania come manifestazione del sacro, si tratta, come detto, di una struttura dialettica, per cui qualcosa, sia essa un

oggetto o una persona, una pianta o un animale, un comportamento umano o un fenomeno naturale, non è sacro in sé grazie a delle qualità spirituali possedute in astratto, ma diventa sacro perché viene concretamente distinto dagli altri e valorizzato in quanto significativo per l'esistenza umana, investito cioè di un significato simbolico che esula dalla sua oggettività e lo separa dagli elementi della sfera profana. Ciò implica sempre che qualcosa di profano, grazie ad un investimento simbolico, possa accedere ad una dimensione sacra; per tanto si tratta di una linea di separazione mobile, che produce continui scarti differenziali in virtù della sua struttura dialettica.

La dialettica delle ierofanie prevede, dunque, che non esistano cose sacre e cose profane in senso assoluto, ma che esista invece la possibilità latente di un legame simbolico che collega tutti gli aspetti della sacralità, dai bisogni fisiologici ai mondi interiori dell'individuo, un legame che può essere riattivato o spento in ogni momento; così un'abitudine mondana può assurgere, in base alla condivisione di un senso simbolico, ad una sfera di senso superiore, sacra appunto, al contrario la stabilità ieratica di taluni rituali religiosi può sempre ricadere in una sterile ripetitività e nella banalità del profano. L'alternativa dipende dalla capacità umana di simbolizzare, ovvero di costruire un'architettura del senso che proietti l'oggetto ierofanizzato al di là del dato materiale, fenomenico, per conferirgli una dimensione altra e orientarlo verso un universo di senso condiviso.

Dire che un gesto è simbolico, significa proprio trascendere questa datità nel tentativo di comunicare una eccedenza vitale; tuttavia, pur essendo quello religioso il legame simbolico per eccellenza, colto secondo Eliade al suo stadio primordiale, spesso proprio l'universo del sacro manifesta una chiusura di senso piuttosto che un'apertura. Una collettività trae da un universo comune, pur caotico, la giusta rapsodia che la rende coesa al suo interno, in tali frangenti si avverte l'insidia permanente di un simbolismo scaduto in idolatria, degradato ad un infantilismo inconsapevole della ragione, ma è forse ancora possibile restituirlo al suo senso più autentico; da ciò deriva l'interesse, sempre più prominente nei lavori successivi dello storico romeno, per le religioni primitive e per l'universo sacro dell'uomo arcaico, nel quale è possibile rinvenire l'elemento religioso nella sua forma originaria e in tutta la sua equivoca ambiguità.

3. La funzione conoscitiva del simbolismo religioso

«Il simbolismo aggiunge un valore nuovo ad un oggetto o ad un'azione, senza per questo intaccare i loro valori propri [...] applicandosi ad un oggetto o ad un'azione, il simbolismo li rende aperti, fa scoppiare la realtà immediata senza sminuirla o svalutarla: nell'ottica del pensiero simbolico l'Universo non è chiuso, tutto è tenuto insieme da un sistema di corrispondenze.»³⁸

Nella morfologia del sacro eliadiano il simbolo ha una funzione conoscitiva di prim'ordine, per certi versi superiore al pensiero discorsivo, in virtù della sua capacità di suggerire sensi multipli da interpretare; soprattutto nello studio delle religioni, dove il sacro come totalmente altro si contraddistingue per la sua indicibilità, il carattere allusivo ed evocativo del simbolo ben si accorda con tale enigmaticità. Potremmo dire che l'attività simbolica incarna perfettamente quell'idea di libertà creatrice a cui Eliade spesso allude per definire il bisogno esistenziale dell'uomo di uscire dai propri condizionamenti storici nel regno del sogno, dell'estasi mistica e della creazione artistica.

Nelle opere dello storico romeno sono presenti diversi usi della nozione di simbolo. Innanzitutto, poiché l'uomo si pone in rapporto continuo con l'estraneità che lo circonda, si può dire che nella prospettiva eliadiana il simbolo sia un termine mediatore che riduce la distanza da questa estraneità, e che tutte le attività consapevoli dell'uomo siano in qualche modo simboliche. Nello studio delle religioni in senso lato «tutto può essere un simbolo o può funzionare da simbolo, dalla cratofania più rudimentale (“simboleggiante” in qualche modo la potenza magico-religiosa incorporata in qualsiasi oggetto) fino a Gesù Cristo che, da un certo punto di vista, si può considerare “simbolo” del miracolo dell'incarnazione di Dio nell'uomo»³⁹; anche se in senso stretto «la parola simbolo dovrebbe riservarsi ai simboli che prolungano una ierofania e formano essi stessi una “rivelazione” non esprimibile mediante un'altra forma magico-religiosa (rito, mito, forma divina, ecc.)»⁴⁰; infatti, se la ierofania è una manifestazione diretta e momentanea del sacro entro il profano, il simbolo religioso continua e prolunga nel tempo tale dialettica paradossale, rendendo sempre attingibile la possibilità latente di un contatto con la

³⁸ ELIADE M., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1980, p. 157 [ed. or., *Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952].

³⁹ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 465.

⁴⁰ *Ibidem*

sacralità. Le immagini e i simboli religiosi adempiono alla funzione di «mettere a nudo le modalità più segrete dell'essere»⁴¹, anche i simboli profani, benché vissuti in maniera inconsapevole dall'uomo, tradiscono questa modalità essenziale e, con essa, la loro origine religiosa; tuttavia, secondo lo storico romeno, solo se riconosciuti pienamente come simboli religiosi possono adempiere alla loro funzione conoscitiva.

Lo studio del simbolismo religioso è molto importante per Eliade, proprio perché i suoi risultati sono estendibili all'attività simbolica dell'uomo in generale: il simbolo religioso è il simbolo vissuto coscientemente nella pienezza del suo significato, di conseguenza «più di chiunque altro lo storico delle religioni è qualificato per far avanzare la conoscenza dei simboli»⁴², forse anche più dello studioso di psicanalisi; infatti, la storia delle religioni viene considerata da Eliade alla stregua di una “meta-psicanalisi”. Lo storico romeno, di fatto, intende sottrarre al dominio della psicanalisi e della psicologia del profondo lo studio dei simboli, che in virtù della loro origine religiosa dovrebbero essere studiati e interpretati dagli storici di professione; il suo timore sarebbe quello di una tendenza al riduzionismo nell'interpretazione dei simboli da parte della psicanalisi, che anziché arricchirli di significati ulteriori tenderebbe a impoverirne il senso.

«Un simbolo religioso trasmette il proprio messaggio anche se non è *coscientemente* colto nella sua totalità, perché il simbolo si rivolge all'essere umano integrale, non solo alla sua intelligenza»⁴³

I simboli religiosi degradati continuano a parlare all'umanità, ma non sono riconosciuti coscientemente come religiosi; agiscono invece a livello inconscio in forma larvata, per cui il compito dello studioso di religioni deve essere proprio quello di svelare i mascheramenti dell'inconscio. Secondo Eliade ciò non comporta necessariamente la riduzione dell'inconscio a coscienza e dell'irrazionale a ragione, poiché ogni interpretazione di un simbolo deve mantenere quel fondo oscuro, quell'elemento d'ombra proprio dell'inconscio, che viene ad essere valorizzato come un serbatoio inesauribile d'immagini archetipiche. Eppure nulla impedirebbe di considerare la possibilità che il lato oscuro dell'esperienza religiosa venga del tutto chiarificato, ma Eliade non sembra particolarmente interessato alla chiarificazione in

⁴¹ ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit. , 16.

⁴² Ivi p.10.

⁴³ ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit. , p. 19.

chiave psicologica dell'esperienza religiosa, piuttosto prospetta la possibilità di giungere ad una conquista lucida dell'inconscio attraverso le tecniche spirituali e la meditazione, come illustrato ad esempio in *Techniques du yoga*⁴⁴, per tanto in lui permane questa idea d'irriducibilità del sacro allo psichico, così come più in generale il simbolo è irriducibile al pensiero discorsivo.

Sembra che il modello psichico cui faccia riferimento Eliade sia quello junghiano, ma l'inconscio di cui parla non è assimilabile all'inconscio personale, né a quello collettivo. L'inconscio personale non giustificherebbe, infatti, quel carattere di universalità dei simboli religiosi, mentre quello collettivo, inteso come luogo di emergenza delle immagini archetipiche, mal si accorderebbe con la genesi eliadiana dei simboli, che si caratterizza per la sua verticalità e tensione nei confronti della trascendenza divina. Si potrebbe concludere affermando che l'utilizzo del termine inconscio negli scritti dello studioso romeno abbia una funzione meramente descrittiva, volta a designare tutto ciò che non trova spazio nell'attualità della coscienza. L'aspetto più interessante della questione, comunque, è che il riferimento all'inconscio apre allo storico delle religioni la via dello studio delle produzioni culturali laiche, intese come altrettanti camuffamenti del sacro nel profano, una sorta di demistificazione alla rovescia dei simboli in grado di far emergere, come anticipato, nuovi e originali recuperi del sacro.

In un breve saggio del 1959, *Osservazioni sul simbolismo religioso*, poi pubblicato nella raccolta *Mefistofele e l'Androgine*⁴⁵, Eliade s'interroga sul significato e origine dei simboli religiosi. Il saggio in questione nasce grazie allo stimolo ricevuto da Paul Ricoeur, che in un suo scritto faceva espressamente riferimento alla morfologia del sacro eliadiana quale nuova zona di emergenza del simbolo nella sua dimensione ierofanica, cui aggiungeva le altre due dimensioni, onirica e artistico-poetica, indagate rispettivamente dalla psicanalisi e dall'estetica⁴⁶.

«Ricoeur si chiede come si possa pensare partendo dai simboli religiosi. Trae i suoi esempi dal mio *Trattato*. La prima loro esegesi è quella da me stesso tentata. Ricoeur, in quanto filosofo, ricorre ad un'ermeneutica che, da parte mia, non ho osato impiegare nel *Trattato*. Dovevo prima di tutto convincere i “dotti” – orientalisti, sociologi, filosofi – che

⁴⁴ ELIADE M., *Techniques du yoga*, Gallimard, Paris 1948 [ed. it., *Tecniche dello yoga*, Bollati Boringhieri, Torino 2003].

⁴⁵ ELIADE M., *Mefistofele e l'Androgine*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971 [ed. or. *Mephistopheles et l'Androgyne*, Gallimard, Paris 1962].

⁴⁶ RICOEUR P., *Le symbole donne à penser*, «Esprit» nn. 7-8, luglio-agosto 1959.

avevo ragione di basare le mie argomentazioni su documenti e non su “speculazioni”. In seguito in alcuni articoli [...] ho tentato di sistemare le mie idee sul simbolo. Ma ancora non ho avuto il tempo di esprimere a mio agio tutto il mio pensiero su questo problema, che è nel contempo la chiave grazie alla quale l’uomo moderno può ancora penetrare il fenomeno religioso. E’ anche il cammino attraverso il quale si può rinnovare la problematica della filosofia contemporanea.»⁴⁷

In *Osservazioni sul simbolismo religioso*⁴⁸, la trattazione del simbolismo parte da un problema metodologico, quale presupposto di ogni indagine morfologica e comparativa sull’essenza del fenomeno religioso.

«Di fatto, lo storico delle religioni si sente più sicuro se lascia ad altre discipline - alla sociologia, alla psicologia, all’antropologia - il rischio della sintesi o delle teorie generali. Ma ciò equivale a dire che lo storico delle religioni esita a completare il suo lavoro preparatorio, di filologo e di storico con uno sforzo di comprensione, il quale naturalmente presuppone uno speciale atto di pensiero.»⁴⁹

Questa “timidezza” o mancanza di sintesi, da parte degli specialisti di singole religioni, limita la comprensione del fenomeno religioso in sé, che non può essere considerato un fenomeno storico tra gli altri, in quanto esprime la situazione esistenziale dell’uomo e tenta di rispondere alle domande fondamentali sulla vita e l’esperienza di abitare il mondo, nel senso di porsi in un ordine di senso superiore, in un cosmo significativo costruito dalla capacità di simbolizzare propria di ogni essere umano.

Eliade, continuando sul compito dello storico delle religioni, sottolinea come «se da una parte egli desidera conoscere tutte le *situazioni storiche* di un dato comportamento religioso, dall’altra parte, egli è tenuto a mettere a nudo la *struttura* di questo comportamento quale si può cogliere in una molteplicità di situazioni»⁵⁰; l’analisi delle strutture eidetiche dell’esperienza del sacro, presuppone un insieme simbolico coerente nel quale integrare il maggior numero di manifestazioni particolari

⁴⁷ ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 225.

⁴⁸ ELIADE M., *Osservazioni sul simbolismo religioso* in *Mefistofele e l’Androgine*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971, pp. 177-199 [ed. or. in *Mephistopheles et l’Androgyne*, Éditions Gallimard, Paris 1962]; una versione in inglese dell’articolo era stata originariamente pubblicata in *History of Religions* (a cura di) ELIADE M., KITAGAWA J., Chicago University Press, Chicago 1959; ed una versione tedesca nella rivista «Antaios», II, n. 1, maggio 1960.

⁴⁹ ELIADE M., *Mefistofele e l’Androgine*, cit., p. 183.

⁵⁰ Ivi p. 184.

o ierofanie, di conseguenza ogni fenomeno religioso va interpretato simbolicamente:

«l'uomo essendo un *homo symbolicus*, e tutte le sue attività implicando il simbolismo, ogni fatto religioso avrà necessariamente un carattere simbolico. Nulla è più sicuro, quando si pensi che ogni atto religioso e ogni oggetto del culto mirano ad una realtà meta-empirica.»⁵¹

Ogni rito è simbolico in quanto tenta di instaurare un dialogo con la trascendenza, con ciò che trascende la condizione umana, che non è posseduto dall'uomo ma può essere solo significato simbolicamente, per tanto, l'uomo tenta di ricomporre nella dimensione culturale quella stessa scissione che è alla base del rinvio ad altro da sé. Non ci sarebbe altrimenti bisogno di dire il cielo per significare l'altissimo, l'infinito e il trascendente, se fosse possibile contemplare direttamente ciò che è imperscrutabile per definizione.

Un'altra questione risulta decisiva per rispondere all'accusa di un eccesso di comparativismo, che minerebbe i risultati scientifici di ogni fenomenologia del sacro:

«non si potrà mai insistere abbastanza sul fatto che la ricerca sulle strutture simboliche è un lavoro, non di *riduzione* ma di *integrazione*. Si paragonano e si confrontano due espressioni di uno stesso simbolo non per ridurle a una forma preesistente, ma per scoprire il processo grazie a cui una struttura può arricchirsi di nuovi significati.»⁵²

Nel legame analogico tra le varie corrispondenze simboliche, più che tentare di fare affiorare un sostrato comune a tutte, si amplificano le risonanze possibili di ciascuna e la varietà delle singole ierofanie determina l'apertura dell'universo simbolico di riferimento, non di meno l'eccessiva proliferazione di analogie e corrispondenze può ingenerare anche una confusione degli elementi distintivi di ciascuna manifestazione particolare. Nella morfologia del sacro eliadiano possiamo osservare come ogni simbolo prolunghi all'infinito il processo di ierofanizzazione nel tentativo di esaurire in sé tutti gli aspetti della sacralità; ad esempio il simbolismo lunare implica sia la fertilità femminile che la rigenerazione periodica della natura, questi due aspetti complementari, delimitandosi a vicenda, sfuggono alla staticità e si offrono come riserva di senso inesauribile, al contempo alimentano un processo di

⁵¹ Ivi pp. 186-187.

⁵² Ivi p. 188.

semiosi illimitata che rischia di svuotare di senso i simboli più radicali.

Una tale assimilazione immediata spesso sviscerisce la profondità dei simboli religiosi, recide il loro legame con la dimensione ierofanica, che è sempre un occultamento oltre che una manifestazione del sacro; infatti, se ogni cosa può essere sacra in virtù di un insieme superiore che la integra conferendogli senso, allora c'è da chiedersi se la sovra-determinazione di senso di un simbolo non sia il risultato esclusivo del lavoro dell'interprete, come nel caso della fenomenologia religiosa di Van der Leeuw, che investe di significato una cosa piuttosto che un'altra attraverso una scelta del tutto arbitraria.

In *Images et Symboles*, raccolta di saggi del 1952, Eliade pone il simbolismo religioso in stretto rapporto con quello dei sogni dell'inconscio: «fin dall'inizio il simbolo appare come una creazione della psiche»⁵³, dunque, come un processo di significazione dipendente dal singolo individuo, ma, a questa prima vita del simbolo, se ne aggiunge un'altra, che lo inserisce appieno negli apparati della cultura umana, sia nella sua dimensione ierofanica e dunque storico-morfologica, che in quella artistico-poetica, entrambe poi svolgono una funzione essenzialmente conoscitiva, realizzando delle vere e proprie costruzioni culturali, in più tradiscono questa loro origine inconscia, rivelando perciò una possibile modalità di esistenza trans-storica e trans-personale.

«Ciò che distingue lo storico delle religioni da uno storico puro e semplice è il fatto che egli si trova dati che, per quanto storici, rivelano un comportamento che va ben al di là dei comportamenti storici dell'essere umano. Se è ben vero che l'uomo si trova sempre "in situazione", ciò - non vuol dire che questa situazione sia sempre *storica*, cioè condizionata esclusivamente dal momento storico a lei contemporaneo. Oltre alla sua condizione storica l'uomo integrale conosce altre situazioni, conosce, ad esempio, lo stato di sogno, o di sogno ad occhi aperti, oppure di malinconia e distacco, o di beatitudine estetica, o di evasione, ecc. - e tutti questi stati non sono "storici", sebbene essi siano altrettanto autentici e importanti per l'esistenza umana quanto lo è la sua situazione storica.»⁵⁴

Tornando alle peculiarità del simbolismo religioso, così come sono illustrate da Eliade in *Osservazioni sul simbolismo religioso*, si può notare come i simboli religiosi

⁵³ ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit., pp. 156-157.

⁵⁴ Ivi p. 34.

rivelino un'ontologia fondamentale:

«attraverso i simboli il mondo “parla”, si “rivela. Non si tratta di un linguaggio utilitario e oggettivo. Il simbolo non ricalca la realtà oggettiva. Esso *rivela* qualche cosa di più profondo e di più fondamentale.»⁵⁵

Emerge, in questo caso, un'ossessione per l'origine comune del linguaggio sacro come capacità umana di simbolizzare e, attraverso i simboli, esprimere la posizione dell'uomo nel cosmo. Nel saggio in questione vengono poi approfondite, in vari punti, le caratteristiche e i diversi aspetti del simbolismo religioso;

«i simboli rivelano una *modalità del reale* o una *struttura del mondo* che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata [...] prendiamo un esempio: il simbolismo delle Acque, che può alludere al pre-formale, al virtuale, al caotico. Non si tratta, naturalmente di una conoscenza razionale ma di una intuizione della coscienza vivente, anteriore alla riflessione.»⁵⁶

In questo modo la vita si rivela come qualcosa di misterioso e di più profondo del semplice dato fenomenico, rinviando ad una totalità trascendente che l'uomo può tentare di ricomporre nella dimensione sacra della sua esistenza. Eliade associa questa profondità primordiale delle ierofanie naturali ad una considerazione di ordine generale sulle religioni arcaiche.

«Per i primitivi, *i simboli sono sempre religiosi*, poiché mirano o a qualcosa di *reale*, o a una struttura del mondo. Ora, ai livelli arcaici della cultura, il reale - cioè il potente, il significativo, il vivente - equivale al *sacro* [...] Per questo i simboli religiosi arcaici implicano una ontologia; una ontologia evidente presistemica, espressione di un giudizio sia sul mondo, sia sull'esistenza umana: giudizio che non è formulato in concetti e che non sempre si lascia tradurre in concetti.»⁵⁷

Questa ontologia fondamentale trova una sua immediata forma di rappresentazione nella dimensione culturale e rituale dell'uomo delle religioni arcaiche che, includendo ogni suo gesto, mestiere, comportamento, funzione

⁵⁵ ELIADE M., *Mefistofele e l'Androgine*, cit. p. 189.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi* p. 190.

fisiologica in un cosmo sacro, all'interno di un sistema di corrispondenze analogiche con la natura e l'ambiente circostante, conferiva efficacia ad azioni apparentemente futili, o minacciate dall'insensatezza dell'agire umano.

Un'altra caratteristica del simbolismo religioso secondo Eliade è la sua "polivalenza", ovvero, «la sua capacità di esprimere simultaneamente significati multipli, la connessione fra i quali non è evidente sul piano dell'esperienza immediata»⁵⁸; come la mistica lunare che rivela un legame profondo tra il divenire del tempo e la ritmicità delle fasi lunari, la rigenerazione periodica della natura e l'idea di morte e resurrezione dell'uomo. Per tanto un «simbolo è suscettibile di rivelare una prospettiva nella quale certe realtà eterogenee si lasciano articolare in un insieme o perfino si integrano in un "sistema"»⁵⁹; permettendo, così, all'uomo di integrarsi in un mondo ordinato concepito in chiave antropocosmica e di accedere ad una dimensione altra, più spirituale, della propria esistenza.

Le mistiche di ogni religione rispondono proprio a questo bisogno umano di fusione e integrazione con una totalità significativa, che in qualche modo ci predetermina. Ovviamente si tratta di capire se una simile totalità non sia già il prodotto secondo della scissione che vuole ricomporre, se ogni nostalgia dell'origine, come dimensione a-temporale dove tutto ha avuto un inizio, è venuto alla sua forma attuale, non sia soltanto il riflesso di una frammentarietà e incompletezza costitutive della condizione umana.

A tal proposito, la funzione del simbolismo che Eliade ritiene essere più importante è «la sua capacità di esprimere alcune situazioni paradossali e alcune strutture della realtà ultima, altrimenti impossibili da esprimere»⁶⁰, come la coincidenza di tutti gli opposti, per cui l'infinito diviene principio del finito e il trascendente si mostra occultandosi nell'immanenza della natura, mirabilmente raffigurata dal simbolo dell'Uovo cosmico e da quello dell'Androgine divino, quali principi integratori di due polarità opposte. Questi simboli religiosi sono davvero degli indici antropologici, o cifre dell'esistenza, in quanto rappresentano la duplicità dell'essere umano in maniera concreta, anticipando su di un piano differente le speculazioni filosofiche sul tema.

«Benché i concetti della bipolarità e della *coincidentia oppositorum* siano stati adoperati in

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ivi p. 191.

⁶⁰ Ivi p. 192.

modo sistematico fin dagli inizi della speculazione filosofica, i simboli che li hanno adombrati non sono stati affatto il prodotto di una riflessione critica ma il risultato di una tensione esistenziale. Ed è nella misura in cui, assumendo coscientemente la propria presenza nel mondo, l'Uomo si è trovato di fronte alla "sigla" o alla "voce" del mondo, che egli è stato portato ad affrontare il mistero degli aspetti contraddittori di una realtà o sacralità che dapprima era sempre portato a considerare compatta e omogenea.»⁶¹

E' nella eterogeneità dei simboli religiosi che si rivela il difficile compito di decifrazione degli stessi, come esplorazione di questa duplicità e ambivalenza proprie, non solo dell'alterità del sacro, ma della condizione umana in generale. L'ultimo punto caratteristico sulla funzione rivelativa del simbolo religioso, nella trattazione di Eliade, è proprio il suo "valore esistenziale";

«cioè il fatto che un simbolo allude sempre ad una realtà o ad una situazione tale da impegnare l'esistenza umana. Soprattutto questa dimensione esistenziale distingue i simboli dai concetti. I simboli mantengono ancora il contatto con le fonti più profonde della vita; esprimono, per così dire, lo "spirituale vissuto". Per ciò stesso i simboli hanno una specie di aura "luminosa": essi rivelano che *le modalità dello spirito sono nel contempo manifestazioni della vita, per cui impegnano direttamente l'esistenza umana*. Il simbolo religioso non soltanto svela una struttura del reale o una dimensione dell'esistenza, ma dà anche *un significato all'esistenza umana*.»⁶²

Siamo, dunque, nel pieno di una concezione viva e pulsante del simbolismo e della religiosità, per la quale, attraverso una corrispondenza tra la cosmologia dell'universo e la fisiologia del corpo è possibile rendere il mondo familiare, non più estraneo e avverso come un'alterità assoluta, tale apertura simbolica trae l'esistente al di fuori del suo isolamento.

«Ne consegue che colui che comprende un simbolo, non solamente si "apre" al mondo oggettivo, ma nello stesso tempo riesce ad uscire dalla propria situazione particolare ed accedere a una comprensione dell'universale. Questo si spiega col fatto che i simboli fanno "esplosione" la realtà immediata e ogni situazione particolare [...] per esempio quella del neofita chiuso nella capanna iniziatica; il simbolismo fa "scoppiare" questa situazione

⁶¹ Ivi pp. 193-194.

⁶² ELIADE M., *Mefistofele e l'Androgine*, op. cit., p. 194.

particolare mettendo a nudo una struttura tipica, cioè indefinitamente ripetibile in contesti multipli e vari (infatti la capanna iniziatica viene assimilata al ventre materno, come pure al ventre di un mostro e agli inferi, e le tenebre simboleggiano, come abbiamo visto, la Notte cosmica, il pre-formale, lo stato fetale del mondo, ecc.). *Grazie al simbolo l'esperienza individuale viene "risvegliata" e trasmutata in atto spirituale.*»⁶³

4. Il carattere ambivalente del sacro

L'ambivalenza è per Eliade, secondo le impostazioni preliminari del suo *Trattato*, l'aspetto caratteristico del legame con la sacralità. Legame che può essere considerato dall'uomo a seconda dei casi, in termini positivi come ancoraggio nei confronti di tutto ciò che di significativo esiste nella realtà, o negativi come l'essere ostaggio di un esterioresità annullante. Questo fondo oscuro e incomprensibile della religiosità, vissuta di volta in volta come legame che vivifica e protegge, o nodo che afferra e attanaglia, è presente in ogni esperienza del sacro, la cui ambivalenza è prima di tutto interna al sentimento irrazionale del sacro, che affascina e terrorizza nel medesimo istante, per poi riflettersi nella dualità tra questo sentimento irrazionale, che sembra interpellarci dal di fuori, e la razionalità religiosa purificata dalla morale.

La commistione ibrida tra un'esperienza diretta e annullante e una riappropriazione mediata e sofferta, costituisce la radice di questa ambiguità di fondo del sacro, tale ambivalenza la si ritrova nella singolarità di ciò che è scelto per rappresentare il sacro, singolarità derivante tanto dal suo essere strano e posto fuori dell'ordinario, quanto da una perfezione funesta; che sia mostruosamente bizzarro, o terribilmente misterioso, il sacro ammalia in virtù di questa sua equivocità, tanto che l'essere ritenuto sacro comporta spesso l'interdizione al contatto con gli altri. A tal proposito, così Eliade commenta i criteri di selezione degli specialisti del sacro:

«il fatto che gli sciamani, i maghi e i medici-stregoni sono presi preferibilmente fra i nevropatici, o gli individui di equilibrio nervoso instabile, dipende da questo medesimo prestigio dell'insolito e dello straordinario. Simili stimate denotano una scelta; i segnati hanno l'obbligo di sottomettersi alla divinità o agli spiriti che li hanno resi singolari, diventando sacerdoti, sciamani o stregoni.»⁶⁴

⁶³ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 194-195.

⁶⁴ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 19-20.

Si è come predeterminati da ciò che ci affligge, per superare questa afflizione diventa decisivo affidarsi ad altro da sé. Fare esperienza di questa fragilità e insieme fallibilità dell'essere umano può essere terapeutico, tanto che l'elezione a sciamano rappresenta una via verso la guarigione da simili nevrosi, alle quali evidentemente la trance sciamanica offre un importante valvola di sfogo; oppure, una simile sudditanza nei confronti del sacro come totalmente altro può risultare annullante e spersonalizzante per l'individuo.

«Possiamo fin d'ora notare la tendenza contraddittoria manifestata dall'uomo verso il sacro (prendendo il termine nel suo senso più generale). Da una parte, cerca di garantire e accrescere la propria realtà per mezzo di un contatto il più possibile fecondo con le ierofanie e le cratofanie; ma, d'altra parte, teme di perdere definitivamente questa condizione, integrandosi in un piano ontologico che supera la sua condizione di profano. Pur desiderando superare tale condizione, non può tuttavia abbandonarla completamente. L'ambivalenza dell'atteggiamento dell'uomo verso il sacro si manifesta non soltanto nei casi di ierofanie e cratofanie negative (paura dei morti, degli spiriti, di tutte le cose 'contaminate'), ma anche nelle forme religiose più evolute. Perfino una teofania come quella che rivelano i mistici cristiani suscita, nella grande maggioranza delle persone, non attrazione soltanto, ma anche ripugnanza (quale che sia il nome dato a questa ripugnanza: odio, disprezzo, paura, ignoranza volontaria, sarcasmo, eccetera).»⁶⁵

Bisogna precisare che «l'ambivalenza del sacro non è esclusivamente di carattere psicologico (nella misura in cui attira o respinge), ha anche carattere assiologico; il sacro è, nello stesso tempo, "sacro" e "contaminato"»⁶⁶, per cui può essere come detto interdetto ai profani o al resto della comunità. I tabù, termine malinesiano per designare il sacro pericoloso e proibito, possono riguardare tanto comportamenti ritenuti offensivi per la divinità, quanto cose o persone ritenuti sacri e non profanabili con il contatto umano, per il quale è necessario essere ritualmente preparati. Solo attraverso un percorso iniziatico si può accedere ad una conoscenza altra della sacralità, che infatti implica, oltre a cerimonie di purificazione connesse ad una morte simbolica ed a una rinascita spirituale, anche rituali di protezione nei confronti di un'eccedenza del sacro come di una forza o essenza pericolose, perché

⁶⁵ Ivi p. 19.

⁶⁶ Ivi p. 17.

non sono propriamente dell'uomo, ma di un'alterità che non gli appartiene.

Per esplorare appieno la riserva di senso di questa pericolosità implicita ad ogni abbandono mistico, si possono attingere alcuni esempi da un'opera che lo stesso Eliade riteneva decisiva per la storia delle religioni: *Il sacro* di Rudolf Otto.

In *La Nostalgia delle origini. Storia e significato delle religioni*⁶⁷, Eliade motiva tale importanza in base al ruolo da lui assegnato in generale allo storico delle religioni, di mediatore tra forme di spiritualità distanti tra loro, sottolineando in particolare l'esempio di Otto che tenta una difficile mediazione tra esperienze del sacro che appartengono a diversi universi religiosi sulla base di un comune denominatore: quel fondo oscuro e irrazionale connesso al sentimento di dipendenza *creaturale* dal totalmente altro da sé, che si affianca alla razionalità etica.

Il "numinoso" di Rudolf Otto è l'aspetto irrazionale del sacro, che fa da completamento alla sua dimensione etica e razionale, è il *mysterium tremendum* che suscita sentimenti contraddittori di terrore e minaccia nei confronti dell'inconsueto, del totalmente altro che instilla un'inquietudine viscerale per tutto ciò che non è dell'uomo, poiché l'inorridire non è un timore naturale e ordinario, bensì un primo apparire di quel mistero tremendo che è il sacro.

«Il sentimento che ne emana può penetrarci come un doloroso flusso di armonioso, riposante, vago raccoglimento. Oppure può trapassare l'anima di una continuamente fluente risonanza che vibra e perdura lungamente finché svanisce per riabbandonare l'anima al suo tono profano. Esso può anche erompere dall'anima subitamente con spasmi e convulsioni. Può trascinare alle più strane eccitazioni, alla frenesia, all'orgasmo, all'estasi. Riveste forme selvagge e demoniache, può precipitare in un orrore spettrale e pieno di raccapriccio. Ha i suoi antecedenti e le sue manifestazioni primordiali crudi e barbarici, e ha la sua capacità di trasformazione nel bello, nel puro, nel glorioso. Può divenire la silenziosa e tremante umiltà della creatura, al cospetto di chi - di che cosa? Al cospetto di quel che è il *mistero* ineffabile, superiore ad ogni creatura.»⁶⁸

Il sentimento di dipendenza creaturale è il correlativo soggettivo del sentimento numinoso, di cui ciascuno fa esperienza dentro di sé nei confronti dell'alterità radicale del sacro, si tratta di quel senso di dipendenza per cui all'inquietudine nei confronti del *numen* si accompagna la consapevolezza della propria nullità.

⁶⁷Cfr., ELIADE M., *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, cit.; pp. 36-37.

⁶⁸ OTTO R., *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 23.

«Mentre seguendo la linea del demoniaco in questo momento del sentimento numinoso, tale sentimento del “completamente altro” si intensifica e si chiarisce, si vengono sviluppando le sue più alte fogge di manifestazione le quali non solamente pongono l’oggetto numinoso in contrasto con tutto ciò che è consueto e familiare, vale a dire, in ultima analisi, con la “natura” in generale, passando così nella sfera del “soprannaturale”, ma alla fine il “mondo” stesso, esaltandolo fino alla sfera del sovramondano.»⁶⁹

Il momento del *tremendum* non spiega il *mysterium*, ma è un suo eco, in quanto il mistero è di per sé terrificante. *Mysterium*, *mystes*, *mystik* derivano tutti dalla radice sanscrita *mus*: occulto, nascosto, segreto; ovvero l’estraneo, il non umano posto al di fuori dell’ordinario che si manifesta nel cosmo occultandosi nella natura. Di fianco all’elemento che confonde, sorge quello che ammalia (*tremendum fascinans*), si tratta secondo Otto dell’elemento dionisiaco nell’efficacia del *numen*, contrapposto a quello complementare dell’apollineo nella razionalità olimpica purificata.

Potremmo quasi dire che il livello etico dell’esperienza religiosa porti sempre con sé quel fondo indicibile di rinuncia ad ogni responsabilità personale del male, a favore di una imperscrutabilità della giustizia divina; infatti, sempre secondo Otto, questa giustizia divina concepita eticamente non giunge mai ad adeguare il sentimento raccapricciante del mistero numinoso, di conseguenza nella mentalità religiosa il male morale, come quello fisico, continua ad essere posto al di fuori ed ad essere rappresentato come una macchia che sporca, o una piaga che infetta.

«Ed ecco entrambi gli elementi: il tremante, sottile spavento al cospetto del *tremendum* che è nel numinoso e nella sua “inaccessibilità assoluta” e in pari tempo, e molto di più, la coscienza di questa specifica indegnità che il profano avverte alla presenza del *numen* da cui crede possa essere esso stesso stato contaminato e leso. E qui compare la necessità e il desiderio di una “espiazione”, tanto più vigorosamente quanto più la propinquità, il rapporto e il duraturo possesso del *numen* sono amati e vagheggiati come un bene, anzi come il sommo bene.»⁷⁰

Per sfuggire all’ambivalenza del sacro, che annulla e affascina, ammalia e distrugge, l’uomo arcaico ha sviluppato la devozione religiosa sotto il segno

⁶⁹ Ivi pp. 37-38.

⁷⁰ Ivi p. 65.

dell'ammansire l'ira incomprensibile di un Dio vendicativo, così bene espressa dal termine sanscrito *ārāolh*, che significa venerare e insieme riconciliare; per cui, venerando il *Ganz Andere*, ci si riconcilia con il fondo oscuro di un'alterità del sacro che la coscienza umana percepisce come ostile, perché se la rappresenta simbolicamente come estranea ed esterna al proprio essere.

Il venerare attraverso il sacrificio comporta sempre un offerta, sia essa una preghiera o una libagione, che in quest'ultimo caso può implicare l'uccisione rituale di un animale come nelle cerimonie pagane di fumigazione delle carni.

E' interessante, a tal proposito, ricordare brevemente dalla *Teogonia* esiodea l'istituzione del sacrificio, in realtà frutto di un inganno contro gli dei perpetuato a favore dei mortali da Prometeo, il Titano demiurgo, antitesi ctonia alla razionalità olimpica, che ruba il fuoco per donarlo agli umani; per riparare all'offesa subita, Zeus impone che si offra la parte migliore del cibo cucinato agli dei, ma la sfida titanica di Prometeo per sottrarre il genere umano dalla dipendenza divina raggiunge allora il suo culmine: il grasso affumigato delle carni attira le mire di Zeus e degli altri immortali sulla parte composta di sola pelle e carcassa, mentre quella realmente commestibile resta ai mortali. Così, nei banchetti in onore degli dei, la parte di cibo destinata ai celebranti viene definita nell'epica omerica dall'aggettivo *hòsios*, come "ciò che è concesso agli uomini dagli dei", in opposizione a *hieròs*, come "ciò che è loro proibito". Ma, come nel caso di un banchetto, anche la semplice preghiera, intesa come parola di invocazione, è un sacrificio nel senso di un'offerta, una domanda senza risposta, come una spesa senza contropartita, che in latino si dice *damnum*, interpretabile sia come un obbligo da assolvere in seguito ad una condanna, o per garantirsi la protezione da qualcosa di pericoloso perché incomprensibile per la mente umana, ma anche come un dono rivolto all'alterità più radicale, per cui qualcosa viene dato senza ricevere nulla in cambio.

Il sacrificare qualcosa o qualcuno implica sempre anche una morte rituale, si uccide simbolicamente al fine di rendere il sacrificato non più finito e mortale, per poterlo così destinare alla sfera del divino; in un certo senso, avviene come una scissione tra sacro e profano: ciò che prima era dell'uomo non gli appartiene più, diviene soggetto unicamente al possesso del dio, determinando la possibilità per la collettività di entrare in rapporto con la trascendenza divina. Il sacrificato diviene il tramite con la divinità, quel *Ganz Andere* nei confronti del quale non ci si può porre in rapporto diretto, ma solo mediato.

La pericolosità insita in taluni aspetti del sentimento religioso, è identificabile secondo Eliade a partire dalla zona liminare che separa il consacrato, l'iniziato ritualmente preparato, dal neofita che non conosce il significato e i limiti della dimensione sacra; in ogni rito di passaggio, o cerimonia iniziatica, la fase intermedia che prelude al cambiamento è sempre percorsa da forze ambigue, che potrebbero decidere, tanto della riuscita del cerimoniale, quanto del suo fallimento. È necessario, allora, prolungare il momento intermedio con lunghe cerimonie di purificazione, sostare a lungo nell'indeterminatezza del preformale, del virtuale indistinto che precede ogni nuova creazione, per cancellare la propria condizione profana.

Si deve morire simbolicamente per rinascere spiritualmente, per cui l'iniziato, attraverso un *regressus ad uterum*, inteso da Eliade come ritorno alla matrice germinale della vita, abbandona il già conosciuto per fare esperienza della non immediatezza della coscienza umana che, incapace di concepire razionalmente la natura paradossale dell'esistenza, vi accede invece per via analogica, attraverso la rappresentazione simbolica di una transizione sempre in atto.

Un altro elemento della sacralità, da cui è possibile trarre tutta la sua equivoca ambivalenza, è rappresentato dalla complementarità e interdipendenza delle coppie divine. Prima fra tutte la ierogamia primordiale tra cielo e terra, da cui si è originata la vita, così come ci viene descritta in numerose cosmogonie arcaiche, ad esempio l'unione tra Urano e Gaia. La complementarità delle coppie divine può anche trovare una successiva rappresentazione integrandosi in un'unica figura che mostri due volti o incarni due attributi nella medesima divinità, pensiamo alla funzione di Demiurgo svolta durante la creazione da un Essere supremo che poi, in base alla sua trascendenza celeste, diviene sovrano di un ordine cosmico superiore, lasciando che divinità della vegetazione più dinamiche si occupino della rigenerazione periodica della natura, come accaduto nel culto degli Antenati mitici presso gli aborigeni australiani; oppure, la figura veterotestamentaria di Jhavè, prima Giudice vendicativo che punisce il genere umano con il Diluvio Universale, poi Salvatore misericordioso del popolo di Israele che preannuncia la figura del Cristo redentore.

Un dio può incarnare di volta in volta i prestigi della divinità sovrana dei legami e di quella guerriera che li scioglie con la forza: è il caso dell'Indra vedico; oppure, incarnare due principi contrapposti, come il male e il bene nella speculazione brahminica induista. Questa ambivalenza del divino, nell'interpretazione eliadiana, riflette l'ambiguità del sentimento religioso tentando di risolverla in una coincidenza

paradossale degli opposti.

L'aspetto magico-rituale dell'ambivalenza del sacro, connesso da Eliade con il simbolismo dei nodi o delle legature, determina sia la capacità di sciogliere da un maleficio, che quella di legare l'uomo tessendo il suo destino, due prerogative, non solo delle divinità sovrane, ma anche delle presenze demoniache, che legano il posseduto e possono essere sciolte solo grazie all'intervento di una divinità dei legami. Ad un livello più basso della sacralità, ad esempio nella trance medianica o possessione sciamanica, l'essere legato ad uno spirito-guida è il presupposto per poter guarire i malati, guarigione che consiste comunque nello scioglimento di un nodo, inteso simbolicamente come maleficio o presenza demoniaca; inoltre, il legame iniziatico dello sciamano con uno spirito-guida, gli consente di scortare le anime dei defunti verso l'al di là, nella virtualità del preformale.

Il legare e lo sciogliere possono per tanto riguardare, sia dei rituali di protezione contro i malefici di demoni, spiriti o divinità notturne dei legami, che le cerimonie atte ad accattivarsi i favori del dio-legatore, così come formule di stregoneria, o ricettacoli esoterici, fanno appello all'una o l'altra modalità. In definitiva, l'arte magica di legare è, nella prospettiva dello storico romeno, un attributo connesso all'ambivalenza del sacro, inteso come possibilità di un legame simbolico con l'alterità più radicale, legame che può essere considerato, a seconda dei casi, in termini positivi come ancoraggio nei confronti di tutto ciò che di significativo esiste nella realtà, o negativi, come l'essere ostaggio di un qualcosa che ci condiziona dal di fuori.

In *Immagini e simboli*, Eliade esplora la duplice polarità, dello sciogliere e del legare, connessa ai nodi, a partire dalla tre funzioni dumeziliane.

«É noto il ruolo che Dumèzil assegna al Sovrano Terribile delle mitologie indo-europee: da un lato, nell'ambito stesso della funzione della sovranità, egli si contrappone al Sovrano Giurista (Varuna si contrappone a Mitra, Jupiter a Fides); dall'altro, paragonato agli dei guerrieri che combattono sempre con mezzi militari, il Sovrano Terribile ha in certo qual modo la prerogativa di un'altra arma, la magia.[...] Quest'arma si precisa del resto il più delle volte in forma di laccio, di nodo, di vincoli, materiali o figurati.»⁷¹

Ritroviamo di conseguenza le coppie attestate sovrano-guerriero, oltre che in

⁷¹ ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit. , p. 85.

India, in Grecia, ad esempio con Urano legatore che incatena i suoi nemici nel tartaro e Zeus che libera i Titani per spodestarlo, e nelle mitologie nordiche la coppia Odino, mago e veggente, e Thor, campione dei duelli e uccisore dei giganti, questo perché i guerrieri possono sciogliere l'artificio dei nodi con la forza, opponendosi ai sovrani dei legami, oppure utilizzare la magia dei legami per divenire essi stessi dei sovrani.

«Com'era da prevedere, Dumèzil prosegue la verifica di questa polarità “legatore”-“slegatore” nelle sfere più concrete dei riti e delle usanze. Romolo “tiranno terribile quanto prestigioso, che lega con vincoli onnipotenti, che ha istituito dei Lupercali furibondi e dei Celeri frenetici” [...] è, sul piano “storicizzato” della mitologia romana, l'equivalente di Varuna, di Urano e di Giove. Tutta la “storia” e le istituzioni socio-religiose di cui gli viene attribuita la fondazione si spiegano a partire dall'archetipo che egli in certo qual modo incarna: il Sovrano Magico degli indo-europei, signore dei “vincoli”.»⁷²

Approfondendo, invece, la figura di Varuna, divinità vedica dei legami, Eliade analizza alcune caratteristiche di tale archetipo in corrispondenza del simbolismo celeste, di quello acquatico notturno e le loro relative ierofanie naturali. Innanzitutto, Varuna etimologicamente deriva dal sanscrito *varvrndi*, che significa coprire, rinchiudere, la cui radice indoeuropea *uer*, può essere declinata nelle varie lingue come il legare con una corda o il ricamare un filo ininterrotto; infatti, Varuna viene rappresentato spesso nell'iconografia religiosa con una corda in mano e, nelle cerimonie a lui dedicate, tutto ciò che lega è ritenuto magico, ma vincoli sono anche le prescrizioni sacre cui bisogna attenersi, per cui l'aspetto magico e misterioso si confonde e sovrappone con quello sacro e legislativo.

Se pensiamo all'inevitabile identificazione della divinità sovrana in genere con il simbolismo uranico e celeste, cioè trascendente e imperturbabile nella passività del suo stato metafisico, non possiamo non evidenziare anche la sua solidarietà con l'attività del filare, intesa come il tessere il destino umano, per cui la magia dei legami chiama in causa, secondo lo storico romeno, tutta una serie di elementi simbolici relativi all'indistinzione e creatività germinale delle acque, dalla cui virtualità tutto deriva e si compie, letteralmente viene alla sua forma. Nondimeno, simile aspetto magico, appare solidale con il simbolismo della notte, di ciò che oscuramente avvolge e ricopre senza rendere manifesto; per tanto, come detto in

⁷² Ivi p. 86.

precedenza, i vincoli e i legami sono sia malefici, come ciò che impedisce il venire alla forma della vita, cui corrisponde il potere magico di sciogliere, che benefici, come ciò che tiene unito e protegge.

«Questa ambivalenza, però, rientra nel numero di quelle che si osservano in tutti gli utilizzi a fini magico-religiosi dei nodi e dei vincoli. I nodi provocano la malattia e anche la tengono lontana oppure guariscono l'infermo; le reti e i nodi stregano ed anche proteggono contro la stregoneria; impediscono il parto o lo facilitano; premuniscono. Insomma, il tratto essenziale di tutti questi riti magici e magico-medici, è l'orientamento che viene imposto alla forza che risiede in qualsiasi legatura, in qualsiasi azione di legare.»⁷³

Il prestigio magico-rituale dei nodi deriva, secondo Eliade, dal valore, non solo religioso, ma anche esistenziale del simbolismo dei legami, che esprime sempre il paradosso dell'esistenza umana in qualche modo legata e condizionata da altro da sé.

«Si tratta di una formula felice, in quanto essa non esprime una visione esclusivamente "magica" o "religiosa" della vita - bensì esprime, in tutta la sua complessità, la situazione stessa dell'uomo; per usare una terminologia alla moda, essa esprime la condizione dell'esistente in sé.»⁷⁴

Una tra le prove iniziatiche più ricorrenti nelle mitologie arcaiche è rappresentata dall'attraversamento di un percorso tortuoso, che può anche essere raffigurato dal superamento di un labirinto, poiché in effetti i labirinti sono propriamente dei percorsi intrecciati e dei nodi da sciogliere.

«Il labirinto è inteso talvolta come "nodo" il quale deve essere "snodato" e questa nozione si colloca in un insieme metafisico-rituale che contiene le idee di difficoltà, di pericolo, di morte e di iniziazione [...] in ogni luogo il fine ultimo dell'uomo è quello di liberarsi dai "vincoli": all'iniziazione mistica del labirinto, nel corso della quale si impara a sciogliere il nodo labirintico per mettersi in condizione di disfarlo quando l'anima lo incontrerà dopo la morte, corrisponde l'iniziazione filosofica, metafisica, il cui intento è quello di "strappare" il velo dell'ignoranza e di liberare l'anima dalle catene dell'esistenza.»⁷⁵

⁷³ Ivi p. 102.

⁷⁴ Ivi p. 103.

⁷⁵ Ivi pp. 105-106.

Ogni attraversamento di un labirinto è sempre una discesa negli Inferi, un ritorno al Caos che, una volta superato, consente l'istituzione di un nuovo ordine di realtà attraverso una rinascita della vita. Nelle cerimonie iniziatiche, come nelle possessioni sciamaniche, Eliade sottolinea l'importanza di soffermarsi a lungo sul margine, di temporeggiare sulla soglia, in tali situazioni liminari il neofita deve attraversare la virtualità del preformale e, con riti di purificazioni e lavacri simbolici, difendersi dall'ambiguità di fondo del sacro.

La polivalenza del simbolismo dei nodi e delle legature, che si dipana sui vari piani del cosmico, del magico e del religioso, con i suoi vari intenti e finalità iniziatiche o soteriologiche, dipende dalla capacità insita in tale simbolismo di esprimere una "situazione-limite" dell'esistenza, per cui l'uomo riconosce in esso un paradigma della sua condizione o posizione nel mondo, che è legata in un duplice modo, all'alterità che lo circonda e alla contingenza del suo essere finito, limitato nel tempo e destinato a smarrirsi senza un ancoraggio con il reale, da realizzarsi attraverso quel legame simbolico con ciò che può essere ritenuto significativo, duraturo e saturo di essere: il sacro come totalmente altro da sé.

L'androginia divina è un altro tema importante nella morfologia eliadiana in grado di suggerire quell'ambivalenza di fondo del sacro, che affascina e terrorizza l'uomo a contatto con un'alterità enigmatica; tale ambiguità si riflette, come accennato in precedenza, nel dualismo e nella complementarità di tutte le coppie divine, che solo le mistiche più raffinate riescono a concepire in unica divinità.

L'Androgine può essere definito in termini generali come:

«Una creatura bisessuale, maschile e femminile allo stesso tempo, spesso confusa con il termine "ermafrodito", col quale tuttavia dovremmo intendere piuttosto una creatura intersessuale. I due termini sono per lo più usati come sinonimi nelle più antiche opere di simbolica. Mentre oggi questo concetto fa pensare a un ibrido sessualmente indeterminato, nelle culture antiche era in primo piano l'idea di una figura che racchiudeva in sé maschio e femmina [...]. Spesso gli antichi miti immaginano all'inizio della creazione del mondo un essere originario, che solo più tardi viene suddiviso nelle sue due metà complementari.»⁷⁶

⁷⁶ BIEDERMANN H., *Enciclopedia dei Simboli*, Garzanti Libri s.p.a., Milano 2006, p. 31 [ed. or. *Knaurs Lexikon der Symbole*, Droemersch Verlaganstalt Th. Knaur Nachf., München 1989].

In *Mefistofele e l'Androgine*, Eliade prende spunto da due figure letterarie, il Mefistofele del *Faust* di Goethe e il protagonista del romanzo breve *Séraphita* di Balzac, per tentare di comprendere il mistero della totalità e il mito della reintegrazione dei contrari impliciti al simbolo dell'androgine divino, in cui la coincidenza degli opposti può essere rappresentata sia come un ritorno ad un'armonia perduta, che come desiderio futuribile di totalità.

«Nella concezione di Goethe, Mefistofele è lo spirito che nega, che protesta, che soprattutto *arresta* il flusso della vita e impedisce che le cose si compiano. L'attività di Mefistofele non è diretta contro Dio, ma contro la Vita. Mefistofele è “ il padre di tutti gli impedimenti” (*der Vater aller Hindernisse- Faust*, v. 6209) Ciò che Mefistofele chiede a Faust è di arrestarsi. Il “Verweile doch!” è una formula di precipua ispirazione mefistofelica: Mefistofele sa che nel punto in cui si arresterà, Faust avrà perduto la sua anima. L'arresto non è però negazione del Creatore, bensì della sua principale creazione, la Vita. Invece del movimento e della Vita, egli si sforza di far prevalere la stasi, l'immobilità, la morte, perché ciò che cessa di cambiare, trasformarsi si decompone e perisce. Questa “morte della Vita” si traduce in una sterilità spirituale; in fondo, è essa la dannazione. Colui che ha lasciato perire, nel più profondo di se stesso, le radici della Vita soggiace al potere dello Spirito negatore. Goethe fa capire che il crimine contro la Vita, è un crimine contro la salvezza.»⁷⁷

In questa suggestiva interpretazione del *Faust* goethiano il male, inteso come morte e negazione, è rappresentato dalla stasi e dall'immobilità che si contrappongono allo scorrere della vita, il suo corollario è la dannazione umana intesa come mancanza di cambiamento nella perennità di eventi subiti passivamente; ma l'ostacolo del male, in quanto principio oppositivo, rappresenta anche la scintilla che innesca l'azione e l'operare umano. Vista in questi termini la presenza di Mefistofele, o di un qualunque altro principio oppositivo e negatore, appare come necessaria; così, il Diavolo può essere concepito come il compagno, oltre che della creazione divina, dell'operare umano. Sono molte infatti le leggende e i racconti, tramandati dal folclore e dalla devozione popolare, che narrano di una simpatia o addirittura di una consanguineità tra Dio e il Diavolo, o tra il Santo di turno e una Diavolessa tentatrice. Questa associazione di due opposti da cui scaturisce la vita è servita anche negli ambienti sapienziali del cristianesimo per spiegare la presenza del male e l'imperfezione della creazione

⁷⁷ ELIADE M., *Mefistofele e l'Androgine*, cit. p. 72.

divina.

Nel romanzo di Balzac il personaggio principale ama ed è riamato sia da un uomo che da una donna, è l'essere perfetto descritto da molte antropologie arcaiche nel quale sono compresenti i due principi, femminile e maschile, dell'essere umano. Non si tratta, come nel caso dell'ermafrodito, di una semplice sommatoria degli organi sessuali maschili e femminili, ma il mito dell'androgine porta con sé un'idea di perfezione e unità dell'essere totale dalla cui divisione si è originata l'umanità. Ricomporre tale scissione è la missione affidata al genere umano, si tratta, ovviamente, di una reintegrazione di tipo mistico e spirituale prima ancora che fisica e sessuale. La creazione letteraria sottende, dunque, la rappresentazione di una visione filosofica del caos originario, riconducibile a certe cosmogonie arcaiche che prevedono la distruzione e ricreazione continua del cosmo, ma riscontrabile anche in numerose pratiche iniziatiche.

In diversi miti e riti di iniziazione, infatti, è prevista una androginazione preliminare, quale ritorno alla matrice originale della vita, al fine di garantire una rinascita spirituale; ad esempio, nelle pratiche di iniziazione all'età adulta presso gli aborigeni australiani il neofita deve sottoporsi ad una cerimonia di subincisione del membro maschile; così, assumendo simbolicamente le caratteristiche del sesso femminile, l'adolescente accede alla maturità sessuale, in pratica prende coscienza della propria situazione particolare solo dopo aver sperimentato la coesistenza dei due sessi. Simili cerimonie dal punto di vista simbolico non sono dissimili da tutte le forme di travestimento e scambio di ruoli ravvisabili, oltre che presso i cosiddetti popoli primitivi, anche nelle processioni carnevalesche moderne, dove il sovvertimento dell'ordine, la deviazione dalla norma, valgono come principi reintegratori degli opposti.

Siamo sempre dinanzi, secondo l'interpretazione dello storico romeno, ad una morte simbolica che presiede ad un cambiamento esistenziale, per cui l'androginizzazione rituale equivale ad un ritorno al caos, all'indistinto, alla creatività del pre-formale. Indubbiamente questo ritorno all'indistinto trova una sua rappresentazione immediata nella dialettica tra caos e cosmo e nella ciclicità della natura, ma il suo fascino mistico risiede proprio nell'impossibilità di pensare in maniera diretta questa coincidenza paradossale di tutti gli opposti.

La fascinazione mistica per l'essere totale, può indurre alla tentazione filosofica di un principio assoluto, a cui è impossibile pervenire nella sua purezza eidetica. Si

tratta di un sentimento diffuso di nostalgia dell'origine, che forse non è ancora stato superato del tutto dalle varie concezioni religiose, anche da quelle escatologiche che, pur non rivolgendosi indietro verso un *archè*, non rinunciano a porre in un *èschaton* finale la ricomposizione totale di un'armonia perduta.

II. Eliade e la cultura italiana. Brevi cenni per una biografia intellettuale

1. L'incontro con Giovanni Papini e i primi contatti con l'Italia

Mircea Eliade ha coltivato per tutta la sua vita un rapporto privilegiato con l'Italia, che testimonia dei suoi molteplici interessi in ambito non solo scientifico, ma anche letterario e filosofico, risultato poi decisivo per la sua formazione di studioso delle religioni. Attraverso la ricostruzione dei suoi legami con alcuni esponenti di spicco della cultura italiana, è possibile rinvenire quei temi e quelle problematiche relativi alla metodologia comparativista, all'irrazionalismo nella fenomenologia del sacro ed alla sua reiterata polemica antistoricista, che hanno reso estremamente interessante la storia della ricezione dell'opera eliadiana in Italia, ai fini di un'indagine sulla concezione dell'ontologia arcaica nella sua produzione postbellica.

Negli anni Venti il giovane Eliade coltiva una grande passione per lo scrittore e celebre polemista italiano Giovanni Papini. Accanto ai suoi poliedrici interessi, che vanno dalle scienze naturali alla letteratura fantastica, dalla mistica alla filosofia, egli nutre un vero e proprio culto per l'autore di *Un uomo finito*, tanto da riconoscersi nella sua personalità come in uno specchio. La miopia, la timidezza, la curiosità precoce e senza limiti, la sete di letture e di conoscenze universali, la volontà di distinguersi dal mondo circostante e, soprattutto, la considerazione dell'adolescenza come un'età di scoperte intellettuali e non di semplice crisi fisiologica o sentimentale, sono tutti elementi di grande affinità tra i due intellettuali per quanto riguarda gli anni di formazione.

Nel primo volume delle sue *Memorie*, Eliade ricorda di essere stato profondamente impressionato dalla lettura di *Un uomo finito* (uscito in traduzione romena nel 1923). Rileggendo la biografia intellettuale di Papini, però, il futuro storico delle religioni aveva come l'impressione di essere solo un suo triste epigono; così, all'entusiasmo iniziale, subentrò il dubbio, la rabbia che tutto ciò che avrebbe potuto scrivere in futuro, non sarebbe stato altro che la pallida imitazione dell'opera di Papini.

Eliade stava, in quel periodo, progettando il suo romanzo di formazione in forma di diario, *Il romanzo dell'adolescente miope*⁷⁸, del quale inizialmente uscirono solo alcuni capitoli su varie riviste durante gli anni universitari, tra il 1926 e il 1927. Quando nel 1981 il biografo di Eliade Mircea Handoca e il suo amico filosofo Coatantin Noica ritrovarono nell'archivio dello scrittore, presso la sorella Corina a Bucarest, il manoscritto originale del romanzo, la fama ormai raggiunta dall'autore ne legittimò il recupero e la pubblicazione.

Eliade ricorda nelle *Memorie* di aver utilizzato estratti di un diario personale, tenuto a partire dal 1921, per la stesura del romanzo. Numerose versioni e aggiunte mostrano le varie fasi di ricerca di uno stile ed una forma quanto più autentici possibili. Abbandonato il progetto della forma diario, Eliade sperimenta nuove modalità stilistiche non convenzionali, adatte ad esprimere le esperienze intime e autobiografiche dell'universo psicologico e spirituale dell'adolescenza in maniera diretta, interrogandosi sulle strutture narrative possibili, con l'intreccio in bilico tra episodi reali riportati fedelmente e altri solo ipotizzati, e alternando i generi dal dialogo alla confessione personale, sino al metaromanzo.

Le parole di apertura: «dato che sono rimasto solo ho deciso di iniziare proprio oggi *Il romanzo dell'adolescente miope*»⁷⁹; ritornano paradossalmente nella conclusione che segna un nuovo punto di partenza.

«Voglio concludere il *Diario* in questo giorno di autunno. Concludo perché, mi sento divorato dalla voglia di iniziare proprio ora il romanzo. Ho abbozzato i primi capitoli. Scriverò: Dato che sono rimasto solo ho deciso di iniziare proprio oggi *Il romanzo dell'adolescente miope*»⁸⁰.

Il testo si presenta, dunque, come un diario di secondo livello in cui emergono e sono analizzate tutte le inquietudini intellettuali e le ossessioni personali del narratore protagonista, riflettendo nel contempo sul materiale narrativo utilizzato man mano che viene incorporato nel testo. In questa cornice, l'incontro quasi rispecchiante con la prosa aspra e i tormenti spirituali di *Un uomo finito* ha un effetto deflagrante, che si consuma nella stesura di un capitolo intitolato *Papini io e il mondo*⁸¹.

⁷⁸ELIADE M., *Il romanzo dell'adolescente miope*, Jaca Book, Milano 1992[ed. or. *Romanul adolescentului miop*, suppl. della rivista «Manuscriptum», Muzeul Literaturii Romane, Bucarest 1988].

⁷⁹ELIADE M., *Il romanzo dell'adolescente miope*, cit., p. 30

⁸⁰Ivi, cit., p. 285

⁸¹In ivi, cit., p. 240

Così, l'Eliade maturo, ricostruisce quel periodo: «un incontro decisivo per me e per il destino del *Romanzo dell'adolescente miope*, è stato *Un uomo finito* di Giovanni Papini [...] non avevo potuto immaginare, fino ad allora, che potevo assomigliare così tanto a qualcuno»⁸²; con lo sguardo retrospettivo di chi rievoca un'affinità elettiva particolare, prendendone poi in qualche modo le distanze, ammette: «più tardi, ho capito che la somiglianza non era così straordinaria come allora mi era sembrata»⁸³.

Come anticipato, alla gioia iniziale subentra lo scoramento e la frustrazione. Eliade condensa tutti i suoi sentimenti contraddittori nel capitolo più tormentato del romanzo, nel quale esprime «la gioia di aver trovato un amico, un fratello maggiore, un maestro che ha vissuto quello che ho vissuto io, ma anche la rabbia di ritrovarmi “copia” di un altro, che quindi non apportavo niente di nuovo nel mio romanzo»⁸⁴, *Papini io e il mondo* appunto, che lo stesso autore giudica «totalmente papiniano, scritto in uno stile che ricordava i libelli del primo periodo di Papini»⁸⁵, riferendosi con ciò all'esperienza del «Leonardo»⁸⁶, e ai pamphlet e raccolte di saggi *Stronature, Maschilità e Ventiquattro cervelli*.

Tuttavia, quando Eliade redige negli anni Sessanta le sue *Memorie*, giudica l'opera di Papini comunque «"datata" e probabilmente le generazioni future si scosteranno ulteriormente da lui. Ma non ho dubbi che *Un uomo finito* è e rimarrà un documento spirituale eccezionale, unico in tutte le letterature moderne»⁸⁷; riconoscendo, inoltre, a Papini il merito di averlo sottratto alla tutela della cultura francese per introdurlo alla lingua ed alla cultura italiana, deviazione che risulterà decisiva per coltivare gli interessi futuri nel campo della storia delle religioni.

Tornando al periodo del pieno fervore papiniano, il giovane Eliade contribuirà con una serie di articoli e recensioni a diffondere in Romania la produzione letteraria di Papini. In un articolo del 1925 ne traccia un profilo ammirato.

«Più di ogni altro scrittore europeo, Papini cristallizza nella sua opera la psicologia delle generazioni dell'inizio del XX secolo. Tutte le aspirazioni, tutto il tormento interiore,

⁸²ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio, Memorie I, 1907-1937*, Jaca Book, Milano 1995, p. 90 [ed. or., *Le promesses de l'équinoxe. Mémoire I (1907-1937)*, Gallimard, Paris 1980].

⁸³Ibidem

⁸⁴Ivi op. cit p. 91

⁸⁵Ibidem

⁸⁶«Leonardo», rivista filosofico-letteraria, fondata da Papini insieme a Giovanni Prezzolini (sotto gli pseudonimi fantasiosi rispettivamente di Gian Falco e Giuliano il Sofista) nel 1903 ed edita con periodicità irregolare sino al 1907, che Papini utilizzerà per farsi divulgatore e interprete “magico” del pragmatismo di William James.

⁸⁷ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio, Memorie I, 1907-1937*, cit., p. 92

tutte le fedi e i dolori spirituali che ci macerano sono coagulati nelle pagine dello scrittore fiorentino.»⁸⁸

del «Leonardo» viene descritta come una «meteora; le multilaterali discussioni che quei giovani anonimi portavano avanti, così come il tono inaspettatamente vigoroso, accesero infervorate polemiche. Gli intellettuali, gli scrittori, i giornalisti si interessavano allo strano «Leonardo» e gli studenti lo diffondevano nel loro cerchio»⁸⁹. Analoga esperienza fu vissuta dalla giovane generazione romena degli anni Trenta, di cui Eliade era il leader riconosciuto, sia nella redazione di «Cuvântul»⁹⁰, con cui collaborerà a partire dal 1926, ma soprattutto nell'eterogeneo gruppo culturale «Criterion»⁹¹, promotore di incontri e dibattiti pubblici su vari argomenti.

Nello stesso articolo Eliade si sofferma sul pragmatismo magico di Papini, tema che lo affascinava profondamente in virtù dei suoi richiami alla libertà e creatività della mente umana, a proposito di una raccolta di saggi di Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, in cui vengono demoliti i massimi sistemi filosofici sulla scia delle feroci critiche del «Leonardo», per proporre:

«una filosofia dell'azione e della creazione, il *pragmatismo* praticato da Schiller e James. Per Papini lo scopo è di intervenire e cambiare la natura a seconda della sua volontà; di piegarla e smembrarla a suo piacimento; di adattarla al suo ideale. Questa natura *nuovamente creata*, questa realtà che noi concepiamo col nostro spirito - giacché *la realtà in sé* è indefinita, fluente e non può provocare sensazioni stabili - è fatta da tutti gli uomini attraverso la religione, l'arte, la scienza, ma soprattutto la filosofia. Poiché tutti questi sistemi metafisici, fedi artistiche o ipotesi scientifiche, così come il credo in cui ci lanciamo con il corpo e con l'anima, non sono altro che *mondi* che noi *creiamo* nella nostra mente o nella nostra anima, e quelle quattro manifestazioni umane, *strumenti*, con

⁸⁸ELIADE M., *Giovanni Papini*, in *Mircea Eliade e L'Italia*, a cura di Marin Mincu e Roberto Scagno, Jaca Book, Milano 1986; pp.365-369, ivi p. 365 [ed. or. *Giovanni Papini*, in «Foaia Tinerimii», anno IX, n. 7, 1 aprile 1925, pp.118-120].

⁸⁹Ivi, p. 366

⁹⁰«Cuvântul», quotidiano diretto da Nae Ionescu, della cui redazione fecero parte, oltre a Eliade, tra gli altri Emile Cioran, Mircea Vulcânescu e Mihail Sebastian; sospese le pubblicazioni per decreto regio nel 1934, furono riprese poi solo per un breve intervallo nel 1938.

⁹¹ Il gruppo «Criterion», attivo dal 1932 al 1933-1934, promotore di incontri e conferenze il cui scopo era il rinnovamento della cultura nazionale, le riunioni del gruppo avvenivano settimanalmente presso la Fondazione Re Carol I, dove a turno uno dei membri discuteva un tema di attualità; tra i primi interventi di Eliade si ricordano uno dedicato alla psicanalisi freudiana ed un altro all'esistenzialismo di Kierkegaard.

l'aiuto dei quali l'uomo *interviene, trasformando* la natura.»⁹²

Il pragmatismo americano forniva a Papini semplicemente un panorama concettuale su cui si adattava benissimo il suo nuovo progetto filosofico, consapevole di muoversi verso orizzonti diversi da quelli che James, con la formula *will to believe*, aveva indicato. Il sogno della divinità e della magia, l'ambizione di possedere la realtà e di trasformarla, sono il filtro per comprendere per quale motivo i concetti che il pragmatismo papiniano pone sul tappeto risultino così cari al giovane Eliade.

Si tratta di penetrare nella realtà per cambiarla dal suo interno, sradicando il rapporto soggetto-oggetto che tutta la filosofia occidentale aveva insegnato. Soltanto l'uomo che imita creativamente Dio nei mondi dell'immaginario, può incarnare una potenza siffatta. L'obiettivo dell'Uomo-Dio è la pace definitiva, che si raggiunge attraverso il cambiamento radicale del mondo secondo i propri modelli e i propri ideali; tali modelli sono forniti dall'arte, dalla religione e dalla metafisica. L'Uomo-Dio, in sostanza, distrugge i tormenti dell'uomo attraverso l'onnipotenza e il titanismo del genio, padrone di un'arte in grado di dominare e cambiare le cose secondo tutti i modelli possibili immaginabili.

Nella primavera del 1927, Eliade, appena ventenne, partecipò ad un viaggio di studio in Italia organizzato per gli ex allievi dal suo liceo. Dall'Italia scrisse una serie di articoli e reportage di viaggio apparsi su «Cuvântul», ed alcune interviste a personaggi di spicco della cultura italiana, tra cui, oltre a Papini, Ernesto Buonaiuti, Vittorio Macchioro e Giovanni Gentile.

L'incontro con Papini fu preceduto da due lettere di presentazioni, a cui Eliade accluse tre suoi articoli riguardanti lo scrittore fiorentino. La risposta di Papini non si farà attendere:

«Lei è proprio sicuro che ci sia qualcosa di effettivamente mirabile nei miei libri? Lei è giovane, Lei è studente (ahimè) ed ha scelto la più deludente delle scienze immaginarie. Queste sono tutte ragioni per diffidarLa dalle Sue ammirazioni. Voglia essere sicuro, nell'attesa, che non ho espresso se non la centesima parte di quello che ho sognato e voluto.»⁹³

Eliade, approfittando della disponibilità di Papini, confessa in un'altra missiva i

⁹²ELIADE M., *Giovanni Papini*, in *Mircea Eliade e L'Italia*, cit., p. 367.

⁹³Lettera di Giovanni Papini a Mircea Eliade del 8 marzo 1927, in *Mircea Eliade e L'Italia*, cit., p. 232.

suoi interessi che esulano dall'ambito strettamente filosofico, per meglio evidenziare le sue affinità con l'autore di *Un uomo finito*.

«I problemi metafisici mi preoccupano pochissimo. Amo l'arte, l'azione cosciente e coraggiosa e, al di sopra di tutto, l'esperienza religiosa. Sono un sincero mistico. [...] Parecchie delle mie caratteristiche spirituali assomigliano a ciò che si chiama comunemente Giovanni Papini. [...] Ho pure scritto il mio *Uomo finito*. Ma con grandi differenziazioni. Il romanzo dell'adolescenza romena contemporanea - maschia, vigorosa, testarda, consumata in crudeli lotte interiori, turbata da molteplici necessità spirituali, con una coscienza meravigliosamente ricca.»⁹⁴

L'incontro-intervista sarà pubblicato nella rivista romena «Universul Literar», nel maggio del 1927. I temi principali riguardano la conversione di Papini in rapporto alla sua produzione passata e futura e il movimento mistico in Italia. A proposito di *Un uomo rinato*, seguito mai pubblicato della biografia papiniana che avrebbe dovuto avere per oggetto proprio l'esperienza mistica dello scrittore, Eliade confessa di attendere «con sincera impazienza la confessione dei tormenti scaturiti dalla conversione. [...] Sarà la soluzione di un problema che dovrebbe preoccupare l'élite, in quanto l'esperienza mistica è necessaria per una coscienza contemporanea.»⁹⁵

L'attenzione viene, quindi, spostata sulla somiglianza avvertita da Eliade alla lettura dei tormenti spirituali di *Un uomo finito* che, secondo lo studioso romeno, precedono e anticipano la conversione. Papini ricorda che il suo ospite gli aveva confessato una certa «identità tra le Sue esperienze spirituali e le mie.»⁹⁶

«Ritengo, però, che sia soltanto un'esagerazione. *L'Uomo finito* sono soltanto io e nessun altro può affermare di essersi riconosciuto in esso. [...] Non abbia paura se sarà accusato di simulazione, di papinismo. Le esperienze spirituali non possono ripetersi identicamente e non possono essere simulate.»⁹⁷

Ben più ironico e sottile è, invece, il commento dello scrittore fiorentino alle preoccupazioni di un'eccessiva somiglianza nel ricordo dell'Eliade maturo: «non aver paura, mi tranquillizzò. Da un certo punto di vista tutti gli intellettuali si

⁹⁴ Lettera di Mircea Eliade a Giovanni Papini marzo 1927, in *ivi*, op. cit. p.226.

⁹⁵ ELIADE M., *Dialogo con Giovanni Papini*, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 35-39, *ivi* p. 36[ed. or. *De vorbâ cu Giovanni Papini*, in «Universul literar», anno XLIII n.19, 17 maggio 1927].

⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁷ *Ibidem*

assomigliano, da un altro nessuno somiglia a nessuno, nemmeno a se stesso.»⁹⁸

Dopo un breve accenno alla preparazione del futuro *Giudizio Universale*, allora intitolato *Adamo*, definito da Papini il suo capolavoro assoluto che tratterà dell'uomo integrale, accezione questa divenuta in seguito proverbiale in Eliade per esprimere la situazione dell'uomo nella dimensione religiosa, ciò che maggiormente attrae l'interesse del giovane intervistatore è la conversione di Papini e come questa esperienza mistica sia rapportabile con le opere furenti della sua gioventù. Eliade in effetti ritiene che «proprio i libri che sembrano più irreligiosi, dopo un'attenta lettura, dimostrano di essere i preludi della conversione»⁹⁹; e, in questa osservazione, è possibile già intuire l'importanza che la crisi esistenziale, quale presupposto di una rinascita spirituale, rivestirà nella concezione eliadiana del ripetersi degli scenari iniziatici nella coscienza dell'uomo moderno.

Altro tassello che viene a comporre un interesse sempre più marcato per il Papini scrittore mistico, è la stessa definizione di misticismo, a cui Eliade approda quasi seguendo i suggerimenti dell'intervistato: ovvero, «l'unione con la Divinità.»

«L'esperienza mistica è la trasformazione dell'uomo in Dio. All'inizio ci fu un dualismo intransigente: Dio-Uomo. Attraverso Cristo si è tentata una collaborazione fra i due principi allo scopo di redimere l'uomo, di trasformarlo in Dio, ma la venuta di Cristo è rimasta senza esito.»¹⁰⁰

Sul misticismo il giovane Eliade ha molte domande, condivide con Papini la necessità di vivere l'esperienza religiosa oltre ogni razionalizzazione filosofica e la distinzione tra mistici puri, come Iacopone da Todi, e mistici dilettanti, tra cui lo stesso Papini si annovera, poiché «i mistici più grandi sono sconosciuti. La deificazione dell'uomo non può essere espressa né attraverso la parola, né attraverso i gesti. La vera esperienza mistica è incomunicabile.»¹⁰¹.

Eliade dimostra, inoltre, di conoscere e apprezzare i pamphlet pampiniani *Polemiche religiose* e *L'altra metà* per la posizione «autenticamente mistica [...] contro la razionalizzazione della religione, contro il modernismo, contro la filosofica di Croce e Gentile»¹⁰²; attribuendo a entrambi i filosofi, che pur muovevano da

⁹⁸ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1907-1937*, cit., p. 134.

⁹⁹ELIADE M., *Dialogo con Giovanni Papini*, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p.37.

¹⁰⁰Ibidem

¹⁰¹Ivi, p. 38

¹⁰²ELIADE M., *Dialogo con Giovanni Papini*, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 37

posizione antitetiche, un comune atteggiamento riduzionistico nei confronti dell'esperienza religiosa.

Si possono qui ritrovare, appena accennati, i temi del dibattito sullo statuto e l'autonomia della storia delle religioni, dibattito che animerà il confronto con alcuni esponenti della scuola italiana di studi storico-religiosi, come Ernesto de Martino e Raffaele Pettazzoni. In realtà, Papini rappresentava per Eliade un modello soprattutto in opposizione all'atmosfera culturale e alle tendenze razionalistiche e empiristiche dominanti in Romania in quegli anni, e un sostegno alle esigenze creative e spirituali del giovane studioso; di fatto, Eliade non abbraccerà mai completamente le soluzioni via via sposate dall'irrequieto Papini, che vanno dal pragmatismo magico al futurismo, sino alla conversione al cattolicesimo, pur apprezzandone lo sforzo vitalistico.

A testimonianza del particolare interesse che lo scrittore fiorentino continuerà a suscitare nello storico delle religioni in formazione, negli anni Trenta, all'epoca del suo maggiore impegno come pubblicista e divulgatore culturale in Romania, Eliade approfitterà della recente pubblicazione di una biografia¹⁰³ su Papini per dipingerne un ritratto riveduto e aggiornato. Papini è ancora lo scrittore prediletto dell'adolescenza, ma viene amato ora malgrado tutte le sue incongruenze ed esagerazioni, anzi forse proprio in virtù di queste sue debolezze.

Il giudizio di Eliade, per quanto positivo, appare più consapevole e meditato; in esso non vi è più quel rispecchiamento quasi deformato, che forse in gioventù celava la volontà inconfessata di imitare un modello di scrittore e intellettuale geniale e provocatorio. Adesso Eliade considera l'intera opera dello scrittore fiorentino come una rappresentazione della sua multiforme e titanica personalità, affascinante ma del tutto distante dai suoi attuali convincimenti.

«Confesso d'aver letto ciascuno dei 30 volumi di Papini almeno tre volte (e lo confesso pur sapendo che certi idioti di spirito torneranno a gridare al mio “papinismo”). Credo che non vi sia migliore elogio che si possa fare a uno scrittore che quello di confessare di amarlo *interamente*, anche se da lui ci separano le idee, il temperamento e i principi religiosi o morali. Dietro quei 30 volumi c'è un uomo maledettamente vivo e integro. Le migliaia di libri che ha letto non l'hanno cambiato. Le idee che ha promosso e abbandonato una dopo l'altra non l'hanno inaridito. [...]. Papini ha sbagliato, si è furiosamente contraddetto e compromesso. Eppure della sua opera è rimasto più di ogni

¹⁰³VIVIANI A., *Gianfalco*, Barbera, Firenze 1934

“opera” perfettamente delineata, messa a punto e corretta dalla prima all'ultima pagina.»¹⁰⁴

Nel commentare i molti cambiamenti di generi e tematiche di Papini, il suo abbandonare posizioni e ambiti consolidati per sconvolgere e sorprendere continuamente i propri lettori, Eliade ne esalta l'autenticità.

«Ha pubblicato volumi di racconti per minare la sua fama di giovane e geniale pensatore italiano. Ha pubblicato poesie, benché sapesse di essere adorato come polemista. Ha scritto cose serissime, in uno stile volutamente scialbo, perché il pubblico apprezzava troppo la semplicità e la causticità del suo stile. Quando l'Italia era socialista, Papini era nazionalista. Non appena l'Italia è diventata nazionalista (rubandogli senza pudore le idee e i gesti), è diventato cattolico à outrance. [...] Con Papini non si può scegliere. Si deve prenderlo *in toto* anche a patto di dover fare i conti con ciò che non ci aggrada e di respingerlo. Degli altri scrittori resta un libro o due; il loro “capolavoro”. Papini non può scrivere “capolavori”. E' e resterà se stesso in ogni pagina, e a leggerne solo una parte si corre il rischio di non comprendere niente o di credere che questo genio senza eguali sia nulla più che un “letterato”. [...] Mai come in questo caso risulta vero con più evidenza che una o cento pagine tradiscono uno scrittore, nascondendone la vita, mentre diecimila pagine uccidono lo “scrittore” portando alla luce solo quest'ultima.»¹⁰⁵

All'incontro del '27 ne seguirà un altro a distanza di venticinque anni, quando la figura di studioso di Eliade si andava affermando anche in Italia e Papini aveva avuto modo di leggerlo e di attingere dalle sue opere del Secondo Dopoguerra pubblicate in Francia. Con una lettera entusiasta Papini accoglie la notizia di questa nuova visita.

«Mio caro Eliade, io non l'ho mai dimenticata. Io non dimentico i “portatori del fuoco” (anche se si tratta del fuoco infernale). Ho seguito la Sua carriera. Nel mio studio, tra i libri di prima qualità, tengo a portata di mano il Suo mirabile *Traité d'histoire des religions* e aspetto con impazienza il Suo *Mythe de l'éternel retour*. Ho ordinato dal mio libraio il Suo libro sullo sciamanismo¹⁰⁶. Lei è, oggi, ciò che Frazier è stato per la generazione più vecchia.»¹⁰⁷

¹⁰⁴ELIADE M., *Una nuova biografia di “Gianfalco”*, in *L'isola di Euthanasius*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2000, pp. 300-303, ivi p.301 [ed. or. *O nouă viață a lui “Gianfalco”*, in *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, București 1993, anche in «Vremea», VII, 353, 2 settembre 1934, p.9].

¹⁰⁵ELIADE M., *Una nuova biografia di “Gianfalco”*, in *L'isola di Euthanasius*, cit., pp. 302-303.

¹⁰⁶ELIADE M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951.

¹⁰⁷Lettera di Giovanni Papini a Mircea Eliade del 13 maggio 1952, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p.233.

Durante questo secondo incontro del 1952 i ruoli sembrano invertiti. È Papini, questa volta ad interrogare avidamente il suo interlocutore.

«L'aspettavo con impazienza, mi parli della leggenda di san Sisinie e di sua sorella, la diavolessa Uerzelia... [...] È un soggetto che mi appassiona. Lo tratto appena in uno dei miei libri...»¹⁰⁸

L'opera in preparazione alla quale Papini allude è *Il Diavolo*, mentre il riferimento alla leggenda di San Sisinie presente nel *Trattato di storia delle religioni* è piuttosto scarno: «un gruppo importante di tradizioni mitiche parla di “fraternità” fra dei e demoni (ad esempio, i "deva" e gli "asura"), di “amicizia” o di “consanguineità” fra eroi e i loro avversari (tipo Indra e Namuci), fra santi e diavolesse (tipo San Sisinie e sua sorella la demonia Uerzelia)»¹⁰⁹; rinviano in una nota ad un'opera precedente di Eliade, *Il mito della reintegrazione*¹¹⁰, dove la trattazione è più ampia e particolareggiata.

«L'idea della filiazione comune del bene e del male, si incontra, sotto una forma degradata, nella demonologia popolare dell'Asia Minore e della area balcanica. [...] oggi in maniera abbastanza dettagliata la storia del motivo della diavolessa che ruba i bambini lattanti (Avestita, l'ala di Satana) e del santo Sisoe, che la insegue, le riprende i neonati, e la paralizza con la magia di un talismano. [...] Ciò che è, per noi, di particolare importanza, è il fatto che, nelle più antiche versioni di questa leggenda, san Sisinie era il "fratello" della diavolessa che uccide i bambini. [...] Il più grande nemico delle partorienti e dei lattanti, la diavolessa Uerzelia (Avestita), è proprio la sorella del più coraggioso difensore delle madri e dei neonati, san Sisinie (Sisoe). Questa coincidenza dei contrari è parsa, con il trascorrere del tempo, così strana che la mentalità popolare ha tentato di metterla da parte. Nelle leggende greche, slave e balcaniche di san Sisoe, la diavolessa Avestita non è più la sorella del santo, ma è colei che ruba i bambini della sorella di questi, Malentia. Il santo Sisoe diventa, come era più naturale per la capacità di comprensione popolare, il difensore dei figlioletti di sua sorella. La leggenda si è modificata in conformità con la legge della degradazione del fantastico; e precisamente

¹⁰⁸ELIADE M., *A Firenze da Giovanni Papini*, in *Spezzare il tetto della casa: la creatività e i suoi simboli*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 41-47, ivi p. 42 [ed. or. *À Florance, chez Giovanni Papini*, in *Briser le toit de la maison*, Éditions Gallimard, Paris 1986; anche in «Les Nouvelles littéraires», 5 marzo 1953].

¹⁰⁹ELIADE M., *Trattato di storia della religione*, cit., pp. 431-432.

¹¹⁰ELIADE M., *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano 1989 [ed. or. *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București 1842].

gli elementi che non erano più capiti, sono stati trasformati in modo tale da costituire un episodio coerente.»¹¹¹

Sempre nell'incontro del 1952, emerge un'altra tematica degna del confronto tra i due pensatori: la morfologia storica come analisi tipologica, in grado di fare emergere le costanti a-temporali che si ripetono indefinitamente nelle varie epoche. Papini introduce l'argomento a proposito di un'opera ancora in progetto, poi mai realizzata:

«Vorrei scrivere una “storianalisi”. Il termine è brutto, lo so, ma si è pur finito di accettare una parola così brutta come psicanalisi. Non si tratta di una filosofia della storia, come quella di Hegel per esempio, né uno studio metodologico del genere di quelli di Toynbee. Essa ha per oggetto i tipi di società e i tipi di comportamento storico dell'umanità attraverso le epoche. [...] Alla luce della storianalisi, la storia diviene in qualche modo trasparente: si comincia a comprendere il senso delle sue creazioni; poiché in ogni tipo di società, la storia si è sforzata di realizzare un certo ideale dell'umanità tutta intera. Si cominciano così a scoprire le ripetizioni della storia. Perché, lei lo sa, la storia si ripete incessantemente. Per questo mi interesso alle sue ricerche sul mito dell'eterno ritorno...»¹¹²

Tale indirizzo tipologico, o per meglio dire morfologico, declinato come studio delle forme del religioso, è di fatto proprio la struttura portante delle opere eliadiene del Dopoguerra, del *Trattato* e del *Mito dell'eterno ritorno*. La conversazione, poi, ricade inevitabilmente sull'opera incompiuta di Papini: *Giudizio Universale* e lo scrittore fiorentino ne ripercorre brevemente le tappe, dalla sua prima versione come «descrizione esaustiva e scientificamente esatta dell'uomo; descrizione fredda, lucida, come se fosse fatta da un altro pianeta, dal pianeta Marte, ad esempio. Avevo chiamato questo libro *Considerazioni sull'Uomo*»¹¹³; quindi, dopo la conversione, con la scoperta dell' «uomo in quanto creatura di Dio. La storia universale aveva un inizio: la caduta di Adamo [...] ho ripreso l'opera: era adesso *Adamo*»¹¹⁴; ma l'ambizione ad un sapere enciclopedico e universale lo spingeva a «rammentare tutte le creazioni dell'uomo, evocare tutte le civiltà e tutte le culture, esaurire la storia

¹¹¹Ivi op. cit., p. 56 sgg.

¹¹²ELIADE M., *A Firenze con Giovanni Papini*, in *Spezzare il tetto della casa*, op. cit., p. 42-43

¹¹³Ivi op. cit., pp. 43-44

¹¹⁴Ivi op. cit. p. 44

universale, rifare il percorso del pensiero, decifrare il dramma religioso dell'uomo, commentare la sua morale e la sua opera artistica. Anche se fossi vissuto un secolo, non avrei potuto terminare. Allora mi sono limitato ad un solo momento della vita dell'umanità, ma il più terribile, l'ultimissimo: ho deciso di descrivere il giudizio universale»¹¹⁵. Eliade interpreta quello che secondo lui è il senso segreto di questo libro, come «l'annuncio dell'apokatastasis, l'assoluzione finale dell'uomo.»¹¹⁶

L'intervista prosegue su questi temi apocalittici ed escatologici, ma Papini, sulla possibilità avanzata da Eliade che il cristianesimo possa modificare la storia e cambiare radicalmente la natura umana, si dimostra scettico.

« avevo creduto una volta, immediatamente dopo la Prima Guerra mondiale, quando scrivevo *Storia di Cristo*. Avevo sperato che i disastri della guerra avrebbero riavvicinato gli uomini a Cristo. Attendevo lo stesso cambiamento radicale dopo la Seconda Guerra. Nel 1946 ho pubblicato *Le Lettere di papa Celestino VI*: era il grido disperato di un cristiano che non voleva rinunciare alla speranza. La mia fede resta intatta nella mia disperazione e continuo a sperare, ma sono pessimista. Nell'immediato futuro, vedo profilarsi all'orizzonte della storia due terribili “religioni”: il materialismo e la cibernetica.»¹¹⁷

Eliade, pur condividendo il pessimismo di Papini circa il processo di desacralizzazione ormai in fase di compimento e la conseguente crisi spirituale della civiltà occidentale, non crede al materialismo e alla cibernetica, in quanto sono “religioni” che appartengono già al passato. La sua speranza per il superamento della crisi spirituale dell'Occidente risiede in una circostanza specifica, ovvero «l'entrata dell'Asia nella storia.»¹¹⁸ Favorire l'incontro tra la spiritualità occidentale e quella orientale attraverso la reciproca comprensione degli universi religiosi, diverrà il compito principale dello storico delle religioni secondo la posizione teorica di Eliade negli anni Sessanta, assegnando, di fatto, alla storia comparata delle religioni il ruolo di *saving discipline*¹¹⁹; ovvero, di promotrice del superamento del pregiudizio etnocentrico e di via privilegiata per il confronto tra culture “altre”, tra l'Occidente

¹¹⁵Ibidem

¹¹⁶Ivi op. cit, 45

¹¹⁷ELIADE M., *A firenze con Giovanni Papini*, in *Spezzare il tetto della casa*, op. cit. , p. 45.

¹¹⁸Ibidem

¹¹⁹Cfr. ELIADE M., *Un nuovo umanesimo*, in *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, Morcelliana, Brescia 1972, pp.13-23[ed or., *History of Religions and New Humanism*, «History of Religions», n. 1 (1961); anche in, *The Quest. History and Meaning in Religion*, The University Chicago Press, Chicago and London, 1969]

secolarizzato e le tradizioni orientali ed esotiche, ovvero i popoli dell'Asia e i cosiddetti primitivi (aborigeni australiani, africa tribale, ecc..) che stanno facendo, o hanno fatto da poco, il loro ingresso nella storia occidentale. Un simile dialogo, secondo lo storico romeno, deve necessariamente passare per una comprensione profonda degli universi religiosi di queste civiltà altre.

Ritornando all'incontro con lo scrittore fiorentino, malgrado le obiezioni mossegli da Papini circa le possibili conseguenze della scoperta del pensiero orientale, in parte perché «i filologi ci hanno tradito ancora una volta: non ci hanno saputo rendere lo spirito dei testi orientali; non ci hanno tradotto che le lettere»¹²⁰, e in parte perché «l'Asia sta per occidentalizzarsi. Che cosa potrebbe insegnarci un Oriente che si sforza di imitare l'aspetto più volgare e caduco della civiltà europea e americana?»¹²¹ Eliade, ritenendo la tappa strettamente filologica dell'orientalismo superata, è convinto che solo in tempi recenti sia divenuto possibile comprendere la spiritualità asiatica; ad esempio, come nel caso dello yoga, per il quale «non si tratta di praticarlo ma di comprenderlo. E si può sperare di arrivare ad una conoscenza positiva dello yoga e degli altri metodi orientali, unicamente ai nostri giorni, dopo il risveglio di interesse per le mistiche europee e la scoperta della psicologia del profondo.»¹²²

Eliade riconosce proprio a Papini il merito di essere stato tra i primi ad avvicinare due tipologie di spiritualità apparentemente differenti.

«Nel suo libro *Imitazione del Padre*, lei ha mostrato che la fonte segreta del Rinascimento non era l'arte classica, ma l'Antico Testamento: il suo orizzonte grandioso, il suo gigantismo spirituale, il suo dialogo virile con Dio-Padre.[...] Lei ha superato il "provincialismo" greco-romano e ha messo in evidenza una prospettiva più ecumenica, identificando le fonti segrete del Rinascimento nell'Antico Testamento: poiché tutta la storia e la protostoria del Mediterraneo e del Vicino oriente, si trovano condensate nella venerazione delle forme perfette e dell'emozione religiosa davanti al Cosmo e al mistero della cosmogonia. Ora è sufficiente comprendere bene il simbolismo e la funzione della cosmogonia per avere un primo accesso alle culture orientali e primitive. Per questo attribuisco una così grande importanza al suo saggio sul Rinascimento: è un esempio del vero metodo da seguire per allargare l'orizzonte spirituale dell'Occidente e per accedere

¹²⁰ ELIADE M., *A Firenze con Giovanni Papini*, in *Spezzare il tetto della casa*, cit, p. 45.

¹²¹ Ibidem

¹²² Ivi op. cit p. 46

ad una posizione che fornirebbe le basi per un dialogo con l'Oriente e il mondo non cristiano.»¹²³

Queste considerazioni tradiscono l'interesse che il Rinascimento, come epoca di apertura alle possibilità illimitate dell'uomo, ha sempre esercitato su Eliade.

«Scelsi come soggetto della tesi di laurea la filosofia del Rinascimento italiano, ed in particolare Pico della Mirandola, Giordano Bruno e Campanella. [...] ritrovavo in tutto il Rinascimento italiano, la fede nelle possibilità illimitate dell'uomo, il concetto di libertà creatrice e un titanismo quasi luciferino: tutte le ossessioni della mia giovinezza.»¹²⁴

In conclusione dell'incontro-intervista, Eliade traccia brevemente un programma che sarà lui stesso a portare avanti come storico delle religioni:

«sprovincializzare la cultura europea; mettere in luce i valori comuni con le altre culture, esotiche e arcaiche; riscoprire la solidarietà con l'umanità arcaica non solamente sul piano sociologico, ma soprattutto su quello culturale e spirituale.»¹²⁵

L'ultimo contributo sulla figura di Papini di Eliade, è un articolo del 1964 apparso su «Cuvântul in exil»¹²⁶, in occasione della pubblicazione di uno studioso e amico romeno, Vinitilă Horia, sul compianto scrittore fiorentino. Eliade si concentra in particolare sul significato mistico della malattia e sofferenza di Papini, costretto a letto da una paralisi negli ultimi anni tre anni della sua vita, impossibilitato a comunicare, eppure in grado di dettare con cenni del capo i suoi ultimi *Frammenti* pubblicati sul *Corriere della sera*. Tale agonia è stata, per lo storico romeno, una delle «più straordinarie azioni che abbia mai compiuto l'uomo»¹²⁷, poiché «soltanto una fede di essenza estatica ha potuto preservare l'integrità della mente e la serenità dell'anima in un corpo che diveniva tomba», rammaricandosi, infine, «che si sia parlato e scritto tanto poco su questo impressionante esempio di tortura del corpo e trionfo dello spirito.»¹²⁸

¹²³ELIADE M, *A Firenze con Giovanni Papini*, in *Spezzare il tetto della casa*, cit. pp. 46-47

¹²⁴Cfr ELIADE M, *Le promesse dell'equinozio. Memorie I 1907-1937*, cit., p. 40.

¹²⁵ELIADE M, *A Firenze con Giovanni Papini*, in *Spezzare il tetto della casa*, cit. p. 47

¹²⁶ELIADE M, *Papini visto da un Romeno*, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit. pp. 371-379; anche in . «Cuvântul in exil» n. 22 pp. 1-3 e n. 24 pp. 1-4, 1964.

¹²⁷Ivi, p. 378

¹²⁸Ibidem

2. Il confronto con Raffaele Pettazzoni tra fenomenologia e storicismo

«Un pomeriggio del 1924 (era il mio ultimo anno di liceo), scoprii per caso questo titolo in una rivista italiana: *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa* di R. Pettazzoni. Era l'anno in cui avevo appena scoperto Frazer. Ordinai immediatamente il libro di R.P., lo lessi, turbato, esaltato, durante la notte, nella mia mansarda»¹²⁹.

A tale data risale dunque il primo contatto con quello che Eliade riterrà essere uno dei suoi più grandi “maestri”, e il principale ispiratore della sua vocazione di storico delle religioni. Negli anni successivi il giovane studioso ha modo di leggere anche altre due opere di Pettazzoni: *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* e *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*¹³⁰; e nel 1926 pubblicherà una recensione dei *Misteri* nella «Revista Universitară»¹³¹, da lui fondata con altri studenti. Riguardo alle somiglianze concettuali e formali tra tutti i riti misterici, nel suddetto articolo Eliade sottolinea quanto ciò «non sia dovuto - secondo le affermazioni di Pettazzoni - a influenze reciproche dei misteri, ma al fatto che essi sono tutti effetti delle stesse cause applicate a identici materiali (le anime umane)»¹³².

Lo studioso italiano ritiene, infatti, che il pensiero primitivo sia essenzialmente dominato dal mito, per cui è possibile parlare di un pensiero mitico in termini vichiani, *I misteri*, in particolare, nascono da una «religiosità di carattere ctonio e vegetativo»¹³³, in cui la vicenda del nume che muore e rinasce è un riflesso di quella della vegetazione. A questa struttura fantastica delle produzioni mitiche, Pettazzoni unisce anche una motivazione esistenziale: il bisogno di comunicare con l'assoluto, la divinità. Eliade reinterpreta i due termini, dell'attività fantastica e del bisogno esistenziale, richiamandosi ad un'anima umana comune.

Nel marzo del 1926 Pettazzoni invia ad Eliade altri suoi scritti: *La religione primitiva in Sardegna*¹³⁴, l'estratto della prolusione pronunciata al suo insediamento all'Università di Roma, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, e

¹²⁹ELIADE M, *Giornale*, Editore Boringhieri, Torino 1976, p. 239 [ed. or. *Fragments d'un journal I. 1945-1969*, Gallimard, Paris 1973].

¹³⁰Nella sua prima lettera a Pettazzoni, del febbraio 1926, Eliade scrive di aver letto questi due libri; cfr., ELIADE M.-PETTAZZONI R., *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, (a cura di) SPINETO N., Les Edition du Cerf, Paris 1994, p. 90.

¹³¹ELIADE M., *Raffaele Pettazzoni: «I Misteri»*, in «Revista Universitară», I, 2 (1926), pp. 67- 69.

¹³²ELIADE M., *Raffaele Pettazzoni: «I Misteri»*, cit. p. 68.

¹³³PETTAZZONI R., *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924, p. 285

¹³⁴PETTAZZONI R., *La religione primitiva in Sardegna*, Societa editrice pontremolese, Piacenza 1912.

l'articolo *La formation du monothéisme*¹³⁵; sulla scorta di queste nuove letture Eliade scrive un articolo sulla figura di Pettazzoni, che pubblica in «Foaia Tinerimii», nel quale, dopo aver definito i caratteri della storia delle religioni come unione di due filoni, l'uno antropologico inizialmente naturalista e positivista che fa capo a Tylor, l'altro filologico rappresentato dal lavoro di Max Müller, mette in evidenza l'importanza della metodologia di Pettazzoni, che sulla distinzione e sintesi dei due momenti aveva impostato la sua prolusione.

In questi suoi primi interventi pubblicistici, Eliade assume l'impegno di favorire la diffusione delle opere di Pettazzoni in Romania, al fine di svecchiare e fornire nuovi indirizzi alle discipline storico-religiose nel suo paese. Dal canto suo Pettazzoni si mostra particolarmente interessato ad essere introdotto in un nuovo ambiente culturale, incoraggiando più volte il giovane studioso a tradurre le sue opere in romeno¹³⁶. L'intento principale di Eliade è quello di mostrare come Pettazzoni, pur impegnato in una disciplina di carattere storico, non rinunci alle idee generali e alla ricerca di un approccio sintetico capace di conferire alla storia delle religioni un carattere autonomo e universale, completamente differente dal semplice collezionismo erudito cui lo storicismo crociano sembrava relegarla.

Croce, infatti, all'indomani della nomina di Pettazzoni a titolare della prima cattedra italiana di Storia delle religioni, nei *Quaderni della Critica*, aveva chiarito la sua opinione al riguardo.

«In verità codesti studi di storia delle religioni e relative cattedre non sono sorti in Italia ai giorni nostri per alcun bisogno né speculativo né etico, ma unicamente per bisogno di erudizione, per far sì che l'Italia (come si dice) non resti indietro agli altri paesi nell'esercizio di tali studi, che anche in Italia vi sia gente che abbia pratica della relativa letteratura e, come può, l'accresca. Sono sorti, insomma, allo stesso modo in cui si procura di completare le collezioni di una biblioteca: come questo materiale librario, quelle cattedre e quei volumi di erudizione potranno eventualmente servire, e non dirò che la cura che si prende di essi non sia laudabile: ma sarebbe caso affatto nuovo che dal collezionismo bibliografico ed erudito nascesse un moto ideale e morale, e da una rassegna enciclopedica di tutte le religioni una coscienza religiosa»¹³⁷.

¹³⁵PETTAZZONI R., *La formation du monothéisme*, «Revue d'Histoire des Religions», XLIV, 88, 1923, pp. 193-229.

¹³⁶Ad es., Lettera di Mircea Eliade a Raffaele Pettazzoni del 11 marzo 1926, in *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, cit. p. 93.

¹³⁷CROCE B., *Raffaele Pettazzoni. Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Filosofia e Storia», 22, 1924, pp. 312-313; cit. p.313.

Se la storia delle religioni avesse un'autonomia e un valore propri nel sistema crociano, allora la religione «dovrebbe costituire una originale categoria spirituale o, come si dice, essere una forma autonoma»¹³⁸; al contrario, la storia religiosa «si risolve, in primo luogo, nella storia del pensiero ossia della filosofia»¹³⁹.

Lo storicismo di Pettazzoni non può, dunque, essere ritenuto ortodosso in termini crociani, e la sua posizione teorica, per così dire "eretica", è molto vicina alle esigenze del giovane Eliade, vista la volontà di entrambi di distinguere le peculiarità del fenomeno religioso rispetto ad altri fenomeni storici e di divulgare l'interesse e i risultati della loro disciplina presso il pubblico colto dei non specialisti.

Nel giugno del 1926 Eliade si procura *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*¹⁴⁰, che contiene la tesi del carattere originariamente celeste dell'Essere Supremo, su cui lo storico romeno imposterà il secondo capitolo del suo *Traité d'histoire des religions* sul simbolismo celeste e gli dei uranici. In un articolo di commento all'opera pettazzoniana Eliade sottolinea l'importanza dell'ipotesi sull'Essere Supremo celeste, poiché «da questo carattere naturista fondamentale (il Cielo), derivano altre funzioni: la creatività, l'immanenza, l'eternità»¹⁴¹. Eliade, quindi, riafferma l'esigenza metodologica di creare una storia generale delle religioni, il cui strumento deve essere una forma di comparazione che accosti materiali etnologici distanti nello spazio e nel tempo, riconoscendo allo studioso italiano il merito d'essere stato il primo a integrare massicciamente materiali etnologici e storici secondo la disciplina della storia delle religioni¹⁴².

La tesi pettazzoniana del carattere originariamente celeste dell'Essere supremo, si oppone alla tesi positivista e riduzionista di un'evoluzione lineare che avrebbe condotto l'umanità dal politeismo al monoteismo, e possiede il merito, secondo Eliade, di non essere razionalista, univoca, meccanica, ma al contrario, in accordo con le leggi che governano il fenomeno religioso, vitale, dinamica, personale.

L'opera di Pettazzoni sui *Misteri* viene presa di nuovo in esame da Eliade nel 1928, assieme ad altri studi intorno alle religioni misteriche, tra i quali lo *Zagreus*¹⁴³ di Vittorio Macchioro. Eliade ribadisce il suo apprezzamento per le posizioni

¹³⁸CROCE B., *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, II vol., 3a ed., Bari 1947, p. 227.

¹³⁹Ivi, p. 228

¹⁴⁰PETTAZZONI R., *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, vol I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922.

¹⁴¹Cfr. ELIADE M., *O carte despre Dumnezeu (Raffaele Pettazzoni)* «Adevărul literal și aristic», 348, 7 agosto 1927.

¹⁴²Ibidem.

¹⁴³MACCHIORO V., *Zagreus. Studi sull'orfismo*, Laterza, Bari 1920.

antievolutioniste di Pettazzoni, soffermandosi poi sul valore della comparazione tra i simboli e i riti delle diverse religioni misteriche, possibile grazie ad un'anima umana comune che reagisce analogamente a stimoli analoghi. A questi elogi aggiunge una leggera critica, dichiarandosi più vicino alle posizioni di Macchioro, che descrive l'iniziazione orfica «come un'intima esperienza religiosa, come una palingenesi affettiva, come la rielaborazione di un'altra personalità identica a quella del dio»¹⁴⁴, mentre per quanto riguarda l'autore dei *Misteri*, viene considerata «come una lacuna l'assenza di una ricostruzione psicologica organica del fenomeno dell'iniziazione»¹⁴⁵; da ciò, risulta evidente che per Eliade, sulla scia di Macchioro, la religione si fonda su di un'esperienza interiore di tipo sia psicologico, ma soprattutto spirituale.

Tra Pettazzoni ed Eliade è intercorsa una fitta corrispondenza, proseguita per più di trent'anni tra il 1926 e il 1959, che ha animato a lungo il dibattito sul ruolo e lo statuto metodologico della Storia comparata delle religioni. Una corrispondenza cominciata sotto il segno della reverenza di un Eliade poco più che ventenne nei confronti di un maestro riconosciuto, e dell'accondiscendenza di un Pettazzoni professore universitario già affermato nei confronti di un discepolo all'epoca sconosciuto, ma poi proseguita su di un piano sempre più paritario in seguito alle prime pubblicazioni dell'allora giovane storico romeno¹⁴⁶.

Come detto, il confronto tra i due verteva principalmente sullo statuto e l'autonomia del fenomeno religioso e sulla volontà, da parte di entrambi, di istituire un ambito disciplinare riconosciuto al comparativismo. Malgrado questa comunità di intenti, i due studiosi in realtà partivano da posizioni antitetiche: quella fenomenologica e morfologica eliadiana era fortemente condizionata da una polemica contro le filosofie storiciste, mentre quella storicista di Pettazzoni si stava da poco aprendo ad un confronto con l'indagine fenomenologica e comparativista.

Per Pettazzoni il senso del fatto religioso è inseparabile dalla sua formazione in un dato momento e dal suo sviluppo nel corso del tempo, non vi è primato della sincronia sulla diacronia come in Eliade, ma apertura della ricostruzione storica come rappresentazione del particolare (che secondo l'idealismo crociano costituisce l'anima di ogni fenomeno storico) verso l'interpretazione della situazione esistenziale

¹⁴⁴ELIADE M., *Les religions des mystères dans la publication récentes*, «Logos Revue internationale de synthèse orthodoxe», I (1928) pp.117-131, ivi p. 130.

¹⁴⁵Ivi, p. 122.

¹⁴⁶Cfr. RICOEUR P., *Una corrispondenza senza pari: Pettazzoni e Eliade [1926-1959]*, «Rivista di Storia della storiografia moderna», XVIII, 1-3, gennaio-dicembre 1996 [ed. or. *Une correspondance hors-pair: Pettazzoni et Eliade (1926-1959)*, «Reveu des sciences religieuses», 70, 3, 1996].

dell'uomo, per il quale quella particolare formazione religiosa, fantasiosa, ingenua o aberrante, rappresenta una valida risposta; infatti, è sulla base di una comune matrice esistenziale dei fenomeni religiosi che diviene possibile anche una loro comparazione. Per lo storico romeno, invece, l'autonomia del fenomeno religioso non deriva dalla storia del fenomeno, per cui ai suoi occhi l'errore maggiore delle filosofie storiciste è la dissoluzione del senso nella storia. Secondo Eliade il fenomeno religioso, pur attraversando la storia, la trascende; una simile autonomia viene garantita dalla dialettica trans-storica tra sacro, ovvero ciò che è ritenuto reale e significativo dall'uomo, e profano come ciò che è ritenuto irreali e insignificante.

Il confronto tra Eliade e Pettazzoni, pur nascendo da posizioni contrapposte, si è nutrito a lungo di un reciproco scambio e avvicinamento: da un lato Eliade fa ricorso al dato storico contestuale per una morfologia del sacro ben documentata, dall'altro Pettazzoni si affida alla comprensione formale di un senso analogico per dare conto dello sviluppo storico. Avviene, comunque, un distacco di Pettazzoni dall'istanza crociana allo scopo di salvare l'autonomia e la scientificità della Storia comparata delle religioni, per cui viene accolto il punto di vista eliadiano sulla necessità preliminare di un indagine fenomenologica del sacro, intesa come scienza eidetica dell'esperienza vissuta, alla cui comprensione simpatetica bisogna affidarsi al fine di assicurare le successive comparazioni. La comune problematica è testimoniata da una lettera di Pettazzoni a Eliade sul tema degli archetipi:

«Mi sono convinto che la religione è altra cosa rispetto alle forme in cui si manifesta. Bisogna per questo rinunciare a studiarla storicamente? Bisogna tornare alla vecchia denominazione di scienza comparata delle religioni? Non credo. Ogni studio della vita dello spirito nelle sue manifestazioni non è che storia. Il mio storicismo integrale non è mai dogmatico. I vostri problemi sono anche i miei. E nel porsi certi problemi che giungerà un progresso nella storia delle religioni. Quanto alle soluzioni, possono divergere.[...] Gli archetipi, non sono il frutto, a mio avviso, di un dono a priori; essi hanno avuto un'origine, una formazione, dunque una storia che esige di essere ricostruita.»¹⁴⁷

Queste annotazioni consentono di mettere in evidenza alcuni rilievi mossi da Pettazzoni al *Trattato di storia delle religioni* di Eliade in una recensione pubblicata sulla rivista «Studi e materiali di storia delle religioni», da lui diretta, vero e proprio

¹⁴⁷ELIADE M. - PETTAZZONI R., *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, cit., Lettera LXVI del 18/2/1949, pp.202-203.

laboratorio di idee e metodologie decisivo per lo sviluppo in Italia degli studi storico-religiosi.

«La materia non è ripartita ed esposta per tempi e luoghi, per popoli e religioni, ma per ierofanie (“cratofanie, “teofanie”), cioè per epifanie del sacro, quali si manifestano specialmente nella natura cosmica [...] Ciò che importa innanzitutto è, per Eliade, di scoprire il valore sacro immanente nelle ierofanie, indipendentemente dalle loro varie manifestazioni storiche [...] Ma già in questo primo volume la storia preme da ogni parte, e l'Eliade non si limita allo studio fenomenologico delle ierofanie, anzi traccia per ciascuna una linea di sviluppo.»¹⁴⁸

Nella prefazione al *Trattato*, Eliade sottolinea come «un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa»¹⁴⁹; Pettazzoni coglie appieno la proposta eliadiana e rilancia in una lettera del 4 febbraio 1949: «ecco finalmente un *Trattato di storia delle religioni* scritto da un punto di vista religioso.»¹⁵⁰ Questo, dunque, è il merito principale dell'opera, ma Pettazzoni non può fare a meno di avvertire i rischi di una metodologia che procede per comparazione morfologica di tipi e strutture estrapolati dal loro contesto storico.

«Portata così l'interpretazione sul piano delle possibilità, essa si risolve in una scelta fra possibilità diverse, tutte virtualmente opinabili, alcune più o meno autorevolmente opinare, ma senza un criterio oggettivo che dia ragione dell'opzione.»¹⁵¹

Gli oggetti ierofanizzati nella prospettiva eliadiana sono in grado di significare di più rispetto agli altri, perché mettono in contatto il singolo individuo con una totalità che lo circonda; «l'oggetto diventa una ierofania soltanto nel momento in cui cessa di essere un semplice oggetto profano e acquisisce una nuova “dimensione”: la sacralità»¹⁵²; tale paradosso fa sì che un oggetto resti profano pur essendo investito dal sacro, ma anche che qualsiasi ierofania possa giungere ad assumere tutte le dimensioni della sacralità.

¹⁴⁸PETTAZZONI R., *Mircea Eliade Traité d'Histoire des religions*, «SMSR», XXII, 1949-1950, pp.165-167.

¹⁴⁹ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit. Prefazione p. XIII.

¹⁵⁰ELIADE M. - PETTAZZONI R., *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, cit., p.197.

¹⁵¹PETTAZZONI R., *Mircea Eliade Traité d'Histoire des religions*, cit., p. 165.

¹⁵²Ibidem

«Ogni "forma" religiosa è nel fondo "imperialistica" e si assimila continuamente la sostanza, gli attributi e i prestiti di altre "forme" religiose anche molto diverse. Qualsiasi forma religiosa tende a voler essere tutto, a estendere la propria giurisdizione sull'esperienza religiosa intera»¹⁵³.

Pettazzoni su questo punto diverge profondamente e si domanda:

«Se ogni ierofania è, come dice Eliade, tendenzialmente "imperialistica", cioè tende ad annettersi tutte le altre [...] come orientarsi caso per caso fra le molte polivalenze, come distinguere il senso fondamentale dai sensi acquisiti?»¹⁵⁴

Nelle conclusioni dell'opera, Eliade sembra quasi anticipare le obiezioni di Pettazzoni, ma la soluzione che prospetta sembra muoversi in tutt'altra direzione rispetto alla metodologia storicista.

«Sebbene non esiste una ierofania che non sia "storica", dal momento in cui si manifesta come ierofania. [...] Tuttavia, la loro struttura resta identica a se stessa, ed è appunto la permanenza di questa struttura che ci permette di conoscerle»¹⁵⁵.

Strutture permanenti, del reale o della coscienza religiosa, su questo punto Eliade non sembra ancora pronunciarsi, ma è chiaro che la storia dello svolgimento di queste forme del sacro è messa da parte a favore della loro comprensione eidetica e, per quanto gli eventi storici contribuiscano al sorgere di nuove ierofanie e valorizzazioni del sacro, ciò che viene riscoperto o occultato è sempre la medesima struttura archetipica.

«Se la storia è in grado di promuovere o di paralizzare nuove esperienze religiose, non riesce mai ad abolire definitivamente la necessità di un'esperienza religiosa. La dialettica delle ierofanie permette di riscoprire spontaneamente e integralmente tutti i valori religiosi, senza distinzione, quale che sia il livello storico su cui si trova la società o l'individuo che compie la scoperta. La storia delle religioni viene così ricondotta, in

¹⁵³Ivi, p.156

¹⁵⁴PETTAZZONI R., *Mircea Eliade Traité d'Histoire des religions*, in «SMSR», cit., p 166

¹⁵⁵ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit. p. 478-479

ultima analisi, al dramma che sorge dalla perdita e dalla riscoperta di quei valori, perdita e nuova scoperta che non sono mai, che anzi non potrebbero essere mai, definitive.»¹⁵⁶

Nell'introdurre la seconda edizione di *La religione nella Grecia antica*¹⁵⁷, Pettazzoni espone l'idea portante della sua metodologia, per cui ogni *phainòmenon* è un *genòmenon*, ovvero al momento preliminare della comprensione fenomenologica deve seguire quello complementare della storia della sua formazione e sviluppo. Concetto ribadito nel 1954, nell'introduzione al primo numero della rivista internazionale «Numen», per una conciliazione definitiva dei due indirizzi, fenomenologico e storicista, ritenuti due strumenti interdipendenti della medesima disciplina. Eliade cita e commenta queste idee l'anno seguente.

«Il rendersi conto che ogni forma religiosa ha una storia e che è solidale con un complesso culturale ben definito, non esaurisce il compito dello storico delle religioni; gli resta infatti da comprendere ed esplicitare il senso, l'intenzione e il messaggio di questa forma religiosa [...] In altri termini, lo storico delle religioni è obbligato dalla sua disciplina scientifica ad affrontare le costanti atemporali dell'esperienza religiosa e le strutture, irriducibili alla storicità, che ne derivano.»¹⁵⁸

Eliade, pur accogliendo il programma pettazzoniano, lo radicalizza filtrandolo attraverso il suo punto di vista, che considera primaria la ricerca delle costanti atemporali e delle strutture trans-storiche insite nelle ierofanie; altrimenti, «riducendosi nei limiti della storiografia, lo storico delle religioni rischia di vedersi soppiantato un giorno dallo storico *tout court*.»¹⁵⁹

Pettazzoni ripropone la sua tesi risolutiva sulla metodologia storico-religiosa in uno dei suoi ultimi contributi teorici, il saggio intitolato *Il metodo comparativo*.

«La fenomenologia religiosa ha il merito di avere impostato la sua metodologia sul concetto fondamentale del valore specifico della religione nella vita dello spirito. La comparazione è necessaria alla fenomenologia per ricavare dalla similarità delle strutture il senso fondamentale dei fenomeni religiosi, cioè il loro proprio senso religioso. [...] Ciò

¹⁵⁶Ivi, p. 482.

¹⁵⁷PETTAZZONI R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1953, anche in «SMSR», XXIII, 1951-1952, pp. 20-23.

¹⁵⁸ELIADE M., *Mythologies et religions*, «Diogene», 9, 1955, pp. 99-116, anche in *Spezzare il tetto della casa*, cit. pp. 105-120, ivi p107.

¹⁵⁹Ivi op. cit., p. 112

che manca alla fenomenologia religiosa, ciò che essa esplicitamente ripudia, è l'idea di svolgimento. Intendendo il fenomeno religioso come “apparizione” o “rivelazione” del sacro, e come esperienza del sacro, la fenomenologia deliberatamente ignora quell'altro modo di pensare e di intendere per il quale ogni *phainòmenon* è un *genòmenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo. [...] l'idea di svolgimento è invece al centro del pensiero storicistico, mentre allo storicismo è estranea quella istanza che per la fenomenologia è fondamentale, cioè il riconoscimento della religione come valore autonomo [...] Si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione.»¹⁶⁰

Probabilmente, i meriti riconosciuti alla fenomenologia, così pure le sue lacune, sono gli stessi che Pettazzoni ritrova nelle opere di Eliade. L'accostamento a temi e concetti propri del lessico eliadiano, come segno di apertura all'istanza fenomenologica, è reso manifesto da Pettazzoni in un discorso da lui tenuto all'Accademia dei Lincei, a proposito della concezione ciclica del tempo nelle religioni orientali.

«In tutta quella ideologia di epoche ricorrenti e del microcosmo prefigurato nel macrocosmo [...] vien fatto di cogliere, alla luce delle odierne ricerche, l'eredità di un pensiero primitivistico imperniato sulla dialettica elementare di caos e cosmo, e con l'emersione del cosmo dal caos avvenuta *in illo tempore*, nel tempo del mito, che non è il tempo della storia, anzi è fuori della storia, - emersione prototipica del cosmo, periodicamente riprodotta nei gesti del rito e nelle parole del mito.»¹⁶¹

Le odierne ricerche sono quelle eliadiane, così come non è difficile pensare all'autore de *Il mito dell'eterno ritorno* a proposito della locuzione *in illo tempore*. Del resto, proprio in quel periodo Pettazzoni stava redigendo una serie di note e schede sulle opere di Eliade (oltre a *Le mythe de l'éternel retour, Images et symboles* e *Mythes rêvés et mystères*), pubblicate postume su «Studi e materiali di storia delle religioni» da Angelo Brelich nel 1960 con il titolo *Gli ultimi appunti*.

¹⁶⁰PETTAZZONI R., *Il metodo comparativo*, «Numen», VI, 1959, pp. 1-14; anche in *Religione e società*, GANDINI M. (a cura di), Ponte Nuovo, Bologna 1966 pp. 99-113.

¹⁶¹PETTAZZONI R., *Oriente e Occidente: tradizioni antiche e prospettive nuove*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», Adun. Sol. Roma 1959 pp 75-80, anche in *Religione e Società*, cit., pp. 215-221, ivi 218

L'intento del curatore, nonché discepolo e poi erede di Pettazzoni alla cattedra romana di Storia delle religioni, è espressamente quello di focalizzare il dibattito metodologico tra storicismo e fenomenologia su quella che è ritenuta la figura più rappresentativa del secondo filone, per far emergere appieno i meriti e l'originalità della Scuola romana di studi storico-religiosi e del suo maestro riconosciuto.

Gli *Ultimi appunti*, come tutte le note di lavoro, sono caratterizzati da un'eccessiva radicalità nella contrapposizione alle affermazioni dello storico romeno, che funge quasi da pietra angolare per la riflessione teorica pettazzoniana; tuttavia, sono estremamente utili a distinguere quella che è l'impostazione profondamente laica e contraria ad ogni forma di trascendentalismo di Pettazzoni, che intende la religione come costruzione culturale tutta umana, da quella eliadiana, che sembra alludere alla possibilità reale di una evasione dal tempo e dalla storia umana per il tramite dell'esperienza religiosa; che poi tale allusione costituisca solo il presupposto dell'ontologia arcaica, o non rappresenti invece anche la posizione filosofica di Eliade, ciò non muta comunque la profonda differenza tra i due studiosi nell'interpretazione del sacro e dei miti ad esso collegati.

In un frammento pettazzoniano si legge:

«Da alcuni anni siamo ormai abituati a parlare e sentire parlare sempre più di archetipi e di riproduzione inaugurale ciclica, ecc. [...] D'altra parte credo non sia da trascurare un aspetto diverso del pensiero primitivo, un atteggiamento dialettico; non per ripetizione di archetipi e ripetizione degli atti iniziali, bensì piuttosto per antitesi, per inversione e rovesciamento di una tesi. La tesi è il dato, la realtà; esso serve da punto di partenza per concepire il suo inverso, cioè una non realtà concepita in modo contrario. Ma questa non realtà è sentita come realtà, anzi ad essa è attribuita una priorità rispetto alla quale la realtà rappresenta una decadenza.»¹⁶²

La tesi de *Il mito dell'eterno ritorno* è che l'ordine del cosmo sia garantito attraverso una regressione mitico-rituale al caos pre-formale, ovvero attraverso un ritorno alle origini creative del cosmo, quando tutto ha avuto inizio, tutto è stato fatto per la prima volta. Pettazzoni la ribalta, assegnando al mondo degli archetipi, costruiti culturalmente dall'uomo, il primato genetico rispetto al caos originario, che nasce per contrapposizione dialettica. Lo scopo di tale operazione, cui sono connesse tutte le mitologie e le forme rituali e culturali, è il superamento della crisi esistenziale e la

¹⁶²PETTAZZONI R., *Gli ultimi appunti*, in «SMSR», XXXI, 1960, pp. 29-55, ivi p. 32.

valorizzazione della vita profana. Il motto *ora et labora*, che dà il titolo ad una sezione degli *Ultimi appunti*, è esplicativo del ruolo di guarentigia e valorizzazione del profano che Pettazzoni assegna al sacro, convergendo così verso concetti, quali la crisi della presenza e le tecniche di destorificazione mitico-rituale, propri di De Martino.

Eliade tende, invece, a privilegiare il punto di vista del credente, al fine di spiegare una differente concezione della realtà e dell'essere, che sono alla base della sua interpretazione dell'ideologia arcaica nel *Mito dell'eterno ritorno*.

«Un oggetto o un atto diventa reale soltanto nella misura in cui *imita* o *ripete* un archetipo. Così, la *realtà* si acquista esclusivamente in virtù di *ripetizione* o di *partecipazione*; tutto quello che non ha un modello esemplare è “privo di senso”, cioè manca di realtà. Gli uomini avrebbero quindi tendenza a divenire archetipici e paradigmatici. Questa tendenza può sembrare paradossale, nel senso che l'uomo delle culture tradizionali si riconosce come reale soltanto nella misura in cui cessa di essere se stesso (per un osservatore moderno) e si contenta di *imitare* o di *ripetere* i gesti di un *altro*. In altre parole, egli si riconosce come *reale*, cioè come “veramente se stesso”, soltanto nella misura in cui cessa proprio di esserlo.»¹⁶³

Pettazzoni intuisce il rischio insito nelle suggestioni elidiane: «sembra che la costruzione del pensiero primitivo - solo il sacro è reale - sia valida anche oggi»¹⁶⁴; soprattutto, coglie in Eliade come un deprezzamento della vita, «ma qui appunto deve intervenire la nuova concezione della religione come religione della vita»¹⁶⁵; ciò determinerebbe nel pensatore romeno una visione pessimistica della storia come radice delle sofferenze umane, che Pettazzoni imputa al «tristo tempo in cui egli è vissuto, come noi tutti e forse alle sue vicende personali.»¹⁶⁶

La differenza tra gli orientamenti e le interpretazioni del sacro dei due studiosi è messa in evidenza negli *Ultimi appunti* anche a proposito di un altro argomento, la verità del mito, su cui Eliade si era a lungo dichiarato debitore di Pettazzoni.

In *Miti e leggende* lo storico italiano aveva definito il mito «storia vera perché storia sacra: non solo per il suo contenuto, ma anche per le concrete forze sacrali che

¹⁶³Ivi, p. 41

¹⁶⁴PETTAZZONI R., *Gli ultimi appunti*, cit. p.33

¹⁶⁵Ivi p. 34

¹⁶⁶Ibidem

esso mette in opera.»¹⁶⁷ Eliade reinterpreta questa formula secondo la sua concezione dell'ontologia arcaica.

«Il mito annuncia l'apparizione di una nuova situazione cosmica o di un avvenimento primordiale. Questa situazione, questo avvenimento diventano così, per il semplice fatto della loro manifestazione, dei paradigmi per tutto il corso del tempo.»¹⁶⁸

Pettazzoni distingue invece la verità e sacralità del mito come racconto fondante, dalla verità del mito come modello esemplare e paradigmatico, a proposito di un brano di Eliade tratto da *Immagini e simboli*: «all'atto di recitare o di ascoltare un mito, si riprende contatto con il sacro e con la realtà e così facendo si supera la condizione profana, la situazione storica»¹⁶⁹; ma, per Pettazzoni, «i miti di origine sono veri perché sono la tavola di fondazione del cosmo, del mondo attuale e della società presente, della realtà storica»¹⁷⁰; dunque, garantiscono la durata profana e la validità del cosmo attuale, e non sempre implicano uno scenario originario, cosmogonico, per cui l'officiante diviene simbolicamente contemporaneo della creazione.

La differente metodologia di Eliade e Pettazzoni, messa tra parentesi all'inizio dei loro rapporti in vista dell'obbiettivo comune di una Storia comparata delle religioni autonoma da altre discipline, determina in seguito due differenti interpretazioni dei fenomeni religiosi: Pettazzoni si apre alla valorizzazione mondana del sacro come costruzione culturale dell'uomo, mentre Eliade conserva il valore sacrale delle attività profane con la formula paradossale del camuffamento del sacro nel profano, per cui l'uomo contemporaneo, che vive in una società secolarizzata e in un cosmo desacralizzato, continua a vivere e rivivere scenari e simboli religiosi in forma larvata. Lo stesso processo di secolarizzazione e le filosofie nichiliste che inneggiano alla “morte di Dio” sarebbero interpretabili, secondo lo storico romeno, come nuove evoluzioni e mascheramenti del sacro, che tradiscono un perenne bisogno di spiritualità, cifra esistenziale dell'essere umano.

¹⁶⁷PETTAZZONI R., *Prefazione a Miti e leggende I: Africa-Australia*, Torino 1848, anche in *Verità del mito*, «SMSR», XXI, 1947-48, , pp.104-116.

¹⁶⁸ELIADE M., *Mythologies et religions*, in «Diogene», n.9, Paris 1955, pp. 99-116, anche in *Spezzare il tetto della casa* cit pp.105-113, ivi p. 110.

¹⁶⁹ELIADE M., *Immagini e simboli*, op. cit., p. 57.

¹⁷⁰PETTAZZONI R., *Gli ultimi appunti*, cit. p.39.

Tuttavia, anche successivamente, nel periodo di maggiore successo negli Stati Uniti, Eliade troverà il modo di ribadire i debiti contratti nei confronti del suo “maestro”, il primo ad aver articolato «i risultati delle diverse investigazioni all'interno di una prospettiva generale»¹⁷¹, allo scopo di conservare autonomia e scientificità della storia delle religioni; aggiungendo però che, «formatosi sotto l'influenza pervasiva dello storicismo di Croce, Pettazzoni considerò la religione come un fenomeno puramente storico»¹⁷², salvo poi quando «alla fine della sua carriera mise in grande evidenza la complementarità della fenomenologia e della storia.»¹⁷³ Anche a distanza di anni, in una lettera scritta al suo allievo romeno Ioan Culianu, Eliade ammetterà di aver imparato da Pettazzoni «che cosa fare, non come fare (egli è storicista). Pettazzoni ha tentato per tutta la vita di fare la storia generale delle religioni. Questa è stata la sua grande lezione.»¹⁷⁴

3. Il rapporto con Ernesto de Martino e il problema del magismo

Ad introdurre per la prima volta Eliade all'attenzione di Ernesto de Martino è stato Vittorio Macchioro, futuro suocero dell'etnologo napoletano, nel 1938.

Lo studioso dell'orfismo era in contatto epistolare con Eliade da più di dieci anni, e aveva avuto modo d'incontrarlo personalmente già nel 1927, all'epoca del primo viaggio in Italia del giovane romeno. Sono, infatti, del 1924 le prime letture di Eliade e l'interesse per l'orfismo, quando pubblica un articolo in «Adevărul» su Eraclito e l'orfismo, legge lo *Zagreus* e, negli anni universitari, mantiene con lo stesso Macchioro una fitta corrispondenza, ottenendo dallo studioso italiano preziosi materiali e consigli sull'orfismo e le religioni misteriche.

Macchioro, dal canto suo, si mostrerà estremamente disponibile nei confronti del giovane studioso, inviandogli numerosi libri che Eliade decide di restituirgli durante il suo breve soggiorno italiano. In quella occasione realizzerà anche un'intervista per «Cuvântul», discutendo con l'autore di *Zagreus*, tra le altre cose, di Croce e della Villa dei Misteri, che secondo Macchioro era in origine una cappella

¹⁷¹ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, cit. p. 43

¹⁷²Ibidem

¹⁷³Ivi op. cit, p. 44

¹⁷⁴Lettera di Mircea Eliade a Ioan P. Culianu del 3 maggio 1977, in CULIANU I. P., *Mircea Eliade*, Assisi 1978, p. 6.

orfica. Alla fine del colloquio, Macchioro esprime la preoccupazione nei confronti del neopaganesimo fascista imperversante in Italia ed Eliade, pubblicando l'intervista nella sua interezza, gli causerà non pochi problemi con il regime di Mussolini.

«La mia ingenuità rischiò di far perdere il posto di direttore del Museo a Macchioro. Posto immediatamente sotto inchiesta e indignato per la mia mancanza di discrezione, Macchioro dichiarò che mi conosceva appena, che non aveva detto nulla di ciò che gli attribuivo e che probabilmente il malinteso era sorto a causa della mia insufficiente conoscenza della lingua italiana. Queste dichiarazioni lo salvarono. Mi mandò poi una lettera triste e amara, in cui mi chiedeva come avessi potuto colpirlo così brutalmente.»¹⁷⁵

Saranno molte e supplicanti le lettere scritte da Eliade per ottenere il perdono di Macchioro, che decide alla fine di credere alla bontà delle sue intenzioni.

«La sua lettera è così ingenua, così immediata, così aderente - se posso usare questa espressione - alla sua Anima che mi è parso di sentirla parlare. E' inutile che le ripeta che il suo fallo non ha lasciato traccia nel mio animo per la ragione evidente che questa traccia non c'era neanche prima. Io le feci quelle osservazioni perché ho creduto mio dovere (non già mio diritto) fargliele per il suo bene ma il mio animo è verso di lei lo stesso.»¹⁷⁶

In una missiva del 30 aprile del 1939 Macchioro, dopo aver appreso dell'arresto e internamento di Eliade in un campo di prigionieri politici, solidarizza con il suo corrispondente, sostenendo che anche lui è «stato messo in pensione dalle leggi razziali, e adesso sono libero uomo»¹⁷⁷, ignorando probabilmente la vera natura del movimento ultranazionalista e antisemita della Guardia di Ferro con cui Eliade era accusato di essere implicato; e nella stessa lettera gl'introdurrà colui che sarà il suo futuro interlocutore privilegiato.

«Quanto a *Zalmoxis*, lo manderò a mio genero che è un mio fedele discepolo, professore di storia della filosofia al Liceo scientifico di Bari, che da anni si dedica alla storia e alla filosofia delle religioni: sta facendo delle ricerche interessantissime. Egli le potrà forse procurare l'abbonamento a una biblioteca di Bari, e potrebbe anche mandarle se crede

¹⁷⁵ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio*, cit. p. 138.

¹⁷⁶Lettera di Vittorio Macchioro a Mircea Eliade del 4 aprile del 1927 in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit. p.238

¹⁷⁷Lettera di Vittorio Macchioro a Mircea Eliade del 30 aprile 1939, in *ivi*, p. 240

qualche contributo. Si chiama prof. Ernesto de Martino, abita a Bari Corso Vittorio Emanuele 30. Forse lei potrebbe anche scrivergli riferendosi a me.»¹⁷⁸

In una delle successive lettere del carteggio tra Eliade e Macchioro, quest'ultimo, profondamente interessato allo yoga e alle religioni orientali, rivolge alcune notazioni in merito al libro *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne*¹⁷⁹, frutto della tesi di dottorato discussa da Eliade nel 1933, riferendo, inoltre, di essere stato «in India due anni, mandato con una missione culturale dal Governo italiano. Sono rimasto sette mesi come visiting professor alla Hindu University di Benares, e sono stato anche a Calcutta, dove mi fu parlato di Lei: conobbi anche il prof. Dasgupta¹⁸⁰. Lei sarà anche meravigliato di sapere che in India mi sono interessato assai di yoga; lo imparai a Benares da uno yogi, e poi perfezionai la mia conoscenza con i libri e le conversazioni.»¹⁸¹

Macchioro riconosce i meriti del lavoro di Eliade, sviluppando inoltre un interessante parallelo tra l'orfismo e lo yoga.

«La trattazione storico-religiosa mi pare perfetta, e assai più chiara e “pensata” che non si veda nei libri anche più noti sullo yoga. Mi interessa assai il Suo punto di vista generale: Ella concepisce lo yoga come io concepisco l'orfismo, cioè come una corrente mistica - anzi un lievito mistico che si opponeva alla religione ortodossa, statale, ritualistica: e perciò ha avuto in India gli stessi effetti che l'orfismo ha avuto in Grecia.»¹⁸²

Seguono, quindi, alcuni rilievi piuttosto specifici, nei quali Macchioro dimostra una profonda conoscenza delle posizioni e della terminologia dello yoga *hatha* e *paranayana*, da lui praticati con ottimi risultati terapeutici, per cui sollecita lo studioso romeno ad approfondire il problema di «una spiegazione scientifica della fenomenologia yoga»¹⁸³ al fine di diffonderla in Occidente come terapia del corpo e dello spirito. Lo studioso dell'orfismo, in pratica, rimprovera ad Eliade il suo

¹⁷⁸Ibidem

¹⁷⁹ELIADE M., *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne*, Paul Geunther e Fundația Regala Carol I, Paris-Bucarest 1936.

¹⁸⁰Surendranath Dasgupta (1855-1952), tra le figure più rappresentative della cultura indiana, ha elaborato una concezione dove si fondono motivi propri della filosofia indiana con le posizioni del pensiero filosofico e scientifico contemporaneo, professore di Eliade a Calcutta dal 1929 al 1930 e sua guida nella tesi di dottorato sullo yoga, la sua opera principale è una monumentale *History of Indian philosophy* (5 voll., 1922-1955).

¹⁸¹Lettera di Vittorio Macchioro a Mircea Eliade del 24 luglio 1939, in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 242.

¹⁸²Ibidem.

¹⁸³Ivi, p. 243

approccio essenzialmente da storico, con scarso approfondimento dell'esperienza pratica dello yoga e relativa descrizione fenomenologica; in particolare, non concorda con la tesi del volo magico come esperienza estatica nella meditazione, funzionale per Eliade ad una spiegazione della dottrina dei centri di irradiazione delle energie vitali, ritenendo che una simile interpretazione sottovaluti le profonde conoscenze fisiologiche della civiltà indiana.

In realtà, lo stesso Eliade aveva appreso e praticato in prima persona le tecniche di meditazione yogica soggiornando per alcuni mesi in un ashram tibetano, tuttavia la sua tesi di dottorato, concentrandosi sul tantrismo e altre forme più vicine all'esperienza popolare, intendeva risalire ad un sostrato proto-storico comune a tutte le forme di misticismo indiane, piuttosto che indagare la fenomenologia yogica e la sua realtà scientifica. Come più tardi avrà modo di notare lo stesso De Martino, il punto di vista strettamente religioso di Eliade sulle tecniche dello yoga, come anche nel caso dello sciamanismo, rivelandone il senso esclusivamente soteriologico e mistico non si presta ad un confronto con le scienze che studiano i fenomeni psichici e parapsichici. Comunque, è tale l'interesse suscitato dal libro sullo yoga di Eliade, che Macchioro ne suggerisce la lettura anche a De Martino.

«Credo che troverai interessante il libro di Eliade. Non so se ti ho mai parlato di questo mio singolare discepolo rumeno, che fu tirato nella mia scia dall'orfismo; scrisse su di me alcuni studi su giornali e riviste di Bucarest, e poi andò in India. Egli si dichiara mio discepolo non propriamente per quel che può aver imparato da me, ma perché – per usare la tua frase – gli ho acceso la vita mediante l'orfismo: lo disse lui in alcune sue lettere molto interessanti.»¹⁸⁴

De Martino, dunque, è tra i pochi in Italia ad avere a disposizione la prima opera scientifica di Eliade, ma l'oggetto delle sue ricerche al momento esula dall'approfondimento di istituti religiosi esotici e lontani, quali la pratica dello yoga e il tantrismo, essendo egli più che altro concentrato sulle difficoltà teoriche nel coniugare storicismo e etnologia; riflessioni queste, che confluiranno nel saggio *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*¹⁸⁵.

¹⁸⁴Lettera di Vittorio Macchioro a Ernesto De Martino del 4 gennaio 1939, in *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, (a cura di) DI DONATO R., ETS, Pisa 1990, p.58.

¹⁸⁵DE MARTINO E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza Bari 1941, anche in «SMSR», XVII,1941, p.74

Eliade, per quanto condivide la critica al riduzionismo positivista cui sfuggirebbe la particolarità e la vera essenza del fenomeno religioso, non s'interessa ancora ai lavori di de Martino. In effetti, sino alla pubblicazione de *Il mondo magico*¹⁸⁶ i due studiosi, sembrano ignorarsi reciprocamente.

In particolare, lo *Yoga* del '36 messo a disposizione da Macchioro, non viene preso in considerazione da de Martino come riferimento per la sua storia del magismo, mentre la versione successiva *Techniques du Yoga*, ampliata da Eliade con un capitolo più speculativo che introduce per la prima volta il grande tema dell'abolizione del tempo, ovvero della capacità paradossale dello *yogin* di evadere dai condizionamenti storici attraverso la pratica meditativa, non può che intrigare de Martino che, proprio in quel periodo, sta elaborando un'importante svolta teorica in *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*¹⁸⁷.

Partendo dalla categoria del vitale-esistenziale, de Martino identifica nella presenza, come unità psichica individuale e possibilità operativa dell'uomo, il bene primario da difendere dal rischio di dileguarsi, di non esserci più e di smarrirsi. Per ovviare al dramma della presenza e superare i momenti di profonda crisi in cui si rischia di ricadere nella sfera della naturalità, l'uomo si affida al dispositivo mitico-rituale della destorificazione religiosa, una "*pia fraus*" che consente di stare nella storia come se non si ci stesse. Questa finzione, che aiuta a sopportare le pressioni della storia, ha per de Martino una funzione puramente transitoria.

«Se la destorificazione religiosa fosse effettivamente salvezza della esistenza umana, rifiuto radicale e definitivo della storicità, ne risulterebbe una insanabile opposizione fra religione e cultura, e resterebbe senza spiegazione il fatto che le civiltà hanno tratto alimento dalla vita religiosa. [...] Al contrario, sebbene la destorificazione religiosa sia vissuta dal credente come rifiuto della "condizione umana", ciò che da essa procede non è una reale destorificazione (che nella forma più conseguente dovrebbe dar luogo al suicidio fisico o psichico), ma il dispiegarsi delle potenze operative dell'uomo, onde all'ombra del divino matura l'umano, e per entro il sacro si dischiude il profano e il laico.»¹⁸⁸

Eliade, invece, considera la fuga dalla storia quale unica via di salvezza possibile per l'*homo religiosus* delle civiltà arcaiche, che si giustifica per se stessa

¹⁸⁶DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.

¹⁸⁷DE MARTINO E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «SMSR», XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25.

¹⁸⁸Ivi, p. 21

senza la necessaria messa in valore del mondo profano, considerato come irrealista dalle religioni tradizionali.

Il rapporto vero e proprio tra i due studiosi, comunque, si apre solo in una fase successiva quando Eliade recensisce *Il mondo magico* e de Martino, oltre a recensire *Techniques du Yoga*, ne propone la pubblicazione nella celebre *Collana Viola* di Einaudi, di cui è condirettore assieme a Cesare Pavese.

Questa collana di opere di religione, etnologia e psicologia, ebbe il grande merito di diffondere in Italia, a partire dagli anni Cinquanta, tutte le opere antropologico-religiose dei più svariati indirizzi metodologici senza alcuna censura ideologica, contribuendo così a svecchiare la tradizione italiana di studi religiosi filologico-eruditi e divulgando tra il pubblico dei non addetti temi e saperi che stimoleranno a lungo la scena intellettuale italiana, oltre a promuoverne il dibattito teorico sulle metodologie storiografiche tra studiosi e specialisti.

In una lettera a Pavese del 9 ottobre 1948, de Martino descrive il libro di Eliade sullo yoga come «assai interessante per la ricostruzione ab intra e per la comprensione della spiritualità indiana», e per l'analisi del tentativo paradossale dello yogin di sopprimere la storia «fondamentale per intendere il mondo del mito e della religione in generale.»¹⁸⁹; proponendosi di scriverne anche la prefazione.

Nella recensione apparsa lo stesso anno su «Studi e materiali di storia delle religioni», emergono questi stessi motivi d'interesse, ma non solo: si comincia ad intravedere lo scenario dei futuri sviluppi del pensiero demartiniano, tanto da suggerire l'importanza capitale del tema eliadiano dell'abolizione del tempo per la formulazione teorica del concetto di destorificazione religiosa.

Il lavoro di Eliade, oltre ad avere il merito di rispondere «alla generale esigenza della cultura occidentale di allargare il proprio umanismo, e di rinnovare la propria problematica mercé la comprensione di forme di spiritualità idealmente lontane dalla nostra»¹⁹⁰, secondo de Martino rappresenta infatti un invito alla riflessione, soprattutto per quanto riguarda la possibilità paradossale di abolire il tempo attraverso la meditazione.

«Il paradosso dello Yoga (reintegrazione di tutte le forme nell'indistinto, nell'Unità primordiale) si comprende alla luce della aspirazione arcaica ad abolire la storia, a

¹⁸⁹ Lettera di Ernesto De Martino a Cesare Pavese del 9 ottobre 1948, in *La Collana Viola. Lettere C. Pavese E. De Martino (1945-1950)*, ANGELINI P. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 1991, p.107-108.

¹⁹⁰ DE MARTINO E., *Mircea Eliade Techniques du Yoga*, «SMSR», XXI, 1947-1948, pp.130-131.

restaurare lo stato aurorale, ripristinando periodicamente e ritualmente il “tempo archetipico”, il tempo delle origini. Le tecniche dello Yoga, nelle loro varietà fisiologiche, mentali e mistiche hanno appunto per meta essenziale la liberazione dell'uomo dalla condizione umana, la conquista della libertà assoluta.»¹⁹¹

Approfittando delle suggestioni eliadiane, quindi, de Martino introduce il discorso sulla polarità magico-religiosa.

«La situazione propriamente “magica” è caratterizzata dalla fragilità della presenza, dall'esserci continuamente esposto al rischio di non esserci: la magia si configura come un sistema di guarentigie opposte all'imponenza di questo rischio. Nella situazione propriamente “religiosa” la presenza continua a formare problema, a essere tolta a oggetto di plasmazione e di riplasmazione, ma secondo una direzione totalmente diversa. La religione si ricollega all'esperienza dell'esserci come limitazione e come finitezza, come dato angosciante, odioso, che deve essere abolito. [...] La polarità magico-religiosa è appunto la polarità della presenza come problema: ora in atto di difendersi dal mondo che rischia di sommergerla, ora in atto di liberarsi dal mondo nel quale si sperimenta in uno stato di angosciosa deiezione. [...] A nostro avviso la storia delle religioni è appunto la storia del complicato intrecciarsi, del reciproco agire e svolgersi, di queste due situazioni esistenziali distinte.»¹⁹²

Ovviamente, questa impostazione sarà quella dei futuri sviluppi degli studi di de Martino, non potendo essere perseguita anche da Eliade, per il quale si prospetta un altro cammino profondamente divergente.

Per quanto riguarda la vicenda editoriale delle opere di Eliade presso Einaudi, oltre a *Techniques du Yoga* era in programma anche la pubblicazione del *Traité*, entrambe subirono diversi ritardi a causa della cattiva fama politica che in Italia accompagnava l'autore. L'episodio scatenante risale al 1952, durante un ciclo di conferenze tenute da Eliade a Roma su invito di Raffaele Pettazzoni e di Giuseppe Tucci, direttore dell'Ismeo; in quell'occasione l'Ambasciata romana fece molte pressioni alla casa editrice di Torino per impedire la pubblicazione delle opere di Eliade, allora rifugiato in Francia e invisato al regime comunista del suo paese.

¹⁹¹ Ibidem

¹⁹² Ivi op. cit. p.132-133.

De Martino, che dopo la scomparsa di Pavese aveva di fatto assunto in proprio la direzione della *Collana viola*, in una lettera chiarificatrice a Giulio Einaudi riassume il suo punto di vista sulla vicenda:

«Ho visto recentemente a Roma Mircea Eliade, il quale si è lamentato con me del ritardo frapposto alla pubblicazione del *Traité* e delle *Techiques*. Io non ero autorizzato a dirgli ciò che sapevo, e cioè che la pubblicazione era stata sospesa in seguito a pressioni dell'Ambasciata di Rumenia: ho cercato, per salvarmi dall'imbarazzo, di attribuire il ritardo alla morte di Pavese. [...] Mi permetterai di dire la mia opinione al riguardo. M. Eliade fu, sì compromesso col regime di Codreanu¹⁹³, dal quale ricevette incarichi culturali, ma per quel che mi risulta non svolge attualmente a Parigi attività politica. È infatti politicamente un ingenuo e i suoi interessi sono scientifici. È uno dei maggiori cultori di storia delle religioni e i suoi libri si leggono con profitto anche da un marxista.»¹⁹⁴

Alla fine, *Techiques du Yoga* uscirà lo stesso anno, mentre per il *Traité* bisognerà attendere il 1954; anche per quest'opera sarà de Martino a incaricarsi della prefazione e, conscio delle polemiche suscitate, si produrrà in una sorta di “istruzioni all'uso” per lo “sprovveduto” lettore non specialista, piena di cautele e premesse metodologiche. Innanzitutto, inserisce Eliade in un nuovo filone di studi tipologici di stampo irrazionalistico caratterizzato dall'insoddisfazione nei confronti della storiografia positivista, nel quale confluiscono vari indirizzi, dallo psicologismo alla fenomenologia religiosa e, proprio a quest'ultimo indirizzo, ascrive il lavoro di Eliade, per il quale;

«lo storico delle religioni si occupa di fatti che, per quanto inseriti nel flusso del divenire, manifestano un comportamento che trascende in larga misura il comportamento storico dell'essere umano. [...] In tal modo, secondo l'Eliade, la pretesa religiosa di evadere dalla storia, e risolverla nella ripetizione rituale degli archetipi, ha in certo senso un valore ontologico effettivo: lo storico e il fenomenologo della religione almeno in un punto si

¹⁹³Corneliu Zelea Codreanu (1899-1939), uomo politico, fondatore del movimento nazionalista «La legione dell'Arcangelo Michele» (1927) – in seguito noto come «Guardia di Ferro» (1930) e «Tutto per la Patria» (1935) – arrestato nell'aprile del 1938 e poi fatto assassinare con altri tredici capi del movimento, per ordine di re Carol II, nella notte tra il 29 e il 30 novembre dello stesso anno.

¹⁹⁴Lettera di Ernesto De Martino a Giulio Einaudi, senza data, in DE MARTINO E., PAVESE C., *La Collana Viola*, op. cit. p. 183.

confondono con l'uomo religioso in atto, nel senso che confermano l'aspirazione religiosa fondamentale, cioè l'evasione dalla storia.»¹⁹⁵

Dal punto di vista dello storicismo de Martino muove all'impostazione eliadiana un'obiezione radicale, ovvero che tutte le pretese religiose di evadere dalla storia sono appunto mere pretese, mentre lo storico delle religioni ha il compito di tracciarne la genesi storica senza identificarsi con il sentimento irrazionale e il punto di vista del credente, altrimenti lo storico si limiterebbe a reduplicare una simile credenza. I meriti dell'indirizzo fenomenologico sono tuttavia riconosciuti nella battaglia, comune allo storicismo, contro il naturalismo positivista, per cui non bisogna rinunciare al dialogo con la fenomenologia religiosa.

«È necessario entrare in intenso rapporto polemico con tutte le istanze antistoriciste e irrazionaliste della cultura contemporanea, facendo subire allo storicismo la prova salutare di questo rapporto.»¹⁹⁶

La recensione di Eliade al *Mondo magico* è apparsa in due versioni: la prima sulla rivista francese «Critique» nel 1948, poi inclusa da de Martino nell'edizione del 1957 de *Il mondo magico*¹⁹⁷, e l'anno seguente una nuova versione in «Reveu de l'Histoire des Religions»¹⁹⁸, che differisce in alcune sue parti da quella precedente; entrambe vertono sul problema della realtà dei poteri magici, ma nella seconda versione Eliade, insistendo maggiormente sulle conseguenze filosofiche dell'impostazione demartiniana, offre una possibile replica alla questioni poste dall'etnologo napoletano nella recensione al suo *Yoga*.

Dopo aver presentato l'autore e i suoi precedenti lavori, in particolare il saggio *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, giudicato un «brillante e audace libretto»¹⁹⁹ che criticava il prelogismo di Lévy-Bruhl e la scuola storico-culturale di Padre Schmidt, proponendo di sostituirli con un'etnologia “istoricista”, e un contributo sui poteri magici di stregoni, sciamani e medicine-men, *Percezione extrasensoriale e*

¹⁹⁵DE MARTINO E., *Prefazione alla prima edizione italiana*, in ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954, pp. VII-X, ivi p. IX.

¹⁹⁶Ivi, p. X

¹⁹⁷ELIADE M., *Scienza, idealismo e fenomeni paranormali*, in DE MARTINO E., *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, pp.266-272 [ed. or. in «Critique», 23, 1948].

¹⁹⁸ELIADE M., *Su Ernesto De Martino* in ANGELINI P., *L'uomo sul tetto: Mircea Eliade e la storia delle religioni*, Liguori Napoli 2001, pp. 121-125 [ed. or. in «Reveu de l'Histoire des Religions», I, 1949, pp.105-108].

¹⁹⁹Ivi, p.121

*magismo etnologico*²⁰⁰; Eliade passa, quindi, all'esame dell'opera in questione, che «si distingue dalla massa delle pubblicazioni di etnologia comparata e di etnopsicologia per un raro coraggio intellettuale e un ardente tensione filosofica.»²⁰¹

«Infatti, non solo egli [de Martino, ndr] pone in termini chiari la questione dell'autenticità dei fenomeni paranormali [...], ma si dichiara anche pronto ad accettare tutte le conseguenze filosofiche che derivano necessariamente da una convalida dell'obiettività di tali fenomeni.»²⁰²

Per de Martino i poteri magici sarebbero fenomeni reali nel senso che partecipano alla realtà storica del mondo magico, cioè culturalmente condizionata, mentre, nel mondo moderno e civilizzato, sono la conseguenza di una regressione psichica a livello della mentalità primitiva.

«Per il primitivo niente è in modo decisivo, allo stesso titolo che il mondo è, che l'anima è agli occhi di un moderno. Il rischio di perdersi è specialmente grande per lo stregone, che subisce tante prove di sofferenze, di angosce solidali, di terrore durante la sua iniziazione. [...] Salvandosi, lo stregone “salva” anche tutta la comunità, poiché identifica le “forze” che minacciano ciascuno dei membri della comunità stessa, e , con questa identificazione, le domina. L'ideologia magica è, in ultima istanza, la vera difesa della coscienza precaria dei primitivi [...] tutti i fenomeni paranormali sono “reali”, perché sono storici, vale a dire resi possibili dalla condizione psichica stessa dei primitivi e dal loro “mondo fisico” che è sempre, non dimentichiamolo, una “natura culturalmente condizionata” [...] Gli spiriti esistono per chi partecipa a un mondo magico, ma non possono esistere per gli spiriti moderni, poiché la “storia” vieta a quest'ultimi di credere nell'esistenza oggettiva delle anime dei defunti.»²⁰³

Secondo Eliade, questa impostazione s'inquadra «nella prospettiva più pura dell'idealismo storicistico: il mondo non è mai dato; è fatto continuamente dall'uomo stesso, dalla sua volontà creatrice, in ultima analisi dalla sua “storia”»²⁰⁴; ma è altresì noto, quali e quanti nodi teoretici e roveli interiori questa svolta aveva determinato nell'allievo di Croce. Tuttavia, le conseguenze filosofiche sarebbero dovute essere,

²⁰⁰DE MARTINO E., *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, «SMSR», XVIII, 1942, pp. 1-20.

²⁰¹ELIADE M., *Su Ernesto de Martino*, in ANGELINI P., *L'uomo sul tetto*, cit. pp. 121

²⁰²Ivi, p. 122

²⁰³Ivi p. 122-123

²⁰⁴Ibidem

per lo storico romeno, ancora più radicali: «si ha dunque il diritto di concepire un numero infinito di universi fisici [...] in contraddizione con le leggi fisiche del nostro universo attuale»²⁰⁵; suggerendo addirittura Julius Evola, i cui *Saggi sull'idealismo magico* sono definiti «libri ardui e perturbanti», come esempio di una radicalizzazione delle teorie sul magismo di de Martino.

Il mondo magico descritto da de Martino, nella prospettiva eliadiana non è mai esistito come tale.

«Non si conoscono, almeno finora, esempi di un popolo ridotto esclusivamente all'esperienza magica, né di un popolo per cui il mondo non sia dato. Al contrario, tutti i popoli primitivi praticano, accanto alla “magia”, una “religione” spesso abbastanza elevata [...]. Niente ci costringe a concludere che a un certo momento della sua evoluzione psico-mentale l'uomo sia stato esclusivamente dominato dalla paura di perdere l'anima e di vedere il mondo perdersi davanti a lui. Al contrario, si ha ragione di credere che, sin dall'inizio, l'uomo abbia avuto coscienza sia della propria precarietà sia della propria forza.»²⁰⁶

Per quanto riguarda il problema della realtà dei poteri magici nel mondo moderno, le due versioni non si discostano più di tanto, in entrambe Eliade avanza l'ipotesi di una conquista lucida dei poteri magici attraverso le tecniche spirituali.

«I poteri paranormali non si trovano unicamente tra i primitivi e i soggetti anormali del mondo occidentale, ma anche presso gli yogin, i fachiri e i santi di tutte le sette. [...] Questi poteri si conquistano con l'aiuto di tecniche che implicano una lucidità e una capacità di volontà e concentrazione superiori – e di molto – a tutto ciò che un moderno può mobilitare per la conquista del proprio mondo reale. Le esigenze della sua argomentazione storicista hanno costretto de Martino a limitare la comparazione unicamente a quella tra i poteri paranormali dei primitivi e i problemi dei medium moderni. Ma l'autenticità dei poteri degli yogin, per esempio, pone un altro problema: la possibilità della conquista lucida e razionale di questi stessi poteri. Non si tratta esclusivamente di un mondo magico storico (i primitivi) e di una regressione spontanea, ma anche di un mondo accessibile a tutti e in qualsiasi momento storico (dato che i poteri

²⁰⁵Ivi, op. cit., p. 124

²⁰⁶Ibidem

dello yoga, per esempio, non sono peculiari né degli indù né di una certa epoca storica, essendo attestati dai tempi più antichi ai nostri giorni).»²⁰⁷

Lo stesso Eliade si era occupato del problema della realtà dei poteri paranormali in un articolo giovanile, cui rimanda il lettore per un differente punto di vista sulla questione. L'articolo in questione è *Il folklore come strumento di conoscenza*²⁰⁸ e, a proposito della virtù magica che avrebbero gli oggetti di mantenersi in rapporto con il corpo umano (magia contagiosa o legame simpatetico), Eliade osserva che «gli studiosi e gli storici che si sono occupati di queste credenze primitive e popolari hanno affermato tutti che ci troviamo davanti ad una falsa logica.»²⁰⁹

«A loro dire, la mente primitiva, prerazionale applica erroneamente le leggi di causalità. [...] Sarebbe, dunque, una superstizione, una falsa generalizzazione, che non trova alcuna giustificazione nell'esperienza.[...] Per quel che ci è dato sapere, questo “legame fluidifico” è accertato ancora oggi, in soggetti appartenenti alla cultura europea e americana.»²¹⁰

Eliade cita quindi alcuni esempi tratti dalla letteratura psichiatrica, con particolare attenzione alla psicomatria e alla criptestesia pragmatica, quest'ultima intesa come «la facoltà che hanno certuni di “vedere” persone, oggetti, o persino interi episodi al solo toccare un oggetto rimasto a lungo in contatto con il corpo umano»²¹¹. Ma non è la spiegazione scientifica in sé di questi fenomeni ad interessare lo storico romeno, piuttosto le sue conseguenze dirette.

«Perché, una volta che l'esperienza umana abbia incluso entro i suoi confini la criptestesia pragmatica, non abbiamo più il diritto di respingere a priori la realtà dei fatti e delle credenze su cui poggia la concezione della “magia contagiosa”, considerandoli senza mezzi termini superstizioni, reazioni della mentalità primitiva, ecc. [...] La tendenza al concreto, il carattere sperimentale proprio dell'animo “primitivo” sono oggi unanimemente accettati dall'etnologia. [...] Dunque, invece che spiegare la credenza nella

²⁰⁷Ivi op. cit., p. 125

²⁰⁸ELIADE M., *Il folklore come strumento di conoscenza*, in *L'isola di Euthanasius*, Bollati Borimghieri, Torino 2000, pp. 31-47 [ed. or. *Folclorul ca instrument de cunoaștere in Insula lui Euthanasius*, Humanitas, Bucaresti 1943, anche in «Revista Fundațiilor Regale», gennaio 1937].

²⁰⁹ELIADE M., *L'isola di Euthanasius*, cit. p.34

²¹⁰Ibidem

²¹¹Ivi op. cit., p. 35

magia contagiosa mediante una “falsa logica”, noi la spieghiamo mediante “la realtà” dei fenomeni metapsichici che l'hanno prodotta.»²¹²

Riguardo ad altri due fenomeni magici, quali i miracoli dell'incombustibilità del corpo umano e della lievitazione, Eliade ribadisce che non è la psicologia di questi miracoli che lo interessa:

«Se, ad esempio, si tratta di stati mistici o demoniaci, di nevropatici, di posseduti, o di santi. Mi limito a constatare la “realtà” di questi fatti eccezionali; e mi chiedo se le credenze etnografiche e le leggende folkloriche relative alla lievitazione e alla incomcombustibilità del corpo umano, lungi dall'essere creazione fantastica della mente primitiva, non possano trovare origine in esperienze concrete.»²¹³

Sulla base complessiva di queste osservazioni preliminari emergono due conseguenze principali: la prima, pone come origine delle creazioni fantastiche del folklore religioso fatti concreti, così come concreti sono i dati dei fenomeni metapsichici odierni; la seconda, che la verifica sperimentale di tali credenze impone di partire dal presupposto che tutte le credenze popolari poggino su esperienze concrete. Sicuramente questa generalizzazione del giovane studioso appare eccessiva, ma può risultare utile, sia per evidenziare la diversa prospettiva assunta dallo storico romeno rispetto agli studi sul magismo demartiniani (ovvero che la credenza nella magia non è specifica di una natura culturalmente condizionata, ma deriva da esperienze concrete, da fatti reali), che per porre l'accento sulle leggi della creazione folklorica, che opera modificando «ogni fatto concreto, attribuendogli significati e valori nuovi.»²¹⁴

Nei suoi primi contributi di etnologia religiosa, infatti, Eliade era convinto che le credenze folkloriche rappresentassero «un deposito di documenti di certe tappe mentali oggi superate»²¹⁵, introducendo così l'idea, un po' datata e dal sapore vagamente tardo-positivista, di “fossile vivente”. Accezione questa, che Eliade stesso aveva anticipato in un precedente intervento, sempre a proposito del valore conoscitivo degli studi sul folklore, nel quale poneva in analogia i documenti da lui studiati con i ritrovamenti di fossili da parte di speleologi e archeologi.

²¹²Ivi op. cit., pp. 36-37

²¹³Ivi op. cit., p. 43

²¹⁴Ivi op. cit., pp., 43-44

²¹⁵Ivi p. 46

«La memoria popolare mantiene forme mentali primitive che la storia non ci ha conservato, proprio perché non potevano esprimersi in forme durevoli (documenti, monumenti, grafismi, ecc.): in breve, perché non erano fossilizzabili. [...] Si incontrano oggi nel folclore forme di diverse ere, che rappresentano stadi mentali differenti. Troviamo così una leggenda con sostrato storico relativamente recente, o un canto popolare d'ispirazione contemporanea, accanto a forme medievali precristiane o persino preistoriche. [...] La memoria popolare, esattamente come una grotta, ha conservato documenti autentici che rappresentano esperienze mentali che l'attuale condizione umana rende non solo inattuabili, ma persino impossibili da credere.»²¹⁶

La posizione teorica dello studioso romeno sul magismo andrà poi modificandosi nel tempo. Eliade, infatti, avrà modo di discutere, proprio insieme a de Martino, dei legami tra etnologia, religione e parapsicologia alla conferenza di Rayaumont nel 1956. In tale circostanza entrambi dimostreranno di aver mutato opinione, e non poco, sulle problematiche legate alla realtà dei poteri magici.

L'etnologo napoletano, allora intento ad organizzare le sue discusse spedizioni nel Sud Italia, sembra maggiormente convinto della possibilità latente di un recupero dei poteri magici nella coscienza moderna, per cui giustifica l'impiego di una metodologia di indagine che si avvalga del supporto della psichiatria e della parapsichiatria; Eliade, invece, pare avere definitivamente abbandonato le suggestioni giovanili, che indicavano nella realtà di un'esperienza concreta il presupposto delle credenze magiche.

De Martino, riepilogando i rapporti, pressoché inesistenti, tra etnologia e parapsicologia nel passato, ritiene che un progresso nella conoscenza dei fenomeni religiosi passi appunto da una rivalutazione della fenomenologia del paranormale.

«La fenomenologia paranormale è trascurata in quanto possibilità, e l'aspetto ideologico della magia e della religione primitive costituisce il solo vero oggetto dell'etnologia religiosa. [...] Di fatto è impossibile studiare l'ideologia magica e religiosa delle civiltà

²¹⁶ELIADE M., *Speleologia, storia, folclore...*, in *Fragmentarium*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 53-57 [ed. or *Speologie, istorie, folclor...*, in *Fragmentarium*, Vremea, Bucaresti 1939, pp. 56-60].

cosiddette "primitive" trascurando per partito preso la questione della realtà della fenomenologia paranormale»²¹⁷.

Lo stesso pregiudizio sulla mentalità primitiva, presente già nell'orientamento tyloriano, si ritrova enfatizzato secondo de Martino nella teorie di Lévy-Bruhl, per il quale;

«le ideologie primitive rappresentano il risultato di una funzione mentale retta dalla "legge di partecipazione" o dalla "categoria affettiva del sovrannaturale": l'attività di tale funzione impedirebbe di constatare la realtà "normale" e sarebbe responsabile dell'impermeabilità all'esperienza oggettiva. La teoria di Lévy-Bruhl presuppone di fatto che la fenomenologia paranormale non esista e che la realtà normale – ossia che costituisce la "norma" per l'Occidente – sia la realtà paradigmatica, la sola possibile e la sola oggettiva.»²¹⁸

Nelle grandi religioni esistenti, nell'Induismo, nel Buddhismo, nell'Islam e anche nel Cristianesimo, troviamo la testimonianza di "miracoli", ossia di fenomeni che possono essere considerati come paranormali e vanno per questo analizzati scientificamente secondo de Martino.

«Il progresso della collaborazione attiva e sperimentale tra la parapsicologia e la storia delle grandi religioni viventi può avere effetti importanti, anche sull'orientamento riguardo a forme della vita religiosa appartenenti al passato»²¹⁹.

La collaborazione tra etnologia, storia delle religioni e parapsicologia rischierebbe, però, di aprire la strada al relativismo culturale e alla distanza incommensurabile tra mondi culturali altri, ma de Martino considera la fenomenologia paranormale, contrariamente a quanto precedentemente espresso nella sua opera sul magismo, anche nelle sue forme più complesse e strutturate come lo yoga, assimilabile a quella relativa ai poteri magici nelle cosiddette civiltà primitive; grazie a tale analogia diviene possibile la comparazione tra civiltà religiose lontane nel tempo e nello spazio e, con ciò, il superamento del relativismo culturale.

²¹⁷DE MARTINO E., ELIADE M., *Storia delle religioni e parapsicologia* in ANGELINI P., *L'uomo sul tetto*, cit., pp. 126-139, ivi p. 127, anche in «Belfagor», 53, (1998), pp. 455-65 [ed or in «La Tour Saint-Jacques», 6-7, settembre-dicembre 1956 (numero speciale *La parapsychologie et le colloque de Royaumont*), pp. 96-106].

²¹⁸Ivi, p. 129

²¹⁹Ivi, p. 130

Eliade, seguendo il caso specifico del volo magico o ascensione rituale nello sciamanesimo, distingue i piani d'indagine, per cui se nella parapsicologia l'importante è la realtà concreta della levitazione, mentre per uno psicologo un sogno a occhi aperti d'ascensione o di volo ha già un significato molto reale, per lo storico delle religioni, invece, è molto più importante la credenza, il mito o il rito, relativi all'ascensione. Questo perché, per lo storico delle religioni, il simbolismo del volo magico possiede un significato che esula dalla sua realtà fisica, essendo più che altro interessante per il concetto di libertà spirituale che è in grado di suggerire.

«Il trascendente, la libertà spirituale sono concepiti come risultati di una certa evoluzione delle società umane: le lingue primitive difettano effettivamente di termini per esprimere la "trascendenza", e allo stesso modo manca il vocabolo per esprimere la "libertà". D'altro canto quelle stesse società arcaiche che non hanno termini per dire "trascendenza" e "libertà spirituale", posseggono un gran numero di miti, riti e simboli di levitazione, volo, ascensione, e con l'intermediario di questi simboli miti e leggende esprimono la trascendenza, la rottura di ogni sistema di condizionamento: e questo vuol dire, anche per noi, l'abolizione della condizione umana.»²²⁰

Eliade ritiene, dunque, poco utile misurare l'importanza di un simbolo religioso con il metro della parapsicologia, perché «l'importante non è l'esperienza della lievitazione, ma quel che si crede e si spera di ottenere con essa»²²¹; in definitiva, ciò che deve contare per uno storico delle religioni è la soteriologia e la metafisica impliciti ad una credenza religiosa che possono essere espressi attraverso un mito, un simbolo o un rito. Si può dire che, al livello delle civiltà arcaiche, tutti questi simboli, secondo lo storico romeno, posseggono una realtà propria e siano più concreti della possibilità stessa di volare. L'esperienza reale e concreta su cui si basa la sacralità si sposta così da un piano storico ad uno strutturale e archetipico, e l'indagine "archeologica" di fossili viventi, che testimoniano nel folklore la sopravvivenza di istituti arcaici originari, cede il passo ad una morfologia dei fenomeni religiosi. In tal senso, lo storico romeno si mostra molto più aperto ad un confronto con la psicologia del profondo, che si nutre degli stessi simboli, speranze e bisogni esistenziali espressi dalla religiosità, piuttosto che con la parapsicologia.

²²⁰Ivi p.133

²²¹Ivi p.134

Proseguendo la discussione, de Martino insiste sul valore scientifico della prova sperimentale offerta dalla parapsicologia all'etnologia religiosa, ed aggiunge che «non vi è dubbio che la speranza, che consiste nel volersi liberare della condizione umana facendo astrazione dalla realtà di questa liberazione, ha importanza, ma non credo che il compito dello storico debba limitarsi a valutare delle idee.»²²²

Le questioni sollevate da de Martino, interessano molto Eliade, proprio perché richiamano alla mente dello studioso le teorie giovanili sul valore conoscitivo del folklore religioso, e per questo motivo, nell'evidenziare l'alternativa tra le due posizioni e ponendosi da una parte avversa rispetto a quella demartiniana, dimostra quanto abbia radicalmente mutato i suoi convincimenti relativamente alla realtà o meno dei poteri magici. Se tutto è storicamente condizionato e l'uomo si è fatto da se stesso, ovvero l'uomo ha inventato l'ideologia del volo e l'ascensione rituale sulla base di una concreta esperienza storica, quella dello sciamano appunto, allora ha ragione de Martino; altrimenti, la tesi elidiana è invece che, fin da un passato assai remoto, nella psiche umana si trovano delle strutture che si esprimono con dei simboli primordiali, tra cui i simboli dell'ascensione, che suggeriscono all'uomo il suo bisogno di trascendenza e libertà. La nuova opzione eliadiana potrebbe essere riassunta nella formula esemplificativa delle opere più mature degli anni Sessanta: «il sacro è un elemento nella struttura della coscienza, e non uno stadio della storia della coscienza stessa.»²²³

Anche de Martino ci fornisce la sua prospettiva conclusiva, alternativa rispetto a quella dello studioso romeno.

«Eliade ci ha detto che la storia delle religioni dovrebbe accontentarsi di analizzare il sogno, il sogno dello sciamano, ma senza tenere conto del criterio della realtà o del valore culturale, perché questo non avrebbe senso. Ora, il valore stabilito secondo il criterio della realtà non è mai stato estraneo a nessuno storico. Perché dovrebbe essere estraneo allo storico delle religioni?»²²⁴

Ne *Il mondo magico*, completato nel 1946 ma pubblicato solo nel 1948, de Martino non poté avvalersi del saggio eliadiano *Le problème du chamanisme*²²⁵,

²²²DE MARTINO E.-ELIADE M., *Storia delle religioni e parapsicologia*, cit. p.135

²²³ELIADE M., *Storia delle credenze e delle idee religiose. Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, vol I, Sansoni, Firenze 1990, p. 7 [ed or *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris 1975].

²²⁴DE MARTINO E.-ELIADE M., *Storia delle religioni e parapsicologia*, cit., pp. 138-139.

²²⁵ELIADE M., *Le problème du chamanisme*, «Revue de l'Histoire des Religions», n 81, 1946

poiché aveva licenziato il libro e spedito il manoscritto a Einaudi in data 8 agosto²²⁶, poco dopo che Eliade terminasse di scrivere l'articolo apparso in luglio²²⁷.

Questo spiega solo in parte la mancanza di qualsiasi riferimento nell'opera sul magismo alla dimensione verticale del volo sciamanico, intesa come ascensione rituale dell'asse del mondo e viaggio iniziatico che consente l'attraversamento dei tre livelli cosmici: cielo terra e inferi, tema questo peculiare nella trattazione eliadiana; de Martino era, infatti, molto più interessato al ruolo svolto dallo sciamano all'interno della comunità ove operava e alla realtà o meno dei suoi poteri magici, piuttosto che al simbolismo del viaggio in sé e al suo valore rituale di evasione dai condizionamenti fisici, di fuoriuscita dal tempo e di abolizione della storia.

Dopo la lettura di *Techniques du Yoga* e, soprattutto, de *Le mythe de l'éternel retour*, de Martino non può più esimersi dal prendere in considerazione anche *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*²²⁸, di cui l'articolo del 1946 era solo un'anticipazione, per tracciare una valutazione complessiva dell'opera dello storico romeno, includendo nella sua recensione, oltre alle due monografie sopracitate, anche il testo di una conferenza dal titolo *Psicologia e storia delle religioni*²²⁹, tenuta da Eliade ad Ascona nel 1951, nel cenacolo junghiano degli incontri di «Eranos». I rilievi mossi ad Eliade ancora una volta descrivono la via intrapresa da de Martino, piuttosto che i possibili sviluppi delle ricerche dello storico romeno, ovvero:

«articolare assai meglio, per entro il mondo delle civiltà etnologiche e anche delle grandi civiltà “storiche”, i modi concreti di questo “rifiuto della storia”, [...] chiarire meglio il processo mitopoietico, il carattere e la funzione del mito.[...] sistemare, in questo corso complessivo, il valore e la funzione della magia, che è anch'essa (come ho cercato di mostrare nel *Mondo magico*) salvezza della presenza, ma non già dalla storia, [...]. Infine si tratterà di analizzare assai meglio questa “angoscia” magico-religiosa in cospetto della storia, e la correlativa paradossia dei tentativi di “salvare” la presenza, in termini magico-religiosi.»²³⁰

²²⁶ANGELINI P. (a cura di), *La collana viola*, cit. p. 84

²²⁷ELIADE M., *Giornale*, cit. p. 20.

²²⁸ELIADE M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951

²²⁹ELIADE M., *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du “Centre”*, in «Eranos-Jahrbuch», XIX 1951, pp. 247-282, trad. it. in ELIADE M., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 29-54 [ed. Or., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard Paris 1952].

²³⁰DE MARTINO E., *Mircea Eliade, Le mythe de l'éternel retour, archétypes at répétition, Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre', Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, «SMSR», XXIII, 1951-1952, pp148-155, ivi p148-149.

Sul tema specifico relativo allo sciamanesimo de Martino ritiene che «il metodo seguito dall'autore nel condurre la propria ricerca è quello che potremmo chiamare “sottrattivo”: dato un fenomeno culturale definito, ci si pone alla ricerca della sua “essenza”, da attingersi mercé la sottrazione progressiva di tutti quegli elementi che l'analisi scopre come aggiunti posteriormente per influenza culturale esterna»²³¹; associando Eliade a Padre Schmidt e alla sua teoria sul monoteismo originario delle religioni primitive, mentre sappiamo essere Raffaele Pettazzoni il riferimento eliadiano per l'idea di un Essere Supremo celeste originario; inoltre, lo storico romeno si è sempre opposto a teorie diffusioniste per quanto riguarda la spiegazione dell'analogia di istituti religiosi lontani nel tempo e nello spazio, privilegiando l'aspetto trans-storico e universale di alcune categorie archetipiche che si ripetono nel corso della storia religiosa dell'umanità.

Per quanto attiene alla concezione verticale dello sciamanesimo prospettata da Eliade, come viaggio estatico o ascensione rituale, che implica altresì una rottura di livello tra regioni celesti e terrene con la conseguente fuoriuscita della storia da parte dello sciamano officiante, de Martino vi contrappone la sua concezione strategico-operativa dello sciamanesimo che è, alla stregua del magismo, una tecnica mitico-rituale destoricante, il cui scopo è aiutare la comunità a fingere di evadere dai condizionamenti storici e superare le crisi connesse a eventi traumatici, quali la morte e la malattia.

«Io non credo, p. es., che lo sciamanesimo possa essere interamente valutato nel quadro del tema culturale della “evasione dalla storia”, e che l'ascesa rituale possa da sola fornire la chiave per intendere il fenomeno. Nel *Mondo magico* abbiamo valutato la prassi sciamanistica nel quadro di un altro tema culturale, la difesa organizzata dal rischio di non esserci nel mondo, dal rischio cioè di perdere l'anima o di perdere il mondo, [...] a me sembra che proprio questa tesi permetta di scoprire quel centro di rifusione e di sintesi delle influenze culturali che ci fa intendere la storia dello sciamanesimo come un processo e uno svolgimento, e non come una caduta o limitazione o corruzione di esperienze “antistoriche”»²³².

²³¹Ivi, p. 151.

²³²Ivi, p. 153

De Martino lamenta inoltre la mancanza, nella pur copiosa documentazione di Eliade, di riferimenti alla parapsicologia che aiuterebbero a dirimere questioni inerenti alla realtà delle esperienze estatiche dello sciamano, quali la trance, la visione di spiriti e le capacità guaritrici, ma, vista la posizione di Eliade così come la esporrà poi nella conferenza di Royaumont, ciò non sorprende affatto.

Questo articolo di de Martino è comunque importante anche per un critica di carattere filosofico, che darà seguito ad un interessante scambio di idee con un altro esponente della scuola romana di studi storico-religiosi, Angelo Brelich. L'etnologo napoletano non riesce a seguire Eliade «nella sua ostentata polemica antistoricista»²³³, «impostata su un radicale fraintendimento di ciò che è lo storicismo nella sua forma più matura»²³⁴.

«Eliade scambia per storia la cronaca, l'ora e il qui empirici, il divenire empirico [...]. E poiché questo falso divenire, privato di ogni rapporto con l'universale, è senza dubbio irrazionale, non accettabile, Mircea Eliade lo rifiuta, credendo con ciò di rifiutare lo storicismo. Sembra che egli non si renda conto che anche (staremmo per dire soprattutto) lo storicismo rifiuta il divenire empirico: solo che non lo rifiuta evadendo dalla storia, ma integrando nella sua vera realtà razionale ciò che appare nella dispersione, nella irrelatività e nel disordine del divenire empirico.»²³⁵

Il rapporto con lo storicismo è uno dei nodi più controversi nell'opera dello storico romeno, impostato come è su una generalizzazione tutta personale che accomuna sul piano filosofico i rappresentanti di diversi filoni, ad esempio quello tedesco di Troeltsch e Mannheim con quello italiano di Croce ed entrambi con quello spagnolo di Ortega y Gasset, mentre sul piano storico-religioso Pettazzoni e de Martino vengono etichettati senza distinzioni come idealisti crociani. Generalizzazioni queste, che costringeranno Eliade a rivedere in seguito i suoi giudizi: «Croce mi ha scritto [...] facendomi notare che l'istoricismo italiano è ben altra cosa che lo storicismo post-hegeliano tedesco o spagnolo»²³⁶; precisazioni e cautele poi ribadite quando, in seguito alle critiche ricevute nella sopracitata recensione, in una lettera a de Martino Eliade tenta di giustificarsi, sottolineando

²³³Ivi, p. 149

²³⁴Ibidem

²³⁵Ivi, p. 150

²³⁶ELIADE M., Lettera a Pettazzoni del 2 luglio 1949, in SPINETO N. (a cura di), *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* cit. p.212

l'accezione che il termine storicismo ha assunto nella cultura francese dominata dall'esistenzialismo di Sartre.

«Historicisme, historismus, storicismo - non sono omologabili. Si può essere “anti-storicista”, in lingua francese, restando completamente storicista nel senso italiano, crociano, del termine [...] da tempo ripeto, in contesti diversi, che per lo storico delle religioni mi sembra più importante comprendere il senso di un fenomeno religioso, piuttosto che ricostruirlo o di descriverne la “storia”».²³⁷

Nonostante queste precisazioni, la posizione di Eliade nei confronti dei rilievi mossi appare piuttosto ambigua nel tentativo di limitare la questione alla sola metodologia storicista nel campo degli studi religiosi, evitando prudentemente di allargarla alle opzioni filosofiche che tale questione metodologica sottenderebbe.

Come anticipato, Brelich si riallaccia alle riflessioni di de Martino per contribuire ad un dialogo «tra lo storicismo italiano e certi indirizzi metodologici stranieri (definiti per lo più “psicologisti”)»²³⁸. Il futuro erede di Pettazzoni, concorda sul fraintendimento di termini e rilancia identificando nella nozione di storicismo utilizzata da Eliade un senso più che altro vicino a certe concezioni dell'esistenzialismo, per poi proporre un'interessante alternativa critica..

«Posto davanti a un concetto della storia che semplicemente esclude un'umanità anteriore alla storia – giacché storia è anche la preistoria più remota -, l'A. (Eliade, ndr) modificherebbe indubbiamente la propria terminologia, e nello stesso tempo si troverebbe indotto a chiedersi, come e quando si formano quelle immagini che egli ritiene universali e perenni»²³⁹.

Chiarito il fraintendimento di termini, Brelich sottolinea, quindi, il punto che renderebbe maggiormente fecondo il dialogo tra Eliade e lo storicismo.

In un passaggio di *Images et symboles*, lo studioso romeno definisce il bisogno esistenziale da cui scaturiscono i simboli religiosi come una situazione-limite.

«I simboli, i miti e i riti, acquisiti per diffusione o spontaneamente scoperti, rivelano sempre una situazione-limite dell'uomo e non unicamente una situazione storica;

²³⁷ELIADE M., Lettera di Eliade a de Martino 4 gennaio 1952, in «Quaderni», 3/4, 1989, pp. 205

²³⁸BRELICH A., *Mircea Eliade Images et symboles*, «SMSR», XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 237-240, ivi. p.237

²³⁹Ivi, pp. 239

situazione-limite è dire quella che l'uomo scopre prendendo coscienza del suo posto nell'Universo. È soprattutto con l'elucidazione di tali situazioni-limite che lo storico delle religioni adempie al suo compito e si riattacca alle ricerche della psicologia del profondo e anche della filosofia.»²⁴⁰

Brelich, a proposito di tale brano, si domanda se quella situazione-limite non sia «il momento storico del “diventar uomini”. [...] il momento della nascita della specie umana (che per noi è anche il momento iniziale della storia) che, come biologicamente, così anche spiritualmente ha fissato i tratti fondamentali dell'uomo?»²⁴¹

L'ipotesi sull'origine primordiale dei simboli religiosi di Eliade, in effetti, resta fuori dell'idealismo crociano proprio perché assegna a delle basi strutturali permanenti della coscienza umana la genesi di configurazioni culturali e religiose ritenute per questo universalmente valide. L'indagine di queste figure archetipiche è il fulcro della comprensione dell'ontologia arcaica nel pensiero dello storico romeno, da essa Eliade fa dipendere la possibilità di risalire agli inizi primordiali dell'umanità, attraverso simboli religiosi remotissimi e spesso analoghi a quelli sedimentati nell'inconscio, come pure da essa dipende il rischio, latente nella metodologia eliadiana, di ricadere in un ontologismo ipostatizzato e in un residuo metafisico.

4. La ricezione dell'opera eliadiana negli anni Settanta e l'ideologia legionaria

Alla fine degli anni Sessanta, in un clima ideologico e culturale profondamente mutato, il successo editoriale delle opere di Eliade viene interpretato dalla critica militante come un sintomo di decadenza sociale e disimpegno politico, caratterizzato dalla ricerca di nuove forme esotiche di misticismo religioso dai connotati spiccatamente reazionari, cui contrapporre una visione laica e progressista della storia delle religioni. Esempio di questo diverso atteggiamento è il commento di uno degli esponenti della scuola italiana, Vittorio Lanternari, che sintetizza così quel periodo:

²⁴⁰ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit., p. 35.

²⁴¹BRELIICH A., *Mircea Eliade Images et symboles*, cit., p. 239.

«L'irruzione tardiva di Eliade nell'ambito della cultura media, da noi come in Usa (dove tuttavia trovava seguito già per la sua presenza a Chicago), corrisponde all'avvento, verificatosi dopo gli anni '60 nella società nostra e negli altri paesi industrializzati e avanzati, di un clima culturale del tutto particolare e – rispetto all'epoca precedente – decisamente contrastante. Era un clima favorevolmente disposto, anzi assetato di opere del tipo eliadiano. [...] Era dunque il clima del disimpegno sociale e politico, successivo agli anni della contestazione. Era il periodo nel quale le giovani generazioni ripiegavano su nuovi irrazionalismi, del resto presentati e vissuti da loro come riscoperta di nuove dimensioni esperienziali e psicologiche. [...] Si spiega in tale clima, l'eccezionale successo di Eliade, esponente di un tipo di religiosità laica, senza Dio, spiegata e riavvalorata su basi “scientifiche”, nuova ma ancorata all'antico, e soprattutto alternativa e polemica rispetto all' “incongruo presente”. È, questo successo, uno degli aspetti e dei prodotti, nei quali trova espressione quello che convenzionalmente chiameremo ancora “neo-irrazionalismo”.»²⁴²

Un secondo momento di recezione critica dei testi di Eliade, non più incentrato su di un piano rigorosamente teorico e metodologico, ma votato ad una critica ideologica delle opzioni filosofiche e politiche dell'autore, si verifica all'inizio degli anni Settanta. Tale passaggio trova già i suoi presupposti nel cambiamento di prospettiva proposto da Angelo Brelich che, nel raccogliere l'eredità pettazzoniana accentuandone il valore di definitivo superamento dell'istanza fenomenologica a vantaggio di un più rigoroso storicismo, prenderà sempre più le distanze dal filone “irrazionalista”, di cui Eliade è considerato uno dei maggiori esponenti, lasciando da parte quello stimolante interrogativo sulle origini del sacro come origine dell'umanità e della storia, che la morfologia eliadiana gli aveva ispirato nel dibattito interno con de Martino.

In *Introduzione alla storia delle religioni*²⁴³ Brelich abbandona qualsiasi ipotesi sull'origine psichica e naturale dei fenomeni religiosi, a favore dell'ipotesi materialistica della religione come prodotto culturale dell'uomo. Il passaggio dalla natura alla cultura presuppone la negazione di qualsiasi specificità trans-storica del fenomeno religioso, a vantaggio delle categorie d'indagine storicistiche quali la destorificazione demartiniana; ne deriva una definizione di religione piuttosto

²⁴² LANTERNARI V., *Ripensando a Mircea Eliade*, «La critica sociologica», 79, ottobre-dicembre 1986, pp. 70-71.

²⁴³ BRELICH A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Ateneo, Roma 1966.

equivoca, che determina uno sconfinamento della disciplina nel più complesso ambito della storia dei fenomeni culturali.

«Noi possiamo chiamare religione quei complessi di istituzioni, credenze, azioni, forme di comportamento e organizzazioni mediante la cui creazione, conservazione e modifiche adeguate a nuove situazioni, singole società umane cercano di tutelare e regolare la propria posizione in un mondo inteso essenzialmente come non-umano, sottraendone, investendo di valori e includendo in rapporti umani quanto ad esse appare d'importanza esistenziale.»²⁴⁴

Il rifiuto di riconoscere oggettività ed autonomia categoriale al fenomeno religioso da parte di Brelich, è emblematico dell'intera tradizione storicista italiana e della sua difficoltà di accogliere nel proprio ambito studiosi che, come Eliade, tale rifiuto non potevano condividere. D'altra parte, la scuola italiana di studi storico-religiosi si era servita proprio del confronto con la fenomenologia del sacro per scardinare le ristrettezze e i vincoli del sistema crociano e ritagliarsi un ambito autonomo di ricerca, salvo poi dotarsi di nuove fondamenta filosofiche e concettuali richiamandosi alla tradizione storicista e negando così validità ai presupposti teoretici della fenomenologia.

La separazione, non solo epistemologica, tra indirizzo storicista e altri indirizzi fenomenologico, psicologista, irrazionalista e, perfino, strutturalista, può dirsi ormai compiuta dal punto di vista di Brelich quando, in un saggio del 1972, dal titolo piuttosto esplicito *Perché storicismo e quale storicismo*, incluso nella sua biografia intellettuale *Storia delle religioni. Perché?*²⁴⁵, analizza le differenti opzioni, non solo filosofiche, ma politiche che sottendono i due schieramenti.

«Da una parte stanno coloro per i quali nulla di essenziale è mai cambiato, può cambiare o deve cambiare; tutto è deciso sin da sempre: da quando Dio ha creato il mondo e l'uomo, oppure da quando, comunque, l'uomo esiste - con il suo corredo psichico, di complessi o archetipi [...] da quando, comunque ciò sia avvenuto, l'uomo si è staccato dal piano puramente biologico, diventando uomo, cioè portatore di cultura, elaborando inconsciamente le strutture fondamentali dell'essere nella cultura. Dall'altra parte stiamo noi, stanno coloro per i quali la partita è aperta, per i quali c'è stata, c'è e ci sarà storia,

²⁴⁴ Ivi op. cit. p. 66

²⁴⁵ BRELICH A., *Perché lo storicismo e quale storicismo*, «Religioni e civiltà», I (1972), pp. 7-28; anche in BRELICH A., *Storia delle religioni Perché?*, Liguori, Napoli 1979, pp. 205-223.

[...]. Si tratta di una cosa seria che interessa *tutti*, specialisti e non specialisti, si tratta di una posizione di fronte all'intera esistenza. Perché la linea divisoria passa soltanto "tra l'altro" anche tra le scuole di storia delle religioni: in realtà, essa divide campi ben più vasti: uno, si potrebbe anche dire, sia pure inconsciamente religioso e teologico e l'altro integralmente laico; uno sostanzialmente conservatore (tanto le cose sono e saranno sempre come sono state) e l'altro impegnato nel presente e aperto al futuro; uno – se vogliamo ricorrere a termini di sapore politico – reazionario e l'altro progressista e, perché no, rivoluzionario.»²⁴⁶

Nel filone irrazionalista e reazionario, nel quale s'inquadrerebbe l'opera di Eliade, Brelich include studiosi della religione e del mito apparentemente distanti tra loro come Frobenius, Van der Leeuw e Kerény, accomunati dalla comune matrice fenomenologica che presupporrebbe una posizione teologica, lo psicologismo junghiano, con la sua teoria degli archetipi e dell'inconscio collettivo, e l'antropologia strutturalista di Lévi-Strauss, dedicando però a quest'ultima un discorso a parte, in quanto giudicata estranea a qualsiasi ricaduta metafisica. Riguardo, poi, la questione del maggior successo di pubblico delle opere di Eliade rispetto a quelle di Pettazzoni e di altri esponenti dell'indirizzo storicista, Brelich si domanda se ciò dipenda solo da «un effetto della loro più appariscente contrapposizione agli schemi culturali dell'umanesimo tradizionale, ai ristretti orizzonti del sapere scolastico, o anche di un cosciente o inconscio "tropismo" della nostra borghesia intellettuale verso la reazione?»²⁴⁷

La questione più interessante tra quelle sollevate dallo storico italiano riguarda l'ossessione per l'origine del sacro imputata, non solo ad Eliade, ma all'intero filone irrazionalista, per cui, per quante concessioni vengano fatte alla variabilità storica, ogni fenomeno religioso s'inscriverebbe, in ultima analisi, in una struttura perenne e originaria. L'opzione storicista comporterebbe, invece, che «*malgrado* ogni "bagaglio" precostituito – di un tipo o dell'altro - ogni singola civiltà della storia umana abbia saputo *farne* qualcosa di diverso.»²⁴⁸

«Tutto ciò che - in qualsiasi modo o forma – viene ammesso come precostituito, universalmente umano, ecc., davanti allo storicista perde di colpo ogni interesse, diventa

²⁴⁶ BRELICH A., *Storia delle religioni Perché?*, cit. p. 209-210.

²⁴⁷ Ivi, p. 210

²⁴⁸ Ibidem

un “dato”, diventa – direi – *natura*, cioè semplice punto di partenza e condizione per la *storia*.»²⁴⁹

L'eccessivo interesse per il dato originario ridurrebbe, quindi, l'intero studio morfologico e fenomenologico della religione ad «un vacuo girotondo nel cortile delle cose date, permanenti, immutabili.»²⁵⁰ La storia delle religioni, come viene intesa e praticata dalla scuola di Pettazzoni invece, occupandosi di formazioni durature che interessano intere epoche e si muovono su larga scala temporale, chiarisce al contempo, secondo Brelich, quanto lo storicismo non sia mera cronaca dell'irripetibile, dell'indubbia individualità dei suoi infiniti momenti singolari, ma connessione di questi momenti in contesti più vasti, implicanti presupposti alle volte remotissimi, ma comunque tramandati dalla tradizione e, dunque, prodotti culturalmente dall'uomo.

«Non vi è, del resto, innovazione senza conservazione – nessuna società può partire da *zero*, cioè da forme pre-culturali, ma sempre da una viva base di retaggi [...] ciò che è – come tutto nella storia – irripetibile e particolare, attinge il proprio significato precisamente nel contesto in cui s'inscrive, dal pre-costituito su cui incide: dal passato – da quell'immenso fiume, risalendo il quale si arriva, in teoria, fino alle ultime scaturigini della cultura umana se non della vita organica stessa – rispetto al quale rappresenta una novità, una creazione che totalmente non si cancellerà più, come d'altra parte neanche si conserverà in forma inalterata, finché la cultura rimarrà portatrice di valori, creazione continua, cioè finché esisterà.»²⁵¹

Il riconoscimento del continuo mutare delle culture e delle società umane che, per quanto lento e impercettibile possa apparire, dipende interamente dalle forze creative messe in atto dall'uomo, ora nell'atto di innovare una tradizione, ora nell'atto di conservarla, implica la questione decisiva dei presupposti culturali e religiosi a partire dai quali tale processo prende le mosse: se essi siano un punto di partenza assoluto, metafisico, che precede qualsiasi forma di umanità, o il retaggio arcaico di un universo di simboli e immagini archetipiche primordiali, sedimentatosi già in epoche remote e antichissime.

²⁴⁹ Ivi op. cit. 211

²⁵⁰ Ibidem

²⁵¹ Ivi op. cit p. 219.

A partire dalle prime critiche ideologiche mosse da Angelo Brelich, si registrano poi i tentativi, più o meno riusciti, di Furio Jesi e Alfonso Di Nola di interpretare le opere scientifiche del pensatore romeno come il risultato diretto del nazionalismo ortodosso e antisemita che divampava in Romania prima dell'avvento del comunismo, questo sulla scorta di un passato politico poco limpido da parte dell'autore.

Già nel 1973, Jesi, analizza la dottrina eliadiana del mito in relazione con la Bachofen-Reinassance degli anni Venti in Germania, nella quale fomentarono i primi germi dell'irrazionalismo e della ideologia reazionaria nazista, concentrandosi sul tema delle sofferenze imposte all'uomo dalla storia, cui le civiltà arcaiche si opponevano rifugiandosi nel paradiso degli archetipi.

«Eliade riconosce implicitamente che la vera realtà dell'uomo è nelle esperienze di dolore e di gioia, non nel pensiero, capace di opporsi al dolore combattendone la radici attraverso l'azione politica. [...] Egli dunque non vede l'uomo come protagonista, nel presente, del futuro proprio e dei suoi discendenti, ma solo come protagonista dell'istante della sua commozione dolorosa o gioiosa, in sé e per sé. [...] Si limita piuttosto a considerare che, mediante tale giustificazione, l'uomo ha potuto sopportare la storia senza soffrire troppo e quindi senza isterilirsi spiritualmente. È evidente però che questo atteggiamento riproduce e sostituisce quello del moralista, proponendo come fine auspicabile non il *bene*, ma la vitalità spirituale (il contrario dell' "isterilirsi"): vitalità che consiste nella facoltà di aprirsi al mito e nella conseguente valorizzazione metafisica dell'esistenza umana.»²⁵²

Il tempo e il luogo del mito coincidono, in Eliade, con l'istante atemporale della creazione, con il prima degli inizi, con la cosmogonia. In questo eterno presente l'uomo arcaico diviene nella dimensione mitico-rituale contemporaneo delle origini, ma per l'uomo moderno tale possibilità è affidata all'affiorare dall'inconscio delle immagini archetipiche nella coscienza, che diviene il luogo di una nuova epifania mitica. Jesi, enfatizzando molto la componente junghiana del dispositivo mitico elidiano, ne mette in luce alcune contraddizioni inerenti al deprezzamento della storia.

«L'incompatibilità fra tempo storico e tempo del mito, fra coscienza e inconscio, assume nelle opere dell'Eliade l'aspetto dell'antinomia fra vita e morte, ché la vita può essere –

²⁵² JESI F., *Mito*, Edizioni Mondadori, Milano 1973, p.67.

per l'Eliade – inaridimento spirituale per troppa sofferenza, e la morte, o almeno lo spazio di morte che il mito fa durare entro la vita, può essere paradossalmente occasione e fondamento di sopravvivenza e di fecondità spirituale.»²⁵³

La tipologia delle giustificazioni metastoriche esposta da Eliade ne *Il mito dell'eterno ritorno* è riconducibile alla contrapposizione tra una concezione del tempo ciclica ed una lineare, per cui alla reversibilità dell'eterno ritorno nelle religioni arcaiche viene a sostituirsi la successione irreversibile di sempre nuove teofanie nella tradizione giudeo-cristiana. Cacciato da quello che Eliade definisce il “paradiso degli archetipi”, «l'uomo non contrappose al tempo storico il tempo mitico e abbandonò l'ora immobile del mito per l'intima dinamica delle teofanie.»²⁵⁴

Il pessimismo di Eliade, malgrado la possibilità di salvezza per l'uomo moderno sia affidata alla valorizzazione della storia come teodicea, consisterebbe nella nostalgia nei confronti di una religiosità cosmica e del paradiso perduto degli archetipi, in cui lo spazio d'intersezione tra la vita e la morte è rappresentato dal mito come eterno ritorno; per cui «il tempo può dunque dirsi, per lui, ora di morte, in quanto rappresenta l'eternità con cui è commisto l'essere umano.»²⁵⁵

Secondo Jesi l'uomo delle religioni arcaiche nell'istante in cui rappresentava l'alterità radicale del sacro, attraverso il mito e la contemplazione delle forme perfette degli archetipi, in essa riconosceva se stesso, mentre l'uomo moderno, che vive al di fuori delle grandi religioni mitologiche, è costretto ad assumere Dio come totalmente altro da sé, oscuro e inaccessibile, scontando così la propria incapacità di accedere all'orizzonte metafisico senza la mediazione del mito.

«Questo decorso, che condusse l'uomo dall' “in me si pensa” (C. G. Jung) all' “io penso”, è un'eredità darwiniana verso la quale si nutre un amore-odio, manifesto nel desiderio di sfuggire al tempo storico, contrapponendo al decorso storico della conoscenza storica il rimando al dio oscuro, quale inevitabile conseguenza di quello stesso decorso. E tuttavia l'Eliade non si accinge neppure a risolvere tale antinomia, poiché la ritiene intrinseca alla volontà umana di commuoversi e intendere, dunque a ciò che esula dal suo giudizio etico.»²⁵⁶

²⁵³ Ivi, p. 68.

²⁵⁴ Ibidem

²⁵⁵ Ibidem

²⁵⁶ Ivi, p. 69

Nelle pagine successive Jesi tenta, come anticipato, di ricondurre il pensiero di Eliade alla corrente di studi che in Germania si rifaceva a Bachofen e alla sua interpretazione del mito, identificando lo storico romeno come «un esponente di quella che si autodefinisce la cultura della “destra tradizionale” »²⁵⁷ e illustrandone le affinità con «quella parte della “scienza del mito” (o dell’approccio al mito) che nel primo cinquantennio del ‘900 si è collegata più o meno direttamente all’ideologia e alla prassi della reazione politica, [...] dunque all’ultima fase, post-bachofeniana, dell’approccio alla mitologia in termini di “bere alla sorgente” anziché “spiegare”.»²⁵⁸

In particolare, Jesi sostiene che la destra della Bachofen-Renaissance, rappresentata sia pure con differenze non trascurabili di dottrina e di dignità intellettuale dai vari Klages, Dacqué e Bäumler, valorizzava «il pensiero del Bachofen circa il mito, riconoscendo in esso l’annuncio di una “redenzione” (“Erlösung”), di là dalla quale affiorerà poi la nozione del mito “soccorritore” nelle opere dell’Eliade.»²⁵⁹ Il mito che soccorre il reale fornendogli un precedente paradigmatico e esemplare che è oggettivamente vero, o ritenuto tale dal credente, rappresenterebbe per lo storico romeno, al di là della storicità dei racconti mitologici e delle tradizioni culturali, «una *sostanza*, un’*entità*, riflessa o altrimenti manifestata nella mitologia.»²⁶⁰

«È questa la sostanza cui, per l’Eliade, spettano gli attributi di oggettività e veridicità: è questa, insomma, la sostanza metafisica che “salva” il reale fornendogli dei “modi”, o meglio dei precedenti di “modi”, metafisici e oggettivamente veri.»²⁶¹

Jesi, inoltre, attribuisce ad Eliade un uso strumentale della mitologia come interpretazione mistica della storia, sottolineando come «tale passo fu veramente compiuto al livello politico – dunque di concreta strumentalizzazione politica del mito – dall’Eliade stesso.»²⁶²

La questione del passato politico di Eliade era già esplosa a livello internazionale, in seguito alla pubblicazione di un dossier in lingua romena a lui

²⁵⁷ Ibidem

²⁵⁸ Ivi, pp. 69-70.

²⁵⁹ Ivi, p.71.

²⁶⁰ Ivi, p. 72.

²⁶¹ Ivi, p. 72.

²⁶² Ibidem

dedicato nel 1972 sulla rivista israeliana «Toladot»²⁶³, redatto sulla scorta di alcuni frammenti del diario personale di Mihail Sebastian²⁶⁴, scrittore ebreo amico di lungo corso dello storico delle religioni.

Nel 1977 il contenuto del dossier viene reso pubblico in Italia da Di Nola²⁶⁵ e utilizzato dallo stesso Jesi in un capitolo di *Cultura di destra*²⁶⁶, incentrato sulla relazione implicita tra alcune opere dello storico romeno e l'ideologia antisemita della Guardia di Ferro di Codreanu, movimento ultranazionalista conosciuto anche come Legione dell'Arcangelo Michele, protagonista della scena politica romena negli anni Trenta.

Il dossier, anonimo, è inserito in un numero della rivista israeliana dedicato interamente alla storia degli Ebrei in Romania, nel quale sono presenti anche una serie di articoli su personalità della cultura ebraica romena. Il testo si apre con un'accusa rivolta a Gershom Scholem, uno dei massimi studiosi di mistica ebraica e frequentatore di Eliade fin dai tempi degli incontri del circolo junghiano di Ascona, colpevole di aver contribuito ad una raccolta di saggi dedicata allo storico romeno²⁶⁷; quindi, prosegue col riportare il giudizio negativo sulla figura di Eliade espresso dal presidente dell'Accademia delle scienze sociali e politiche di Romania, Miron Constantinescu, tra i portavoce in quegli anni della propaganda ideologica ed educativa imposta dal regime di Ceaușescu, ovviamente critico nei confronti degli esuli romeni che professavano apertamente il loro anticomunismo.

Roberto Scagno, cui si deve la traduzione e pubblicazione integrali, anche se piuttosto tardive, del dossier in Italia, commenta così il documento:

«un lettore occidentale, poco attrezzato a cogliere i meccanismi delle tecniche totalitarie di “disinformazione”, in tutta buona fede può ritenere che il giudizio di Constantinescu (Eliade, uno degli “alfieri ideologici” del Movimento legionario) sia il frutto di una

²⁶³ *Dosarul Mircea Eliade*, «Toladot. Buletinul Institutului Dr. J. Niemirower», n. 1 gennaio-marzo 1972, pp. 21-27 [trad. it. SCAGNO R., *Alcuni punti fermi sull'impegno politico di Mircea Eliade nella Romania interbellica: un commento critico al dossier «Toladot» del 1972*, in RIES J.-SPINETO N. (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, cit., pp. 259-289.

²⁶⁴ Sul difficile rapporto tra Eliade e Sebastian vedi COSTANTINI E., *Mihail Sebastian: un amico ebreo di Mircea Eliade*, «Intersezioni. Rivista di storia delle idee», XXIV, 3, dicembre 2004.

²⁶⁵ DI NOLA A. M., *Mircea Eliade e l'antisemitismo*, «Rassegna mensile di Israel», gennaio-febbraio 1977, pp. 12-15; sulla base di un riassunto manoscritto del dossier utilizzato per una tesi di laurea dal titolo *Ideologia e falsa coscienza in Mircea Eliade*, discussa da uno studente di Di Nola, Gennaro Evangelista, presso l'Università di Siena.

²⁶⁶ JESI F., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979; pp. 38-50.

²⁶⁷ KITAGAWA J.K., LONG C.H. (a cura di), *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, Chicago 1969.

precisa e documentata analisi delle fonti primarie e secondarie relative all'impegno legionario del "capo spirituale" della "giovane generazione"»²⁶⁸

In realtà, pur limitato ad una serie di articoli scritti tra il 1936 e il 1938, la simpatia nei confronti del Movimento legionario da parte dello storico romeno appare inconfutabile; piuttosto, andrebbero sottolineate le circostanze particolari in cui questo avvicinamento si è verificato, quali il radicalizzarsi delle posizioni estremiste e nazionaliste in Romania, la svolta autoritaria e il regime repressivo imposti da re Carol e, in particolare, il coinvolgimento diretto nel Movimento di Nae Ionescu, maestro spirituale della giovane generazione romena, che esercitò una grande influenza sulle scelte di Eliade. Basti ricordare che una volta rientrato in patria dal suo soggiorno in India nel 1933, Eliade divenne subito assistente di Ionescu, condividendone poi anche la sorte, dall'allontanamento dall'Università all'internamento in un campo di prigionia nel 1938 come fiancheggiatore della Legione. Negli anni di maggiore coinvolgimento politico, gli articoli filo-legionari sono solo una minima parte dell'enorme e poliedrica attività pubblicistica di Eliade (25 su circa 274)²⁶⁹ e, sia negli anni precedenti che in quelli successivi, non troviamo altri riferimenti diretti alla Guardia di Ferro, così pure nei suoi diari e memorie, dove lo storico romeno tende a ridimensionare la portata del suo passato legionario.

Nel periodo interbellico Eliade era interessato, più che alle questioni della politica, principalmente alla creazione sul piano culturale e spirituale di una "Grande" Romania; a tal proposito, aveva inaugurato nel 1927 sulle colonne del quotidiano «Cuvântul» una rubrica, *Itinerariu spiritual*, che rappresentò per i giovani intellettuali il manifesto apolitico della nuova generazione.

Per quanto legato alla figura carismatica di Nae Ionescu²⁷⁰, esponente di spicco della corrente ortodossista e nazionalista romena, il giovane Eliade mostrava comunque una sua autonomia di giudizio e una maggiore apertura nei confronti di universi spirituali distanti dal cristianesimo ortodosso, che lo condurrà sempre più ad interessarsi, scevro da pregiudizi, di tutte le religioni indistintamente.

²⁶⁸ SCAGNO R., *Alcuni punti fermi sull'impegno politico di Mircea Eliade nella Romania interbellica: un commento critico al dossier «Toladot» del 1972*, in J. RIES-N. SPINETO (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, op. cit., pp. 267-268.

²⁶⁹ Cfr., ELIADE M., *Textele "legionare" și despre "românism"*, a cura di M. Handoca, Cluj-Napoca 2001.

²⁷⁰ Per una descrizione di Ionescu e del suo metodo "socratico" di insegnamento, vedi ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio. Memorie I (1907-1937)*, cit., pp. 111-112.

Nel giovane Eliade non vi erano, dunque, i presupposti teorici, quali li ritrovano invece nel nazionalismo di Ionescu e Codreanu, di un'identità romena plasmata sui valori cristiano-ortodossi; piuttosto, in lui vi era la consapevolezza di una "missione", affidata alla sua generazione, di creare sul piano culturale una nuova identità romena. Da qui, forse, la fascinazione per il lato mistico e spirituale del legionarismo, che prefigurava una palingenesi della nazione attraverso la creazione di un "uomo nuovo", finalizzata, però, al sovvertimento dell'ordine democratico e alla nascita di un stato corporativo legato al fondo autoctono e ai valori della religione ortodossa.

Nae Ionescu nel 1934 scrisse una prefazione al romanzo *De două mii de ani* (Da duemila anni) di Mihail Sebastian, che fu considerato da più parti come un manifesto antisemita. Sebastian, come molti giovani intellettuali ex allievi di Ionescu, era molto legato al Professore, pur non condividendone le idee politiche lo ammirava come filosofo e pensatore; inoltre, era stato proprio Ionescu ad introdurlo nella redazione di «Cuvântul» dove aveva esordito come scrittore, legandosi poi intimamente ad Eliade ed altri esponenti della "giovane generazione". Lo stesso Eliade ci fornisce una ricostruzione molto particolareggiata del controverso episodio della prefazione.

«Ricordo che un pomeriggio, venne a trovarmi Sebastian, pallido, con il volto stravolto: "Nae Ionescu mi ha dato il testo della sua prefazione", mi disse. "È una tragedia, è una condanna a morte", aggiunse porgendomi il manoscritto del Professore. Lo lessi con emozione, ma anche con il cuore stretto. "Gli ebrei soffrono perché devono soffrire", scriveva Nae Ionescu, e ne spiegava il motivo: gli ebrei avevano rifiutato di riconoscere in Gesù Cristo il Messia. Questa sofferenza nella Storia rifletteva in un certo senso il destino del popolo ebreo il quale, proprio perché aveva rifiutato il cristianesimo, non poteva essere redento. [...] Evidentemente, sia io che Sebastian comprendevamo l'origine e lo scopo di questa rigidità. Il Professore sapeva che sarebbe stato letto da un certo pubblico di estrema destra e voleva mostrare in che senso lui vedeva il problema ebraico: lo vedeva, in primo luogo, in termini religiosi, e ciò gli permetteva di non dare giudizi né sul piano politico, né su quello sociale. Mihail Sebastian non metteva in discussione il diritto del Professore di pensarla così. Ciò che lo addolorava era il fatto che Nae Ionescu avesse scelto proprio quella occasione - la prefazione al suo primo romanzo - per esporre le conclusioni alle quali era giunto. [...] Mi incontravo, naturalmente con Nae Ionescu e discutevo con lui le tesi di fondo della sua prefazione. Gli dichiarai apertamente che l'argomento secondo il quale "gli ebrei soffrono perché devono soffrire" (argomento di tipo hegeliano) non mi convinceva in quanto partiva da un fatto storico - le sofferenze degli ebrei - e ne ricercava l'origine e il significato in un mistero, quello dell'Incarnazione.

Gli dissi anche che non capivo come si potesse affermare che gli ebrei, o qualsiasi altro popolo non cristiano, non saranno redenti, perché ciò significherebbe sostituirsi a Dio. Nessuno può pretendere di sapere che cosa accadrà nell'assoluto, al di là della Storia. Aggiunsi anche che avrei voluto discutere tutte queste cose in un articolo su *Vremea*, e Nae Ionescu mi incoraggiò a scriverlo.»²⁷¹

Nell'articolo in questione, Eliade si rifiuta di entrare nella polemica tra posizioni contrapposte, perché strumentale ad una radicalizzazione degli schieramenti politici sulla questione ebraica.

«Mi chiedo cosa ci sia di irritante in questo libro. Senza dubbio non il fatto che si occupi di Ebrei: sono già apparsi libri sugli Ebrei scritti da Ebrei e sono stati giudicati senza nervosismi, ma al contrario lodati. Allora forse il fatto che gli Ebrei soffrono a causa del destino o di cause contingenti? Neanche questo.»²⁷²

Eliade riteneva, infatti, che le accuse mosse all'autore del libro da parte della comunità ebraica fossero motivate dalla scelta di includere la prefazione del nazionalista e filo-legionario Ionescu; ma più che antisemita, la prefazione veniva da lui definita "scomoda", in quanto preconizzava agli ebrei un destino di sofferenza e, muovendosi su di un piano di filosofia della storia, aveva a che fare con l'imponderabile, ovvero con le conseguenze che la naturale evoluzione della storia avrà su una comunità in particolare, quella ebraica. L'allievo non esita, comunque, a dissentire dal Professore sul piano delle argomentazioni, ritenendo che «il punto di vista della filosofia cristiana che conserva Nae Ionescu nella seconda parte della prefazione non possa essere sostenuto»²⁷³, perché «un cristiano, un teologo cristiano non può cadere nel peccato della disperazione, non può affermare l'universalità del destino di sofferenza di Israele»²⁷⁴; del resto, Eliade già in un precedente intervento aveva negato l'esclusione a priori di una possibile conversione del popolo ebraico ed auspicato una sua integrazione nella comunità nazionale ortodossa²⁷⁵.

²⁷¹ ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio. Memorie I (1907-1937)*, cit., pp. 295-296.

²⁷² ELIADE M., *Creștinătatea față de Judaism*, «*Vremea*», anno VII, n. 349, 5 agosto 1934 tra. It. in COSTANTINI E., *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran. Antiliberalismo nazionalista alla periferia d'Europa*, cit., p. 146, n. 60.

²⁷³ In *ivi* p. 147.

²⁷⁴ *Ibidem*

²⁷⁵ Cfr. ELIADE M., *Judaism și antisemitism*, «*Vremea*», VII, 347, 22 luglio 1934.

Ne nacque una polemica a distanza con un altro allievo di Ionescu, Ghiță Racoveanu, profondamente legato alla Guardia di Ferro ed alla sua ideologia antisemita.

«Ghiță si era arrabbiato con Sebastian dopo aver letto il suo romanzo. Adesso sembrava che fosse arrabbiato anche con me: non gli era piaciuto il mio gesto (la critica al Professore) e attaccò assai aspramente i presupposti teologici della mia tesi.»²⁷⁶

Contrariamente a Nae Ionescu e ai suoi discepoli ortodossisti, Eliade considerava la questione ebraica come una diretta conseguenza dei pregiudizi e delle contraddizioni interne alla società romena, per cui qualunque cosa gli ebrei facessero si trovavano a dover dar conto della loro appartenenza etnica; a tal proposito, parla di complesso di inferiorità degli esponenti di questo popolo, storicamente dovuto al contesto intollerante in cui sono sempre vissuti.

«Bisogna guardare le cose come stanno: i complessi d'inferiorità giudaici sono provocati soprattutto dalla storia del mondo cristiano.»²⁷⁷

Nel biennio 1934-35 la posizione di Eliade nei confronti dell'antisemitismo è di aperta condanna e l'intolleranza religiosa dei regimi fascisti e comunisti viene messa sullo stesso piano.

«Fanatici e barbari sono sia i comunisti che incendiano chiese – come anche i fascisti persecutori degli Ebrei. Sia gli uni che gli altri calpestano l'umanità, la fede intima che ognuno è libero di avere [...]. Guardate la destra: uomini decapitati in Germania, pensatori imprigionati in Italia, preti cristiani torturati in Germania, Ebrei espulsi. Guardate la sinistra: preti cristiani al patibolo in Russia, libertà di pensiero punita con la morte, fanatismo dei comunisti di Parigi, quei bravi comunisti francesi che militano per un alto ideale umanitario e intanto inaugurano l'evo incendiando cattedrali»²⁷⁸

²⁷⁶ ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio. Memorie I (1907-1937)*, op. cit., p. 297.

²⁷⁷ ELIADE M., *Românismul și complexe de «inferioritate»*, trad. It. in COSTANTINI E., *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran. Antiliberalismo nazionalista alla periferia d'Europa*, cit., p. 148 [ed. or. in «Vremea», VII, 386, 5 maggio 1935].

²⁷⁸ PLĂEȘU I. (pseudonimo utilizzato da Eliade, dopo la chiusura di «Cuvântul»), *Contra dreptei și contra stângii*, trad. It. in COSTANTINI E., *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran. Antiliberalismo nazionalista alla periferia d'Europa*, cit., pp. 148-149 [ed. or. in «Credința», II, 59, 14 febbraio 1934].

Nello stesso articolo, si scaglia contro «l'ideologia fascisto-hitleriana, basata sulla lotta di razza e di religione, su uno sciovinismo senza umanità e su un patriottismo ridicolo»²⁷⁹. Tre anni dopo, invece, Eliade riprenderà le immagini dell'incendio delle cattedrali da parte dei bolscevichi e dei nazisti persecutori degli ebrei, ma questa volta senza metterle più sullo stesso piano, anzi, l'intolleranza religiosa dei comunisti in Russia viene considerata più grave di quella nazista in Germania, dove gli hitleriani si sarebbero limitati a promulgare solo delle leggi contro gli ebrei, lasciando in piedi le sinagoghe ammirate durante il suo breve soggiorno a Berlino²⁸⁰.

L'articolo in cui Eliade esprime più compiutamente le sue idee politiche del periodo è, probabilmente, *Piloții orbi*²⁸¹. I “piloti ciechi” del titolo sono i politici romeni, privi di senso dello Stato e incapaci di gestire l'integrazione delle minoranze etniche, in modo particolare degli ebrei.

«Non sono irritato quando sento gli ebrei urlare “antisemitismo”, “fascismo”, “hitlerismo”. Questa gente, uomini ricchi d'ingegno e lungimiranti, difendono il loro primato economico e politico ottenuto a prezzo di grandi sforzi, tanta intelligenza e molti miliardi. Sarebbe assurdo vederli rassegnarsi ad essere una minoranza, con alcuni diritti e molti obblighi, dopo aver assaporato il miele del potere e i posti di comando. Lottano al massimo delle loro forze, per mantenere per il momento la loro posizione. Quanto a me, capisco la loro lotta e ammiro la loro vitalità, la loro tenacia, il loro genio. La mia tristezza e il mio terrore trovano la loro origine altrove: nei piloti ciechi.»²⁸²

Nel dossier di «Toladot» viene citata come unica fonte relativa all'attività pubblicitaria filo-legionaria dello storico delle religioni un'intervista rilasciata da Eliade ad un giornale di destra, «Buna Vestire»²⁸³, nell'ambito di un'inchiesta tra le personalità del mondo della cultura che appoggiavano il movimento di Codreanu, nella quale esprimerebbe in termini entusiastici il suo fanatismo.

²⁷⁹ Ibidem

²⁸⁰ ELIADE M., *Meditație asupra arderii catedralor*, in «Vremea», anno X, n. 474, 7 febbraio 1937.

²⁸¹ ELIADE M., *Piloții orbi*, trad. in RIES J., SPINETO N. (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, cit., pp.209-210 [ed. or. in «Vremea», X, 505, 19 settembre 1937].

²⁸² Ivi op. cit.

²⁸³ Cfr. *Anchetele «Bunei Vestiri»*. «De ce cred în mișcările legionare». Răspunsul domnului Mircea Eliade (Le inchieste di «Buna Vestire». «Perché credo nella vittoria del movimento legionario». La risposta di Mircea Eliade), in RIES J., SPINETO N. (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, cit. p.273 [ed. or. in «Buna Vestire», I, 244, 17 dicembre 1937].

«Può la nazione romena morire distrutta dalla miseria e dalla sifilide, invasa da ebrei e lacerata da stranieri? [...] La rivoluzione legionaria ha come scopo supremo: la redenzione della nazione, come ha detto il Capitano. [...] Credo nella libertà, nella personalità e nell'amore. Per questo credo nella vittoria del movimento legionario.»²⁸⁴

Il tono e la levatura delle argomentazioni, intrisi di una retorica nazionalista e xenofoba, sono molto diversi rispetto agli interventi precedenti, tanto da alimentare dubbi sulla reale paternità di queste dichiarazioni; tuttavia, la circostanza stessa che il suo nome figuri in un'inchiesta del genere, non lascia dubbi circa l'avvicinamento di Eliade agli ambienti legionari all'altezza del 1937.

Le accuse di antisemitismo mosse contro lo storico romeno nel dossier e fatte proprie da Di Nola, si basano in gran parte sulla testimonianza diretta di Mihail Sebastian, che non poteva non guardare con sofferenza alla deriva politica del suo stimato maestro e del suo più caro amico.

In data 20 marzo 1935 Sebastian assiste ad una lezione di Ionescu che definisce «soffocante. Guardismo bello e buono, senza sfumature, senza complicazione, senza scuse»²⁸⁵; mentre, in riferimento al cambiamento nella condotta di Eliade, asserisce: «mi accorgo di sempre più decisi scivolamenti verso destra da parte sua»²⁸⁶ e, ancora, nel 1938, quando ormai la frattura tra i due pare insanabile, giudica l'amico «né poco serio né pazzo, solo ingenuo. Ma esiste un'ingenuità così catastrofica!»²⁸⁷

Circa le idee antisemite di Eliade, invece, sono citate unicamente notizie indirette, riportate da Sebastian per interposta persona, e devono per tanto essere interpretate come tali: ad esempio, in data 25 marzo, troviamo annotato che «Mircea è stato mercoledì sera ai balletti Joos, che l'hanno indignato – come diceva a Comarnescu – per il loro “spirito giudaico”»²⁸⁸.

Sulla base della sola documentazione fornita nel dossier, Di Nola non esita ad assegnare ad Eliade la patente di nazista e antisemita, identificando l'intera sua produzione scientifica come un mascheramento dell'ideologia guardista.

«La proposta storico-religiosa di Eliade, ove si considerino a parte e con tutto il debito rispetto alcune esemplari e puntuali ricerche sullo yoga e sullo sciamanesimo, è una

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ SEBASTIAN M., *Journal (1935-1944)*, Humanitas, Bucaresti 1996, p. 23.

²⁸⁶ Ivi, p. 40.

²⁸⁷ Ivi, p. 115.

²⁸⁸ Ivi, p.120.

mistica che trasforma la storia delle religioni in un mistificato veicolo di salvezza, il quale consisterebbe di accedere ad una visione dell' "uomo totale" ed integrale nella negazione dei significati della storia presente e del mondo. La storia presente è avvertita come fallimento e caduta, proprio perché in essa sono venuti meno quei valori arcaici e archetipali che, pur senza essere terminologicamente segnati, richiamano alla mente anche del lettore più sprovveduto il linguaggio delle integrità perdute che circola nel discorso degli ideologi nazisti e dei loro servi come Evola.»²⁸⁹

Riguardo alle scelte politiche di Eliade relative agli anni Trenta, esse erano già note in Italia sin dai tempi delle prime pubblicazioni delle sue opere; in particolare, de Martino e Pavese²⁹⁰, pur informati del suo passato, avevano giudicato i suoi lavori scientificamente indipendenti dall'ideologia reazionaria guardista. Senza voler generalizzare o forzare troppo il discorso, l'interpretazione dell'ontologia arcaica in senso platonico, l'idea della contrapposizione tra una concezione ciclica del tempo, propria delle religioni cosmiche, ed una lineare peculiare della tradizione giudeo-cristiana, unitamente a quella del mito come modello paradigmatico per il comportamento umano non sono peculiari dell'ideologia reazionaria, ma sono piuttosto ricorrenti nello studio delle religioni e rappresentano altrettante chiavi ermeneutiche coerenti nel quadro di una morfologia del sacro attenta, come quella eliadiana, a decifrare le costanti trans-storiche dei fenomeni religiosi.

Nel 1989, in un saggio intitolato *Mircea Eliade tra scienze delle religioni e ideologia "guardista"*, Di Nola ritorna nuovamente sul "caso" Eliade, sentenziando in maniera definitiva che «l'aspra e pesante polemica intorno al fascismo, al filonazismo, all'antisemitismo dello storico delle religioni e romanziere Mircea Eliade e al suo diretto e responsabile coinvolgimento nelle posizioni reazionarie della Guardia di Ferro rumena, è indubbiamente conclusa.»²⁹¹ A suffragio della sua tesi, viene riportato un episodio del 1938, presente nell'autobiografia di Julius Evola, nel quale si evincerebbe che Eliade era un membro effettivo della Guardia di Ferro.

²⁸⁹ DI NOLA A. M., *Mircea Eliade e l'antisemitismo*, «Rassegna mensile di Israel», gennaio-febbraio 1977, p.15.

²⁹⁰ Cfr. DE MARTINO E., PAVESE C., *La collana viola*, cit., p.156, Lettera di Pavese a de Martino del 8 settembre 1949, in cui parla di «pettegolezza romano» in riferimento alle polemiche sul passato politico di Eliade.

²⁹¹ DI NOLA A. M., *Mircea Eliade tra scienze delle religioni e ideologia "guardista"*, «Marxismo oggi», III, 516, settembre-novembre 1989, p. 66.

«A Bucarest conobbi anche Mircea Eliade, che dopo la guerra doveva acquistare una notorietà per molte opere di storia delle religioni, e col quale sono rimasto tuttora in contatto. A quel tempo egli faceva parte dell'ambiente di Codreanu.»²⁹²

Evola ed Eliade avevano avuto prima di quell'incontro solo rapporti epistolari, con relativi scambi di pubblicazioni e informazioni scientifiche²⁹³, interrotti durante la guerra e ripresi solo dopo il 1950 e su iniziativa di Evola²⁹⁴; si erano poi rivisti in un'unica occasione nel 1952 a Roma²⁹⁵. Il passo citato, infatti, suscitò a suo tempo il disappunto da parte di Eliade, che prese le distanze da Evola.

«Ho avuto l'impressione, sbagliata per altro, che egli volesse insinuare che certi scrittori, che come lui erano stati attratti dall'estrema destra, potevano oggi permettersi di pubblicare libri e di parlare e discutere, mentre lui Evola veniva sabotato, ingiustamente sabotato dai media. Questa allusione agrodolce mi ha profondamente irritato e ho posto fine alla nostra corrispondenza.»²⁹⁶

Eliade ha tentato solo in una circostanza, nel secondo volume delle *Memorie*²⁹⁷, di fare i conti con il proprio passato politico, senza peraltro una reale presa di coscienza sulle sue responsabilità dirette, dipingendosi più che altro come vittima degli eventi e ricostruendo gli episodi più controversi, dall'arresto di Ionescu alla propria prigionia, dall'omicidio di Codreanu alla morte del Professore, quindi la frettolosa partenza, per Londra prima e Lisbona poi, come addetto culturale e, infine, il suo esilio parigino con l'avvento del comunismo in Romania, quasi come se li avesse vissuti in sogno.

Il suo coinvolgimento diretto nella Legione viene imputato al grande ascendente esercitato da Nae Ionescu nei suoi confronti: «direttamente o indirettamente, tutti noi,

²⁹² EVOLA J., *Il cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano 1972, p.139.

²⁹³ In una lettera del 1930 inviata da Evola ad Eliade a Calcutta si intuisce che i due già si conoscevano e che Eliade aveva richiesto, tra le altre cose, la collezione completa di *Ur* del 1928 e *Teoria dell'individuo assoluto*; cfr. DE TURRIS G., *L'iniziato e il professore. I rapporti "sommersi" tra Julius Evola e Mircea Eliade*, in AA. VV., *Delle rovine ed oltre: saggi su Julius Evola*, Pellicani Editore, Roma 1995, p. 226.

²⁹⁴ Quattro lettere del 1951-1952, da Evola a Eliade, sono pubblicate in MINCU M. e SCAGNO R. (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 252-257; nelle quali Evola rimprovera Eliade di non citare abbastanza Guénon, maestro del tradizionalismo, e di essere troppo legato agli ambienti accademici; si ha notizia di altre 11 lettere di Evola tuttora inedite, mentre le missive di Eliade sono andate perdute.

²⁹⁵ Cfr. ELIADE M., *Le messi del solstizio Memorie II (1937-1960)*, cit., pp. 123-124.

²⁹⁶ ELIADE M., *Journal volumul II (1970-1985)*, Humanitas, Bucarești 1993, p.166, anche in ; SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade- Károly Kerényi*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 34; il brano è stato espunto dall'autore nella traduzione francese, mentre è presente in quella integrale pubblicata postuma in Romania.

²⁹⁷ Cfr. ELIADE M., *Le messi del solstizio Memorie II (1937-1960)*, cit., pp. 9-75,

suoi discepoli e suoi collaboratori, eravamo solidali con le concezioni e con le opzioni politiche del Professore»²⁹⁸; mentre il rifiuto di dissociarsi dal movimento, viene giustificato in termini piuttosto ambigui.

«È facile comprendere perché, per me che non credevo nel destino politico della nostra generazione (e neppure nella stella di Codreanu), una dichiarazione di dissociazione dal Movimento legionario sembrasse non solo inaccettabile, ma decisamente assurda.»²⁹⁹

Il giudizio complessivo sulla rivoluzione spirituale auspicata da Codreanu, invece, appare immutato rispetto agli anni giovanili.

«Il Movimento legionario aveva una struttura e una vocazione di setta mistica e non di movimento politico [...] lo scopo supremo del Movimento legionario non era neppure la redenzione individuale attraverso un eventuale martirio ma “la resurrezione della nazione” conquistata grazie ad un “accumulo di torture e sacrifici”»³⁰⁰

Alludendo con ciò alla repressione del movimento e all’uccisione del Capitano nel 1938; mentre, per quanto concerne gli omicidi e i crimini compiuti dalla Guardia di Ferro una volta salita al potere, la condanna da parte di Eliade è piuttosto netta.

«Tanto più grave è la responsabilità di quei capi legionari che hanno annullato “l’accumulo di torture e sacrifici sanguinosi” attraverso gli odiosi assassini del 30 novembre 1940, quando, tra i molti altri, furono uccisi N. Iorga e V. Madgearu.»³⁰¹

Una testimonianza ulteriore sui rapporti tra Eliade e la Legione, sicuramente più probante di un’ autobiografia scritta all’inizio degli anni Ottanta dall’autore ormai ultrasettantenne, che non poteva non essere distante per idee e spirito dal protagonista degli eventi narrati, è il *Diario portoghese*³⁰², redatto tra il 1941 e il 1945, unico tra i diari dello scrittore romeno ad essere stato pubblicato integralmente e senza rimaneggiamenti ulteriori da parte dell’autore.

²⁹⁸ Ivi, p. 14.

²⁹⁹ Ivi, p. 29.

³⁰⁰ Ivi, p.32.

³⁰¹ Ibidem

³⁰² ELIADE M., *Diario portoghese*, Jaca Book, Milano 2009 [ed. or. ELIADE M., *Jurnalul portughez și alte scrieri*, voll. I-II, Libraiile Humanitas, București 2006].

Il curatore Sorin Alexandrescu nella prefazione all'edizione romena lo interpreta come l'apocalisse personale di Eliade, che infatti nelle sue annotazioni del periodo vagheggiava proprio la creazione di un romanzo dai toni apocalittici, ma soprattutto in considerazione del periodo di profonda crisi attraversato dall'autore stesso, distante dalla patria e costretto ad assistere impotente alla morte per cancro della moglie Nina, cui si sovrappone la crisi mondiale e gli alterni scenari del conflitto. Eliade, temendo una futura sovietizzazione della Romania che avrebbe definitivamente cancellato le peculiarità della cultura nazionale e soppresso la libertà di espressione degli intellettuali del suo paese, parteggia apertamente per la Germania nazista senza mai rinnegare il proprio passato legionario.

L'episodio più significativo per comprendere appieno il legionarismo di Eliade è la descrizione di un incontro, con alcuni ex membri del gruppo *Criterion*, avvenuto in occasione di un breve ritorno a Bucarest nel luglio del 1942. Durante l'incontro il filosofo Costantin Noica, ancora vicino all'ideologia guardista di Codreanu, rimprovera ad Eliade e al liberale Mircea Vulcanescu di servire lo Stato, attualmente sotto la dittatura militare del Maresciallo Antonescu, da tecnici e senza interrogarsi sulla forma di governo da esso adottata. Eliade interviene nella discussione confessando che «benché legionario, ho sospeso ogni giudizio sulla politica interna fintanto che dura la guerra con la Russia.»³⁰³ Eliade “benché legionario” svolge ugualmente il suo incarico diplomatico, dunque, riconosce esplicitamente la sua passata militanza nella Guardia di Ferro e implicitamente la totale estraneità della prima fase del Movimento legionario dall'attuale dittatura militare, la quale non rispecchierebbe affatto l'idea di rivoluzione spirituale in cui molti avevano sperato.

Sicuramente Eliade ha confidato nel Movimento legionario per un rinnovamento della Romania e, come molti intellettuali della sua generazione, ha seguito la deriva politica del carismatico Nae Ionescu, senza peraltro condividerne la radicalità delle idee antisemite; ciò che lo attraeva maggiormente nell'ideologia legionaria era la sua vocazione mistica, spirituale, in opposizione alla mediocrità dei politicanti corrotti, salvo poi rinnegare i risvolti sanguinari della seconda ondata guardista, di cui si servì il Maresciallo Antonescu per far abdicare re Carol e imporre la propria dittatura personale.

L'accusa, forse troppo sbrigativa, di antisemitismo rivolta da Di Nola allo storico romeno, è condivisa e fatta propria da Jesi che, prendendo le mosse da un

³⁰³ ELIADE M., *Diario portoghese*, cit. p. 43.

brano del *Giornale* di Eliade riguardante il “messaggio segreto” contenuto nel *Trattato di storia delle religioni*, considera l’intera opera come il frutto, neanche troppo nascosto, di un antisemitismo viscerale dell’autore. Lo storico romeno nei suoi appunti e riflessioni si domanda se si sia compresa sino in fondo «la “teologia” implicata nella storia delle religioni così come viene da me decifrata e interpretata.»³⁰⁴

«Nondimeno il senso ne risulta abbastanza chiaro: i miti e le “religioni”, in tutta la loro varietà, sono il risultato del vuoto lasciato nel mondo per essersi Dio ritirato, trasformato in *deus otiosus* e scomparso dall’attualità religiosa. Dio – più esattamente l’Essere supremo – non ha più alcun ruolo nell’esperienza “religiosa” dell’umanità primitiva. È stato soppiantato da altre forme divine: divinità attive, fecondatrici, drammatiche, ecc.»³⁰⁵

Jesi considera la teoria elidiana del *deus otiosus*, scomparso dall’attualità del culto per lasciare spazio a divinità più dinamiche e accessibili in seno alla comunità religiosa, assimilabile alla dottrina della kabbalah luriana, corrente mistica del ‘500 che spiegava la creazione dal nulla a partire dal ritirarsi di Dio, riferendosi nella sua analisi ad un’opera di Scholem, proprio lo studioso israeliano chiamato in causa nel dossier di «Toladot» per la sua inopportuna amicizia con Eliade.

«Dio – per garantire la possibilità del mondo – dovette rendere vacante nel suo essere una zona, dalla quale Egli quindi si ritrasse [...] si è tentati di interpretare questo ritirarsi di Dio nel suo proprio essere nei termini di “esilio”, di “bando” dalla sua totale onnipotenza nella più profonda solitudine.»³⁰⁶

Lo stesso Jesi si rende conto del paradosso che, non solo l’antisemita Eliade, ma lo stesso movimento legionario potesse trarre dalla mistica ebraica la propria dottrina di riferimento, tuttavia insiste su tale ipotesi.

«Resta da vedere se il “messaggio segreto” del *Trattato* e la sua coincidenza con il “messaggio segreto” della Qabbalà siano il risultato di una riflessione assolutamente

³⁰⁴ M. ELIADE, *Giornale*, cit. p. 230.

³⁰⁵ Ibidem

³⁰⁶ SCHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore Milano 1965, p. 355.

nuova dell'Eliade esule dopo la guerra, o non piuttosto la prosecuzione di un impianto ideologico dell'Eliade fiancheggiatore della Guardia di Ferro»³⁰⁷

Proseguendo con il suo audace accostamento, Jesi assimila gli omicidi e le persecuzioni antiebraiche della Guardia di Ferro all'apostasia rituale degli eretici shabbatiani e frankisti del Seicento e Settecento, il cui messianesimo prevedeva l'infrazione della Legge per accelerare l'avvento del regno di Dio attraverso la somma colpa della conversione al cristianesimo o all'islamismo, concludendo che ciò «conferisce all'antisemitismo della Guardia di Ferro e di Mircea Eliade tonalità inconsuete.»³⁰⁸

«Di là dall'immagine dell'ebreo usuraio, capitalista ed estraneo alla stirpe romena, s'intravede quella dell'ebreo come vittima rituale designata.[...] La rivoluzione legionaria è la impresa spirituale. Gli ebrei devono essere le vittime di "fondazione", non vittime estranee ai sacrificatori, ma affini ai soldati dell'arcangelo come, appunto, gli ebrei sono affini ai cristiani.»³⁰⁹

Jesi nella sua interpretazione fa riferimento a due differenti questioni: la prima, relativa alla prassi in uso tra gli adepti di Codreanu di consegnarsi alla polizia dopo aver compiuto azioni criminali, il cui corollario è l'esaltazione della morte come sacrificio per la patria, celebrato simbolicamente da tutto il movimento legionario in occasione dei funerali di due membri della Guardia, Ion Moța e Vasile Marin, partiti per la Spagna come volontari a fianco delle truppe franchiste e caduti in battaglia; la seconda, incentrata sulla valorizzazione in chiave nazionalistica di una ballata della tradizione folklorica romena, *La ballata di Mastro Manole*, cui Eliade dedicherà un corso universitario nel 1937 e alcuni studi sui riti di fondazione negli anni successivi³¹⁰.

³⁰⁷ F. JESI, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1993, pp. 44-45.

³⁰⁸ Ivi, p. 49

³⁰⁹ Ibidem

³¹⁰ Cfr. M. ELIADE, *Commentarii la legenda di Meșterului Manole*, București 1943 [trad it, M. ELIADE, *Commenti alla legenda di Mastro Manole*, in *I riti del costruire*, Jaca Book, Milano 1990]; M. ELIADE, *La vertu créatrice du mythe*, «Eranos-Jahrbuch», Bd. XXI (1956), Rhein-Verlag, Zürich 1957, pp. 59-85 [trad it, M. ELIADE, *Struttura e funzione dei miti*, in *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, cit., pp. 59-81]; M. ELIADE, *Manole et le monastère d'Argeș*, «Revue des études roumaines», 34, 1957, pp.7-28 [trad it, in M. ELIADE, *Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folklore della dacia e dell'Europa centrale*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1975, pp. 146-148].

Per quanto riguarda le figure di Marin e Moța, Eliade attribuì alla scomparsa dei due legionari il significato di un sacrificio per il trionfo del cristianesimo, presentando un'immagine religiosa della Guardia di Ferro. In un articolo commemorativo³¹¹ li additò quale esempio dell'élite temprata al sacrificio per la patria e ispirata dai valori spirituali del cristianesimo che dovrebbe guidare il paese e, in occasione dei funerali dei due combattenti e del giuramento di fedeltà prestato da tutti i legionari alla memoria dei caduti, Eliade descrisse la filosofia della Legione come una mistica nazionalista e cristiana finalizzata alla creazione dell'uomo nuovo, per cui attraverso la morte sacrificale dei suoi membri si sarebbe ottenuta la resurrezione della Romania³¹². Gli studi sui riti del costruire, connessi alla tradizione folklorica nazionale e risalenti al periodo di maggiore infatuazione di Eliade per la Guardia, sarebbero riconducibili, secondo Jesi, alla retorica legionaria.

«La tematica del sacrificio umano “di fondazione” [...] sembra collegarsi direttamente alla mistica o religione della morte della Guardia di Ferro: i legionari dovevano morire per fondare ritualmente la “emancipazione della stirpe” – donde la loro prospettiva non di *vincere o morire*, ma di *vincere morendo*»³¹³.

Ne *La ballata di Mastro Manole*, soggetto per altro notissimo in Romania, alcuni muratori intenti alla costruzione di un Monastero, per scongiurarne il crollo decidono di murare viva nelle fondamenta la prima sposa o sorella che giungerà al cantiere l'indomani; all'alba giunge la moglie del capomastro, che con una serie di invocazioni struggenti alla pioggia e al vento aveva invano tentato di scongiurarne l'arrivo, quindi la vicenda si conclude con il sacrificio della donna e del bimbo che portava in grembo. Secondo Eliade, la ballata rappresenta una valorizzazione della morte rituale intesa come creatrice; ovvero, per rendere durevole l'opera in costruzione diviene necessario il sacrificio dell'«essere più caro, il più vicino; un altro modo di formulare il sacrificio di sé»³¹⁴. Per tanto, è difficile ipotizzare che i più affini ai legionari siano proprio gli ebrei perseguitati, mentre è più plausibile ritenere che, per quanto riguarda l'interpretazione eliadiana della ballata, se di un'influenza diretta dall'ideologia guardista si vuole parlare, bisognerebbe concentrarsi piuttosto

³¹¹ M. ELIADE, *Ion Moța și Vasile Marin*, «Vremea», X, 472, 24 gennaio 1937.

³¹² M. ELIADE, *Comentarii la un jurământ*, «Vremea» X, 476, 21 febbraio 1937.

³¹³ F. JESI, *Cultura di destra*, cit., p. 41.

³¹⁴ M. ELIADE, *Commenti alla legenda di Mastro Manole*, in *I riti del costruire*, cit., p. 38.

sull'esaltazione del nazionalismo romeno e sull'idea di sacrificio per la patria praticato dagli stessi membri della Guardia di Ferro.

Eliade, comunque, analizza la leggenda riferendosi soprattutto ai miti cosmogonici, che prevedono l'uccisione di un essere primordiale come condizione per la nascita dell'universo, compiendo una serie di comparazioni con diversi complessi sacrificali; quanto alla tradizione folklorica nazionale, si chiede se questa valorizzazione della morte rituale «non sia forse un mito centrale della spiritualità del popolo romeno»³¹⁵, citando anche un'altra poesia popolare, intitolata *Miorița*, in cui un pastore sta per essere aggredito da due individui che vogliono impossessarsi del suo gregge, ma anziché fuggire accetta passivamente la morte.

Lo storico romeno tornerà, circa vent'anni dopo, sull'esempio della ballata per analizzare i riti del costruire attraverso la comparazione con scenari mitici di tipo cosmogonico.

*«Per durare, una costruzione - casa, opera tecnica, ma anche opera spirituale - deve essere animata, cioè ricevere allo stesso tempo una vita e un'anima. Il “transfert” dell'anima è possibile solo per mezzo di un sacrificio; in altri termini con una morte violenta. Si può anche dire che la vittima prosegue la sua esistenza dopo la morte, non più nel suo corpo fisico, ma nel nuovo corpo - la costruzione - che essa ha “animato” con la sua immolazione; si può perfino parlare di un “corpo architettonico” sostituito al corpo carnale. La sposa di Mastro Manole sopravvive nel suo nuovo corpo, il Monastero. [...] Il tema mitico di una “creazione” provocata con il sacrificio di un Essere primordiale si incontra in innumerevoli contesti: non solo il Cosmo nasce da una tale immolazione, ma anche le piante alimentari, le razze umane o le diverse classi sociali.»*³¹⁶

Nel brano in questione si fa menzione del significato esistenziale intrinseco al fare il mondo che si abita come peculiare dell'ontologia arcaica, per cui attraverso la ripresa del gesto cosmogonico l'uomo, ponendo ogni volta un nuovo inizio, prende posto nel cosmo ricreato. La ripetizione del gesto archetipico rappresenterebbe anche l'atto iniziale della presa di coscienza da parte dell'intera umanità della realtà che la circonda e della sua volontà concreta di decidere del proprio destino, in altre parole, d'incamminarsi nella storia.

³¹⁵ Ivi, p. 5.

³¹⁶ M. ELIADE, *Struttura e funzione dei miti*, in *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, cit., pp.75-76.

«Attraverso questo mito drammatico di creazione per mezzo di un sacrificio, all'uomo si è rivelato un mistero fondamentale, e in particolare che ogni “opera” implica l'immolazione di un essere vivente, e soprattutto che la miglior vittima è sempre lui stesso. Grazie a questa rivelazione l'uomo ha compreso che ogni “opera”, ogni “fare” si ottiene con il sacrificio di una parte di se stesso [...]. Da questa presa di coscienza quindi derivano le concezioni ulteriori e più elaborate secondo le quali l'uomo si prolunga nelle sue opere, ogni creazione è un frammento della propria esistenza proiettato fuori di lui e dotato di un destino temporale, infine l'idea così moderna - poiché sarà formulata sistematicamente per la prima volta nel XVIII secolo, da G. B. Vico - che l'esistenza umana non è *data*, come lo è per esempio quella di una pietra, di una pianta o di un animale, ma che *si fa* mano a mano che l'uomo crea lui stesso; che in fondo vivere realmente una vita umana, vuol dire renderla creatrice, anche se apparentemente la creazione la esaurisce e finisce col distruggerla.»³¹⁷

Nel discorso di Eliade non vi è traccia alcuna di esaltazione del dato originario e immutabile, al contrario, attraverso la valorizzazione metafisica della morte come cambiamento e sacrificio di sé, ci viene offerta una chiave di lettura, moderna e non teologica, a tutta una serie di pratiche e istituti religiosi primitivi e aberranti, altrimenti incomprensibili per la cultura occidentale.

«La tortura delle vittime, umane o animali, la loro immolazione a vantaggio dei raccolti, il cannibalismo, la caccia alle teste, sono alcuni dei complessi culturali dipendenti da questa concezione tragica dell'esistenza, così come risulta soprattutto dalla valorizzazione religiosa della morte violenta. In ultima analisi, è in questa ideologia che bisogna cercare il punto di partenza di ciò che chiamiamo oggi, nel senso filosofico del termine, Storia, cioè la decisione dell'uomo di assumere il suo destino fino ai suoi limiti estremi.»³¹⁸

Nell'interpretazione eliadiana dei sacrifici di fondazione non vi è solo il riflesso distorto del nazionalismo romeno e della mistica legionaria, bensì una valorizzazione esistenziale del tema mitico dell'eterno ritorno e della ripetizione periodica degli archetipi, presente nell'ideologia arcaica e nel patrimonio simbolico comune cui attinge l'umanità. Ciò che in definitiva può interessare e attrarre l'uomo moderno è il significato esistenziale e tragico del simbolismo cosmogonico implicito ai sacrifici di

³¹⁷ Ivi, p.78.

³¹⁸ Ivi, p. 79.

sangue delle religioni primitive, senza che per questo tali pratiche siano ritenute giustificabili.

«In definitiva, tutte le creazioni - divine o umane - dipendono da questo modello esemplare che è la cosmogonia. Creare è, insomma, rifare il Mondo - dovesse il “Mondo” all'occorrenza ridursi ad una modesta capanna, a un umile utensile, a un poema. La ripetizione, periodica o no, della cosmogonia non è dunque una superstizione assurda e infantile di un'umanità stagnante nelle tenebre della spiritualità primordiale. Decidendo di imitare gli Dei e di ripetere i loro atti creatori, l'uomo arcaico aveva già assunto ciò che si è rivelato più tardi, a noi moderni, come il destino stesso dell'uomo, voglio dire *fare* il Mondo che si abita, creare l'Universo in cui si vuole vivere.»³¹⁹

³¹⁹ Ivi, p. 80.

III. Tempo e Storia ne *Le mythe de l'éternel retour*

1. *Storia sacra e storia profana*

Le mythe de l'éternel retour è l'opera di Mircea Eliade in cui viene per la prima volta trattato in maniera specifica il problema dell'ontologia arcaica.

«Questo breve saggio si propone di studiare alcuni aspetti dell'ontologia arcaica o più esattamente le concezioni dell'*essere* e della *realtà* che emergono dal comportamento dell'uomo delle società premoderne. [...] Evidentemente le concezioni metafisiche del mondo arcaico non sono sempre state formulate in un linguaggio teorico, ma il simbolo, il mito, il rito esprimono, su piani diversi e con i mezzi che sono loro propri, un complesso sistema di affermazioni coerenti sulla realtà ultima delle cose, sistema che può essere considerato come una vera e propria metafisica.»³²⁰

Malgrado la sua struttura di breve saggio comparativo tra istituti religiosi che presuppongono la ripetizione rituale del modello mitico cosmogonico, l'autore stesso ne riconosce le notevoli implicazioni filosofiche.

«Se non temessimo di ostentare troppa ambizione, avremmo dato a questo libro come secondo sottotitolo: *Introduzione a una filosofia della storia*. Questo è infatti il vero e proprio senso del saggio; con la particolarità, tuttavia, di non procedere con l'analisi speculativa del fenomeno storico, ma di interrogare le concezioni fondamentali delle società arcaiche che, pur conoscendo anch'esse una certa forma di "storia", si sforzano di non tenerne conto.»³²¹

A parire da queste premesse l'autore sviluppa il saggio secondo una contrapposizione dialettica tra due diverse concezioni del tempo e della storia, due diverse ideologie e visioni del mondo, l'una ciclica e reversibile peculiare delle religioni cosmiche, l'altra lineare e irreversibile, segnata tradizionalmente dall'eredità del giudeo-cristianesimo e che raggiunge il suo apice nella modernità occidentale.

Nelle intenzioni di Eliade, infatti, il titolo originale dell'opera doveva essere *Cosmo e Storia*, poi cambiato in previsione di un maggiore successo editoriale, a

³²⁰ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, op. cit., p. 13

³²¹ Ivi, p. 9.

rimarcare la contrapposizione tra le due diverse ideologie; tuttavia, il grande tema della ripetizione e abolizione del tempo caratterizza l'intera produzione dello storico romeno, se è vero che a distanza di molti anni, nel primo volume delle sue memorie, non esiterà ad individuare nelle suggestioni giovanili degli anni Trenta una sua prima intuizione.

«Senza dubbio, fin da allora, quando avevo appena compiuto ventisette anni, mi appassionava il mistero del recupero del “tempo perduto”, la speranza che tutto può essere salvato se sappiamo cominciare la vita *ab initio*. E forse questa credenza nella possibilità di “rinascere” attraverso un ritorno “agli inizi” mi ha permesso, alcuni anni più tardi, di comprendere la caratteristica essenziale dell'uomo delle società arcaiche e tradizionali che ho analizzato in *Le Mythe de l'éternel retour*.»³²²

L'importanza e la centralità di questo saggio nel pensiero dello storico romeno, oltre che dalle implicazioni filosofiche e dalla radicale polemica “antistoricista”, dipendono anche dalle circostanze biografiche e dal momento storico in cui è stato progettato e scritto. L'inizio della stesura risale al febbraio del 1945, alla fine del suo incarico diplomatico a Lisbona, quando era venuta a mancare da poco la moglie Nina, e la conclusione del conflitto mondiale con la sconfitta della Germania era ormai prossima; ciò avrebbe comportato la futura sovietizzazione della Romania e l'impossibilità per Eliade, ex legionario e filotedesco, di tornare in patria.

In un appunto risalente al 29 gennaio 1944 ritroviamo questo stesso stato d'animo da parte dell'autore.

«Vorrei poter scrivere una volta su questa cosa tremenda: *il terrore della storia*, il terrore dell'uomo di fronte all'uomo. Non è vero che l'uomo teme la Natura e gli dei: questa paura è minima, in confronto al terrore che ha dovuto sopportare, nel corso di millenni, in mezzo alla storia. La nostra epoca è per eccellenza un'epoca in preda al terrore.»³²³

L'idea di trovare un senso alle sofferenze imposte all'uomo dalla storia diviene un motivo centrale nella riflessione dello storico romeno, che più che mai allora vede concretizzarsi materialmente la crisi della civiltà occidentale, con i disagi e le

³²² ELIADE M., *Le promesse dell'equinozio, Memorie I(1907-1937)*, cit., p. 300.

³²³ ELIADE M., *Diario Portoghese*, cit., p. 139.

difficoltà connessi ad una visione storicistica dell'esistenza umana, e la necessità di una rinascita spirituale.

«L'alternanza cosmica, il giorno che succede immancabilmente, *qualsiasi cosa accada*, alla notte, la primavera che segue all'inverno. L'eterno ritorno. Questo mito dev'essere rianimato, se la vita ha ancora un senso, se vale ancora la pena viverla. *Cosmo e Storia* pone solo il problema antropologico della disperazione dell'uomo moderno, al quale manca qualsiasi mito vivente, che potrebbe giustificare, spiegare e riscattare le sofferenze, le delusioni, le ingiustizie che ha dovuto sopportare a causa della storia. Ma non è solo tale questione del "terrore della storia" a esigere soluzione, ma anche l'altra, non meno urgente, della riconciliazione dell'uomo *attraverso il tempo*, della sua salvezza grazie al semplice fatto di partecipare a un Cosmo, temporale, ritmico, ricco di alternanze.»³²⁴

I primi due capitoli, intitolati *Archetipi e ripetizioni* e *La rigenerazione del tempo*, a detta dello stesso Eliade non pongono immediatamente il problema filosofico ed esistenziale del "terrore della storia", ma si limitano a riepilogare i risultati dei suoi precedenti lavori, quali *Cosmologia e alchimia babilonesi*³²⁵ e *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, incentrati sullo studio delle cosmogonie arcaiche e sulla funzione paradigmatica del mito, per cui ogni gesto o comportamento umano riprendono un modello esemplare posto alle origini; ma questi temi vengono ora inquadrati in una nuova prospettiva in grado di fare emergere una caratteristica specifica delle società tradizionali:

«La loro rivolta contro il tempo concreto, storico, la loro nostalgia di un ritorno periodico al tempo mitico delle origini, al "grande tempo". Il senso e la funzione di quelli che abbiamo chiamati "archetipi e ripetizione" si sono rivelati a noi solamente quando abbiamo colto la volontà di quelle società di rifiutare il tempo concreto, la loro ostilità a ogni tentativo di "storia" autonoma, cioè di storia senza regolazione archetipica.»³²⁶

Il rifiuto di una storia autonoma, senza regolazione archetipica e dunque profana, si accompagna ad una valorizzazione delle tradizioni mitico-religiose, considerate come la vera storia di un popolo, una storia sacra, l'unica che valga la

³²⁴ Ivi., p. 252.

³²⁵ ELIADE M., *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Sansoni, Firenze 1992 [ed. or. *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Vremea, Bucarest 1937].

³²⁶ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit, p.9.

pena tramandare. Il racconto mitico può essere distinto dai racconti in generale, essendo il prodotto di una narrazione anonima e collettiva di un evento fondante l'identità e le origini dell'umanità e del cosmo; in particolare, le civiltà arcaiche si identificavano profondamente con la loro trasposizione mitica, nella quale riconoscevano la loro vera storia.

«Certamente anche per l'uomo delle società arcaiche il cosmo ha una "storia", se non altro perché il cosmo è la creazione degli dei e si ritiene che sia stato organizzato da Esseri soprannaturali, o da eroi mitici. Ma questa "storia" del cosmo e della società umana è una "storia sacra", conservata e trasmessa dai miti; anzi, è una "storia" indefinitamente ripetibile, nel senso che i miti servono da modelli a cerimonie che riattualizzano periodicamente gli avvenimenti grandiosi accaduti agli inizi del tempo. I miti conservano e trasmettono i modelli esemplari di tutte le attività responsabili degli uomini; in virtù dell'imitazione rituale di questi modelli paradigmatici, rivelati agli uomini nel Tempo mitico, il Cosmo e la società sono periodicamente rigenerati.»³²⁷

Nell'interpretazione eliadiana dell'ideologia arcaica il ricorso al passo indietro dell'antecedente mitico, inteso come la conoscenza della vera storia di un popolo che narra della sua origine e identità, diviene il presupposto dell'azione cosciente e creativa dell'uomo, che altrimenti resterebbe paralizzato nell'estraneità di un cosmo privo di forma, confuso con il caos primordiale.

«Come può osservare l'uomo moderno, gli archetipi costituiscono anch'essi una "storia" nella misura in cui si compongono di gesti, di atti e di decreti che, anche se si pensa che si siano manifestati *in illo tempore*, sono stati tuttavia *manifestati*, cioè hanno avuto origine nel *tempo*, sono "accaduti" allo stesso titolo di un qualsiasi altro avvenimento storico. I miti primitivi ricordano molto spesso la nascita, l'attività e la scomparsa di un dio o di un eroe, i cui gesti ("civilizzatori") da allora sono ripetuti all'infinito. Questo significa dire che anche l'uomo arcaico conosce una *storia*, sebbene questa storia sia primordiale e si situi in un *tempo mitico*.»³²⁸

L'aspetto culturale, e insieme rituale, delle varie mitologie, che rappresentano sempre il modello esemplare per ogni istituzione o comportamento umano, induce a riflettere sul significato dell'evento fondante raccontato dal mito che, come evento

³²⁷Ivi pp. 5-6

³²⁸ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit. p. 149

esemplare, per certi versi identificativo di una condizione umana universalizzata, diviene un modello nella misura in cui trascende la fugacità e transitorietà del momento storico, nonostante questo mantiene sempre qualcosa di singolare e specifico di una cultura in particolare. Questo perché i miti non sono semplicemente dei racconti universali, ma delle tipologie di racconti esemplari; qui, esemplare identifica da un lato il modello paradigmatico, indefinitamente ripetibile, dall'altro l'esemplare unico, che è esistito una sola volta, eppure si può dire riviva ad ogni nuova versione, arricchendosi di contenuti e elementi propri della tradizione culturale di riferimento. Così, pur basandosi su un modello o archetipo indefinitamente ripetibile, ogni narrazione mitica sfugge a tale ripetitività, divenendo un'imitazione innovativa e creatrice, una nuova interpretazione altrettanto originale ed esemplare dell'archetipo cui spesso tende a sfuggire. Nondimeno, il ricorso all'archetipo certifica la necessità esistenziale dell'uomo delle civiltà tradizionali di ricominciare ogni volta dall'inizio la propria esistenza, abolendo periodicamente lo scorrere del tempo e tutti gli avvenimenti giudicati insignificanti, perché privi di regolazione archetipica.

«La differenza principale tra l'uomo moderno, "storico", sta nel crescente valore che questo accorda agli avvenimenti storici, cioè a quelle "novità" che, per l'uomo tradizionale, costituivano o incontri senza significato, o infrazioni alle norme (quindi "colpe", "peccati", eccetera) e che, a questo titolo, esigevano di essere "cacciate", abolite periodicamente.»³²⁹

Nella concezione ciclica dell'eterno ritorno il passato diviene prefigurazione del futuro, ciò implica che nessun avvenimento sia irreversibile e nessuna trasformazione definitiva. In questo eterno presente l'uomo delle società arcaiche può nutrire la propria speranza nei confronti di un trascendente divino, cui accedere come liberazione da tutti i condizionamenti storici; divenendo contemporaneo della creazione l'essere umano si sottrae al tempo e alla storia, alla propria condizione profana e, tutto ciò che compie, lo compie per la prima volta e nella perfezione degli inizi. Si tratta di un'ontologia fondamentale, a metà strada tra la staticità di un ritorno costante al punto di partenza, di ciò che permane nel mutamento, e il dinamismo di

³²⁹Ivi p.149

una trasformazione perpetua, di cui ogni esistente fa esperienza come transizione sempre in atto;

«di conseguenza, è più probabile che il desiderio che prova l'uomo delle società tradizionali, di rifiutare la "storia" e di limitarsi a una imitazione indefinita degli archetipi, tradisca la sua sete del reale e il suo terrore di "perdersi", lasciandosi invadere dal carattere insignificante dell'esistenza profana»³³⁰.

Nella concezione ontologica delle civiltà arcaiche Eliade ravvisa il deprezzamento di quegli avvenimenti privi di regolazione archetipica, di modello trans-storico, per cui «la realtà si acquista esclusivamente in virtù di *ripetizione* o di *partecipazione*; tutto quello che non ha un modello esemplare è "privo di senso", cioè manca di realtà.»³³¹; ritroviamo qui un breve accenno all'idea di *participation mystique*, caratteristica della mentalità pre-logica del primitivo desunta dalle opere di Lévy-Bruhl³³², di cui lo storico romeno è sicuramente debitore per la sua interpretazione dell'ideologia arcaica. L'arcaico di Eliade, tuttavia, si differenzia dal primitivo di Lévy-Bruhl, perché privo di quei residui naturalistici che di fatto confinavano i cosiddetti primitivi al rango di inferiori, valorizzandone invece l'ideologia nella sua coerenza di sistema, di un pensiero espresso in termini simbolici, ma non per questo privo di logicità³³³.

La partecipazione mistica al paradigma sancito dal culto, implica nei partecipanti la sospensione della durata profana e la proiezione costante degli eventi storici nel passato inaugurale del mito; ciò determina nella memoria collettiva delle società tradizionali un meccanismo di «*trasformazione dell'uomo in archetipo per opera della ripetizione*»³³⁴ e degli eventi storici in categorie mitiche.

«Il carattere storico dei personaggi cantati nella poesia epica non è in causa, ma la loro storicità non resiste a lungo all'azione corrosiva della mitizzazione. L'avvenimento storico in se stesso, qualsiasi ne sia l'importanza, non è trattenuto nella memoria popolare e il suo

³³⁰Ivi p. 93

³³¹Ivi p. 42

³³²Lévy-Bruhl presentò la sua ipotesi sulla mentalità prelogica dei primitivi per la prima volta in *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) e *La mentalité primitive* (1922), poi ripresa anche nelle opere successive: *La surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931) e *La mythologie primitive* (1935).

³³³Per un giudizio definitivo sull'opera del sociologo francese cfr. ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, cit. p. 29.

³³⁴ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 44.

ricordo infiamma l'immaginazione poetica soltanto nella misura in cui questo avvenimento storico si avvicina di più a un modello mitico.»³³⁵

Questo è dovuto, secondo Eliade, alle caratteristiche intrinseche al racconto mitico, inteso come modello archetipico, e alla memoria collettiva che lo tramanda eliminando ciò che di individuale e autentico appartiene agli eventi ed alle figure storiche realmente esistite.

«Essa funziona per mezzo di strutture diverse: *categorie* al posto di *avvenimenti*, *archetipi* al posto di *personaggi storici*. Il personaggio storico viene assimilato al suo modello mitico (eroe, ecc.), mentre l'avvenimento viene integrato nella categoria delle azioni mitiche (lotta contro il mostro, fratelli rivali, ecc.). Se certi poemi epici conservano ciò che si chiama la “verità storica”, questa “verità” non riguarda quasi mai personaggi e avvenimenti precisi, ma istituzioni, costumi, paesaggi. [...] Ma tali “verità storiche” non concernono “personalità” o “avvenimenti”, ma forme tradizionali della vita sociale e politica (il cui “divenire” è più lento del “divenire” individuale): in una parola, archetipi.»³³⁶

L'antistoricità della memoria collettiva nella poesia epica illustra una caratteristica fondamentale delle società tradizionali, relativa al loro modo di includere gli eventi più significativi nel proprio patrimonio mitico e folklorico man mano che essi accadono.

«Il ricordo degli avvenimenti storici e dei personaggi autentici si modifichi in capo a due o tre secoli per poter entrare nello stampo della mentalità arcaica, che non può accettare l'*individuale* e conserva solamente l'*esemplare*. [...] Si potrebbe dire che la memoria popolare restituisce al personaggio storico dei tempi moderni il suo significato di imitatore dell'archetipo e di riproduttore dei gesti archetipici – significato di cui i membri delle società arcaiche sono stati e continuano ad essere coscienti»³³⁷.

In questo passo riecheggia la lezione del folklorista russo Vladimir Propp e della sua analisi morfologica delle fiabe, che Eliade conosceva assai bene.

³³⁵ Ivi p. 49

³³⁶ Ivi p. 50.

³³⁷ Ivi, pp. 50-51.

In un brano del suo *Giornale*³³⁸, lo storico romeno, associa proprio le teorie di Propp alla morfologia goethiana della pianta originaria ed all'opera del suo connazionale Lucian Blaga³³⁹ sullo spazio mioritico e sul fenomeno originario, riferimenti culturali quest'ultimi determinanti per la sua articolazione del concetto di archetipo.

Il lavoro di stesura del *Mito dell'eterno ritorno*, proseguirà tra mille difficoltà durante i primi anni parigini trascorsi da Eliade come apolide e rinnegato, procedendo in parallelo con la scrittura del capitolo sul tempo sacro del *Trattato di storia delle religioni*, nel quale infatti ricorrono i medesimi esempi e riferimenti. Entrambe le opere riceveranno in Francia un nuovo impulso a partire dai contatti con Georges Dumézil, che, come anticipato, inviterà Eliade a tenere delle conferenze nell'ambito del suo corso di Mitologia Comparata presso l'École des hautes études di Parigi, nel febbraio del 1946 sui primi capitoli del *Trattato* riguardanti le divinità uraniche e nella primavera del 1948 sul contenuto del *Mito dell'eterno ritorno*.

Risale, inoltre, a questo periodo la lettura di Hegel, che ispirerà le riflessioni sulla storia contenute nel saggio. In una appunto del maggio 1947, relativo alla revisione del terzo capitolo *Dolore e storia*, Eliade riconosce l'importanza della filosofia hegeliana per la concezione moderna della storia.

«Vado avanti con la lettura delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel. Ad ogni passo inciampo contro “inesattezze” ed errori, eppure quanto è ammirevole questo tentativo di capire *tutto*, di rendere conto di tutto e di mettere tutto in valore. Hegel si sbaglia spesso, sia perché lo fuorvia la scienza del tempo (è il caso della Cina e dell'India), sia perché voleva o *doveva* sbagliarsi onde poter integrare (per forza!) tutti i materiali cui aveva ecceduto nel suo sistema. Ma che importa! Leggendo Hegel, si è spinti non soltanto a vedere un *sensu* nella storia universale, ma soprattutto a costatare che si può parlare di una storia universale che non sia unicamente una giustapposizione di capitoli isolati. Come sono deprimenti il frazionamento e l'eccessiva frammentazione della nostra visione storica! Noi sappiamo evidentemente molte più cose di quante non ne sapesse (o ne volesse sapere) Hegel; ma chi è capace d'*integrare* queste infinite conoscenze, chi realizza nella propria *coscienza* che esiste una storia universale?»³⁴⁰

³³⁸ Cfr. ELIADE M., *Giornale*, cit., p.106.

³³⁹ Lucian Blaga (1895-1961) poeta e filosofo della cultura romeno, tra le sue opere tradotte in italiano vedi *Lo spazio mioritico*, (a cura di) Busetto R. e Cugno M., Edizioni dell'Orso, Alessandria 1994.

³⁴⁰ ELIADE M., *Giornale*, cit., pp. 47-48.

La dialettica del sistema hegeliano diviene il filo conduttore con cui Eliade lega insieme le moderne teodicee della storia con la tradizione del giudeo-cristianesimo.

«Hegel si sforza di fondare una filosofia della storia, nella quale l'avvenimento storico, anche se irreversibile e autonomo, potrebbe tuttavia essere inquadrato in una dialettica ancora aperta. Per Hegel la storia è “libera” e sempre “nuova”, non si ripete mai; ma essa è, malgrado tutto, conforme ai piani della provvidenza; ha quindi un modello (ideale, ma pur sempre un modello) nella dialettica stessa dello Spirito.»³⁴¹

La ripetizione rituale di un modello mitico può, dunque, implicare due differenti concezioni del tempo: quella ciclica, di un eterno ritorno all'identico; e quella lineare, che prefigura in un *èschaton* finale la reintegrazione di un'armonia paradisiaca perduta. Il mito cosmogonico delle civiltà arcaiche, e con esso l'idea di una rigenerazione periodica della natura, per cui la vita che si esaurisce nel tempo deve essere ricreata ogni volta per ricominciare, può essere omologabile all'escatologia del cristianesimo “cosmico” delle origini, pur con delle caratteristiche differenti, in virtù del loro comune intento soteriologico. Eliade sottolinea, inoltre, come teorie cicliche della storia si accompagnino per tutto il Medioevo alla teologia cristiana, citando tra gli esempi più significativi Gioacchino da Fiore.

«Nel Medioevo i germi di questa teoria sono riconoscibili anche negli scritti di Alberto Magno e di san Tommaso, ma soprattutto con l'*Evangelo eterno* di Gioacchino da Fiore essa si presenta con tutta la sua coesione e integrata in una geniale escatologia della storia [...] Gioacchino da Fiore divide la storia del mondo in tre grandi epoche, ispirate e dominate successivamente da una diversa persona della trinità: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Nella visione del monaco calabrese ognuna di queste epoche rivela, nella storia, una nuova dimensione della divinità e, per questo, permette un perfezionamento progressivo dell'umanità che conduce, nell'ultima fase ispirata allo Spirito Santo, alla libertà spirituale assoluta.»³⁴²

Alla visione escatologica e insieme apocalittica di Gioacchino da Fiore, Eliade si era interessato sin dagli anni Trenta, facendo propria l'interpretazione di Ernesto Buonaiuti³⁴³, esponente del modernismo cattolico in Italia. Entrambi ritenevano che

³⁴¹ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit. p. 92.

³⁴² *Ivi*, p. 140.

³⁴³ Cfr. BUONAIUTI E., *Gioacchino da Fiore*, Collezione meridionale, Roma 1931.

la predicazione del monaco calabrese fosse di tipo profetico, pervasa di un misticismo antiteologico che lo rese avverso alla gerarchie ecclesiastiche; inoltre, se ognuna delle epoche precedenti doveva preparare l'avvento di una nuova dimensione della divinità, più libera e assoluta, allora la disperazione e l'emozione apocalittica potevano trasfigurarsi nella speranza escatologica.

«L'apocalisse ha sempre significato un precipitare delle speranze collettive e l'invocazione, al di là del tempo, di un uomo nuovo, più puro e libero, che adempia a un diverso ruolo religioso e restauri la purezza della vita redenta. L'apocalisse di Gioacchino venne soffocata dalla Chiesa romana, proprio perché egli non si curava della burocrazia ecclesiastica e dei fondamenti della scolastica. Ma reprimere i movimenti apocalittici equivale a incoraggiare un risveglio del paganesimo (quando per via dell'eresia non si determini una grave spaccatura, cosa però tanto rara nel misticismo cattolico). Il fallimento della predicazione gioachimita impresso al Rinascimento un orientamento culturale classicheggiante e pagano.[...] Per giunta, la supremazia della scolastica condusse fatalmente all'esclusione dei valori cristiani dalla formazione del nuovo umanesimo. L'uomo del Rinascimento aveva perduto il rapporto diretto con il trascendente; la sua storia abbandona l'orbita e l'economia spirituali per un divenire profano.»³⁴⁴

La dialettica hegeliana in seno alla storia riproduce in parte simili teodicee cristiane. Secondo Eliade, ciò che Hegel voleva salvare nella storia, sostituendola al disegno divino della provvidenza, era la libertà umana, ma qualcosa della tradizione giudeo-cristiana ancora in lui sopravvive.

«Si può intravedere un parallelismo tra la filosofia hegeliana della storia e la teologia della storia dei profeti ebraici: per questi, come per Hegel, un avvenimento è irreversibile e valido in se stesso in quanto è una nuova manifestazione della volontà di Dio. [...] Così dunque, secondo Hegel, il destino di un popolo conservava ancora un significato transstorico, poiché ogni storia rivelava una nuova e più perfetta manifestazione dello spirito universale.»³⁴⁵

³⁴⁴ ELIADE M., *Gioacchino da Fiore*, in *L'isola di Euthanasius*, cit., pp. 290-291 [ed. or. *Gioacchino da Fiore. Note per marginea cărți lui Buonaiuti*, «Cuvântul», IX, nn. 2527-2528, maggio 1932].

³⁴⁵ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 144.

La storia come suprema teofania può acquisire un senso trascendente a partire dalla rivoluzione operata dall'ebraismo, ma solo con il cristianesimo ha potuto assumere un significato profondamente diverso dalle altre religioni grazie all'evento storico della nascita di Cristo, considerato come un fatto unico e irripetibile, capace di sussumere in un evento storico particolare l'intero ambito della sacralità. Il cristiano, infatti, non è più tenuto a ripetere un modello paradigmatico per salvarsi dal "terrore della storia", ma può considerare la propria vita individuale come un'esistenza sacra; anche se, a ben vedere, nella liturgia cristiana ciò che viene celebrato e commemorato ogni volta come al principio sono gli atti e le parole di Gesù, che divengono modelli esemplari e paradigmatici per la vita del credente.

«L'anno liturgico cristiano è infatti fondato su di una ripetizione *periodica e reale* della natività, della passione, della morte e della risurrezione di Gesù, con tutto ciò che questo dramma mistico comporta per un cristiano, cioè la rigenerazione personale e cosmica attraverso la riattualizzazione *in concreto* della nascita, della morte e della risurrezione del Salvatore.»³⁴⁶

Nel cristianesimo un cammino diretto e lineare conduce i fedeli alla redenzione finale, ogni gesto o azione sono sacri, dunque salvati dalla storia in virtù di tale giustificazione salvifica superiore, per cui senza tornare all'origine il cristiano può raggiungere la pienezza del reale anche nella contingenza storica, segnando così una linea di continuità con le filosofie moderne "storiciste". Nel messianesimo giudeo-cristiano l'irreversibilità degli avvenimenti storici viene compensata dalla loro limitazione nel tempo, per cui in seguito verrà il Regno dei Cieli la storia lineare avrà una fine e subentrerà l'eternità; mentre, ad esempio, nelle speculazioni dotte dell'induismo e del buddismo la reversibilità del tempo viene assunta nell'eternità di un presente sempre identico a se stesso. Per tanto, oltre ad una contrapposizione tra una concezione della storia lineare o ciclica, lo storico romano ravvisa il tentativo in entrambi i casi di trovare una giustificazione alle sofferenze della vita sulla base di un fine salvifico superiore, oppure del Grande Tempo ove si annulla ogni contrapposizione.

³⁴⁶ Ivi p. 127

«Le speculazioni indù sul tempo ciclico mostrano con una sufficiente insistenza il “rifiuto della storia”. Sottolineiamo tuttavia una fondamentale differenza tra queste e le concezioni arcaiche; mentre l'uomo delle culture tradizionali rifiuta la storia per mezzo dell'abolizione periodica della creazione, rivivendo così incessantemente nell'istante atemporale degli inizi, lo spirito indù, nelle sue supreme tensioni, svilisce e respinge anche questa riattualizzazione del tempo aurorale, che non considera più come una soluzione efficace del problema della sofferenza. La differenza tra la visione vedica (quindi arcaica e “primitiva”) e la visione mahàyànica del ciclo cosmico è, per usare una formula sommaria, quella stessa che distingue la posizione antropologica archetipica (tradizionale) dalla posizione esistenzialistica (storica). Il *karma*, legge della causalità universale, che, giustificando la condizione umana e spiegando l'esperienza storica, poteva essere generatore di consolazione per la coscienza indù prebuddistica, diventa col tempo il simbolo stesso della “schiavitù” dell'uomo. Per questo, nella misura in cui si propongono la liberazione dell'uomo, tutte le metafisiche e tutte le tecniche indù ricercano l'annullamento del *karma*.»³⁴⁷

La sofferenza che si incontra continuamente nella vita può divenire sopportabile solo se le si attribuisce un significato, se la si cerca di comprendere spiegandone le cause, risulta invece scandalosa se al suo apparire si presenta immotivata e priva di senso. Sia che il tempo venga conservato nella ripetizione ciclica di un evento paradigmatico e nella giustificazione teologica della sua successione, oppure abolito nell'eterno ritorno all'istante originale e nella consapevolezza che tutto ciò che trascorre è irreale, assistiamo nelle concezioni metafisiche e nelle mistiche di ogni religione tradizionale al tentativo di dare una risposta significativa alla sofferenza.

Nella modernità occidentale l'uomo, che si sa e si vuole creatore della storia, assume tutto il peso della storicità come una necessità esistenziale, elevandola a fine giustificativo assoluto. Sulla scorta di queste considerazioni, Eliade ritiene che anche le filosofie moderne, dall'idealismo hegeliano al materialismo marxista, conservino un senso universale della storia che rende gli avvenimenti prevedibili e intelligibili; pur senza abolire la successione degli eventi, gli viene assegnato un ruolo prospettico in virtù del quale tutto può essere giustificato in nome di un finalità intrinseca alla storia, che può essere la realizzazione della libertà come spirito assoluto della ragione, o l'avvento del socialismo come approdo ad una condizione ideale di benessere dell'umanità.

³⁴⁷ Ivi pp. 116-117.

«Il marxismo conserva tuttavia un *sensu* alla storia. Gli avvenimenti non sono per esso una successione di accidenti arbitrari, ma rivelano una struttura coerente e soprattutto conducono a uno scopo preciso: l'eliminazione finale del terrore della storia, la "salvezza". Al termine della filosofia marxistica della storia si trova così l'età dell'oro delle escatologie arcaiche. In questo senso è vero dire che non solamente Marx ha "rimesso alla filosofia di Hegel i piedi in terra", ma anche che ha rivalorizzato a un livello esclusivamente umano il mito primitivo dell'età dell'oro, con la differenza che egli situa l'età dell'oro *esclusivamente al termine della storia* invece di porla *anche* all'inizio. Questo è, per il militante marxista, il segreto del rimedio al terrore della storia: come i contemporanei di una "età oscura" si consolavano dell'accrescimento delle loro sofferenze, dicendosi che l'aggravarsi del male fa precipitare la liberazione finale, anche il militante marxista del nostro tempo, nel dramma provocato dalla pressione della storia, vede un male necessario, il prodromo del vicino trionfo che sta per porre fine per sempre a ogni "male" storico.»³⁴⁸

Per comprendere appieno la dialettica eliadiana tra storia sacra e storia profana, è possibile fare un passo ulteriore seguendo le evoluzioni del pensiero dello storico romeno sino alla fine degli anni Cinquanta, quando in un'opera di ricapitolazione che condensa in poche pagine gli apporti teorici dei suoi precedenti studi, *Il sacro e il profano*, Eliade si concentra sul rapporto tra storicismo e cristianesimo sulla scorta del precedente confronto con Hegel: «*per il giudaismo il Tempo ha un principio e avrà una fine*. L'idea del tempo ciclico è superata»³⁴⁹; ma è solo con il cristianesimo che si «va oltre con la valorizzazione del *Tempo storico*. Per il fatto che Dio si è incarnato assumendo *un'esistenza umana storicamente condizionata*, la storia è suscettibile di santificazione. [...] La Storia ridiventa la Storia Sacra, così come è stata concepita, ma con una prospettiva mitica, nelle religioni arcaiche e primitive.»³⁵⁰ Hegel, come detto, riprende nella prospettiva dello storico romeno l'ideologia giudeo-cristiana, per cui lo Spirito universale si manifesterebbe nella storia alla stregua della presenza divina.

«La storia quindi diventa, *nella sua totalità*, una teofania: tutto quanto è accaduto nella Storia, *doveva accadere* perché così ha voluto lo Spirito universale. È la strada aperta alle varie forme di filosofia storicista del ventesimo secolo [...] lo storicismo è

³⁴⁸ Ivi pp. 144-145.

³⁴⁹ ELIADE M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 73 [ed. or. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religiösen*, Rowohlt, Amburgo 1957].

³⁵⁰ Ibidem

il prodotto della decomposizione del cristianesimo: annette un'importanza decisiva all'evento storico (idea che ha un origine giudeo-cristiana), *ma solo in quanto tale*, cioè negandogli qualsiasi possibilità di sottintendere un'intenzione soteriologica, transtorica.»³⁵¹

Queste considerazioni sono alla base, non solo dell'ultimo capitolo *Il "terrore della storia"*, ma hanno rappresentato fin dal suo concepimento il motivo dominante del *Mito dell'eterno ritorno*, che proprio in virtù del suo essere una testimonianza diretta della crisi sia personale dell'autore che collettiva, con il conflitto mondiale e tutto ciò che doveva comportare per l'Europa e l'Occidente, sembra essere dettato da una visione tragica dell'esistenza del tutto inedita in altri luoghi dell'opera eliadiana.

Il 6 aprile 1944, a più di un anno dal suo concepimento, così l'autore rifletteva sulle motivazioni di fondo del saggio.

«Penso di scrivere un libro, *Il terrore della storia*, su questo tema, fino a poco tempo fa, qualsiasi dramma personale e qualsiasi catastrofe etnica trovavano la loro giustificazione in una certa cosmologia o soteriologia religiosa (i ritmi cosmici, il riassorbimento dell'acqua, l'*ekpyrosis* o la purificazione attraverso il fuoco, i cicli storici, "i nostri peccati", ecc.). Adesso, la storia terrorizza, semplicemente, perché le tragedie che ha provocato non trovano più giustificazione né assoluzione.»³⁵²

Una volta superato il momento di crisi più profonda e come rinato nella Parigi del Dopoguerra, Eliade continua tuttavia ad avere difficoltà e ripensamenti prima di concludere il lavoro, soprattutto quell'ultimo capitolo, intriso di una visione pessimistica della storia, che forse non era ancora stata superata del tutto.

«Ho ripreso in mano il *Mito dell'eterno ritorno* (=Archetipi e ripetizione). Sempre meglio capisco il senso dell'ultimo capitolo. Esito però ad affrontare, in poche righe, "il problema della storia". Eppure è necessario. Intorno a me, tutti si chiedono *quanto tempo* ci è ancora dato, *quando verranno*.»³⁵³

L'ultimo capitolo sarà poi terminato nel novembre del 1948 e il libro vedrà le stampe nella primavera dell'anno successivo. Non sorprende, allora, che *Il mito*

³⁵¹ Ivi p. 74.

³⁵² ELIADE M., *Diario Portoghese*, cit., p.144.

³⁵³ ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 74.

dell'eterno ritorno sia stato accolto sin dal suo primo apparire come un manifesto antistoricista, perfettamente rispondente, però, allo spirito del tempo.

Tra coloro che in Italia avvertirono da subito il fascino e le insidie del saggio eliadiano ci furono Cesare Pavese, che lo propose subito per la *Collana viola* di Einaudi, considerandolo, per l'appunto, del tutto originale in un ambiente culturale come quello italiano dominato dallo storicismo, sia idealistico e crociano che materialistico e marxista³⁵⁴; ma, soprattutto Benedetto Croce, che con tempestività lo recensì nei suoi «Quaderni della Critica» pochi mesi dopo la sua uscita.

Secondo Croce il “terrore della storia” non può rappresentare una categoria valida di analisi storiografica, essendo più che altro uno pseudosentimento motivato dalla «riluttanza o avversione al corso della storia, ai cangiamenti e pericoli e dolori che esso porta con sé»³⁵⁵; in pratica, viene imputato ad Eliade l'errore filosofico fondamentale di confondere la storia con la vita, il che è indubbiamente vero, ma forse ciò che Croce sottovaluta, e che a de Martino non sfuggì nel suo confronto con lo storico romeno, è la necessità di un ricorso al simbolismo mitico-rituale da parte dell'uomo nel sopportare le pressioni della storia, necessità palese al livello delle civiltà arcaiche, ma ancora latente nella società moderna secolarizzata.

Nel commentare, poi, uno degli argomenti portanti del saggio, ovvero la cosmogonia quale paradigma delle celebrazioni del Capodanno, Croce tende a sottovalutarne la portata simbolica in esse implicata.

«Non c'è bisogno di richiamare le celebrazioni primitive dell'anno nuovo o dell'ascesa al trono di un nuovo re, perché ciascuno di noi suol provare questo sentimento di liberazione dal passato e di principio di una vita o era nuova al conseguimento di una felicità di amore o alla nascita di un figlio o magari all'entrare in una casa nuova e modernamente apprestata, e via dicendo; cioè, quando, in effetto, par che una nuova vita cominci, quantunque, se ben si guardi, ogni istante del vivere è sempre nuovo, in qualche modo rispetto al precedente, sicché quel cominciare è un continuare l'antica vita.»³⁵⁶

Tuttavia l'idealista Croce sembra aver intuito perfettamente le motivazioni personali dell'antistoricista Eliade, così pure la sua peculiare capacità di trasporre su

³⁵⁴ In una lettera a Giuseppe Cocchiara del 20 giugno 1949, Pavese definisce il saggio di Eliade “opportunistissimo nel nostro storicismo imperversante”.

³⁵⁵ CROCE B., *Mircea Eliade. Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, «Quaderni della Critica», 15, novembre 1949, pp.100-102.

³⁵⁶ *Ibidem*

di un piano mitico la propria vicenda personale che, se rende da un lato la sua scrittura estremamente suggestiva, dall'altro conferisce alla sua visione del mondo e della vita una tonalità misticheggiante che porta spesso il lettore a confondere i diversi piani del discorso. Ma è soprattutto il deprezzamento della storia e la volontà di cancellare il passato, che sottendono certe analogie eliadiane tra mondo arcaico e libertà spirituale, della quale non si riuscirebbe più a godere pienamente nella Modernità, a non trovare d'accordo il filosofo napoletano.

Eliade, come sua consuetudine, tende a minimizzare le critiche di Croce, mostrandosi più che altro lusingato dell'attenzione rivoltagli dal grande pensatore. «Ricevuta una cartolina di Benedetto Croce, dove mi ringrazia del *Mito dell'eterno ritorno* (che gli avevo inviato) e mi esorta a non accordare importanza alcuna all'opuscolo di Adriano Tilgher³⁵⁷ contro lo storicismo»³⁵⁸; del resto, lo storico romeno è ben consapevole che l'originalità del suo lavoro è data proprio dalla contrapposizione di fondo tra storia sacra, intesa come meta-storia del mito, e storia profana, e tra una concezione ciclica dell'eterno ritorno legata alle religioni cosmiche ed una lineare e irreversibile che caratterizza la teologia sia giudaica che cristiana, ma che influenza profondamente anche le filosofie della storia moderne e laiche.

A partire da questa impostazione di fondo emergono, allora, gli spunti più interessanti de *Il mito dell'eterno ritorno*, ovvero la nozione di archetipo come modello paradigmatico del comportamento umano, decisiva per una comprensione dell'ontologia arcaica, il rapporto tra eterno ritorno e nostalgia delle origini nella dialettica circolare tra caos e cosmo, morte e rinascita, peculiare nelle cosmogonie arcaiche e, infine, le “difficoltà” delle filosofie moderne, genericamente identificate dall'autore come “storiciste”, nell'assegnare una finalità intrinseca alla tragicità degli avvenimenti storici senza ricorrere ad una visione religiosa dell'esistenza.

2. *Genesi e significato del concetto di archetipo*

Il ruolo archetipico del mito come modello paradigmatico dei comportamenti umani è centrale nella morfologia del sacro di Eliade; in particolare, il ritorno all'istante aurorale della creazione implica nel partecipante al rito la medesima

³⁵⁷ Si tratta probabilmente di *Critica dello storicismo*, Guanda, Milano 1935

³⁵⁸ ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 79.

creatività dei primordi descritti nella mitologia, quando tutto è avvenuto per la prima volta. Si recitano, così, i poemi cosmogonici ogni volta che si costruisce qualcosa di nuovo, prima di consacrare un tempio o di guarire un malato, oppure prima di andare a caccia o in guerra, ma anche nell'attraversare territori sconosciuti o nel fondare nuovi insediamenti.

«Questa ripetizione cosciente di gesti paradigmatici determinati tradisce una ontologia originale. Il prodotto della natura, l'oggetto fatto dall'industria dell'uomo trovano la loro *realtà*, la loro *identità* solamente nella misura della loro partecipazione a una realtà trascendente. Il gesto acquista senso, *realtà*, solamente nella misura esclusiva in cui riprende un'azione primordiale.»³⁵⁹

Il ritorno all'origine della vita, la rigenerazione periodica del tempo e della natura sottendono, dunque, una ossessione per il reale nell'uomo arcaico che, abolendo il tempo e imitando l'atto creativo fondante, si sottrae alla costante minaccia dell'irreale, certificando che ogni cosa sussiste al di là del suo statuto fenomenico, per confluire in una realtà sacra che ha un valore, oltre che ontologico, pratico ed esistenziale. Il valore di un atto umano non deriva del puro automatismo, bensì dal suo investimento simbolico, in maniera cosciente l'uomo delle società arcaiche esprimeva questo suo bisogno di realtà, di un reale efficace, potente, significativo, più reale del reale, attraverso la ripetizione rituale di un modello mitico, di un archetipo, che per essere tale doveva essere stato fatto per la prima volta da un altro che non era umano e nell'istante originario della creazione.

Fin da subito in Eliade è presente il riferimento all'autenticità delle idee quale ontologia fondamentale, che ribalta sul piano della concretezza e dell'esperienza vissuta lo studio della metafisica delle religioni tradizionali, le quali rivelerebbero una modalità dell'esistenza umana altrimenti inconoscibile. In uno scritto giovanile insiste per la prima volta sull'autenticità e concretezza dell'ontologia arcaica e sull'interesse che il filone irrazionalista novecentesco nutre nei confronti dell'ideologia primitiva.

«L'”autenticità” è un momento nel grande movimento verso il “concreto” che caratterizza la vita culturale dell'ultimo quarto di secolo (il successo della fenomenologia, Proust, il neoippocratismo in medicina, il valore attribuito all'”esperienza irrazionale” nello studio delle religioni, l'interesse per l'etnografia e il folclore). L'autenticità non può essere

³⁵⁹ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 15.

integrata alla mentalità del XIX secolo, perché non confonde il “reale” con il “tangibile”. Se accorda importanza ai “documenti”, all’esperienze, è solo perché partecipano del “reale”; evita così gli automatismi, gli schemi formali, le illusioni. Lungi dal manifestare un atteggiamento antimetafisico, l’“autenticità” esprime una forte sete ontologica di conoscenza del reale.»³⁶⁰

Nella prefazione all’edizione italiana del *Mito dell’eterno ritorno*, a circa quindici anni dalla sua prima pubblicazione nel 1949, Eliade chiarisce il significato da attribuire al termine archetipo, prendendo in qualche modo le distanze dall’accezione junghiana.

«Nel corso dell’opera ho utilizzato i termini “modelli esemplari”, “paradigmi” e “archetipi” per far ben risaltare il fatto che per l’uomo delle società arcaiche e tradizionali i modelli delle sue istituzioni e le norme della sua condotta si considerano “rivelati” all’inizio del tempo, e che, di conseguenza, si ritiene abbiano una origine sovrumana e “trascendentale”. Usando il termine “archetipo”, ho ommesso di precisare che non mi riferivo agli archetipi descritti da C.G. Jung, ed è stato uno spiacevole errore, poiché l’uso — con un significato completamente diverso — di un termine, che ha una funzione di prim’ordine nella psicologia di Jung, ha fatto sorgere confusioni. Come è risaputo, per C.G. Jung gli archetipi costituiscono strutture dell’inconscio collettivo; ma nella mia opera non tocco affatto i problemi della psicologia del profondo e non utilizzo il concetto di inconscio collettivo. Come ho già detto, io uso il termine “archetipo”, esattamente come Eugenio d’Ors, in quanto sinonimo di “modello esemplare” oppure “paradigma”, cioè, in ultima analisi, nel senso agostiniano. Ma oggi questo vocabolo è stato riattualizzato da Jung, che gli ha attribuito un nuovo significato, ed è certamente auspicabile che il termine “archetipo” venga usato nel senso prejunghiano»³⁶¹.

Per quanto Eliade possa condividere alcune idee e gli orientamenti generali della ricerca junghiana sull’inconscio collettivo, soprattutto in riferimento al simbolismo alchemico e al principio d’individuazione³⁶², l’uso che egli intende fare del termine “archetipo”, si discosta da quello squisitamente tecnico e con finalità terapeutiche di Jung. Probabilmente, in un primo momento Eliade non si rese conto della distanza tra

³⁶⁰ ELIADE M., *Fragmentarium*, Jaca Book, Milano 2008, p. 175 [ed. or. *Fragmentarium*, Editura Vremea, Bucarest 1939].

³⁶¹ ELIADE M., *Il mito dell’eterno ritorno*, cit. p. 5.

³⁶² Cfr. ELIADE M., *Incontro con C. G. Jung*, in *Spezzare il tetto della casa*, cit., pp. 31-39 [ed. or. *Recontre avec C. G. Jung*, in «Combat», 9 ottobre 1952]; *C.G. Jung e l’alchimia*, in appendice a ELIADE M., *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1980 [ed. or. *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1956].

la sua accezione e quella junghiana del vocabolo, mentre poi, una volta entrato in contatto con lo psichiatra zurighese e discusso con lui delle sue teorie negli incontri di Ascona, non poté non precisarne le differenze, onde evitare confusioni di ordine metodologico e disciplinare.

Jung utilizza il termine *Urbild*, forma o immagine primordiale, a partire dal 1911, sin dalle sue prime conferenze sui simboli dell'inconscio, poi rielaborate e pubblicate negli anni Cinquanta, facendo esplicito riferimento al significato che il grande storico dell'arte Jacob Burckardt, da egli molto ammirato, assegna a tale termine a proposito dell'importanza del Faust per la cultura tedesca, che sarebbe appunto un'immagine primordiale e un mito autentico nel quale ogni tedesco può cogliere intuitivamente il suo destino e la sua vera sostanza.³⁶³ Tuttavia, in seguito, farà esplicito riferimento anche al senso platonico originale del termine.

«"Archetipo" è una parafrasi dell'*eidōs* platonico. Ai nostri fini tale designazione è utile e pertinente poiché ci dice che, per quanto riguarda i contenuti dell'inconscio collettivo, ci troviamo davanti ai tipi arcaici o meglio ancora primigeni, cioè immagini universali presenti fin dai tempi remoti»³⁶⁴

Eliade ne è perfettamente consapevole quando, in una raccolta di saggi degli anni Cinquanta, paragona gli archetipi di Jung proprio alle idee platoniche.

«Per Jung esiste un inconscio collettivo, cioè una serie di strutture psichiche che precedono la psiche individuale e non possono essere dimenticate in quanto non sono costituite da esperienze individuali. Il mondo degli archetipi di Jung assomiglia al mondo delle Idee platoniche: gli archetipi sono impersonali e non appartengono al tempo storico dell'individuo, bensì al tempo della specie, cioè della vita organica.»³⁶⁵

È possibile risalire ad un utilizzo prejunghiano del termine archetipo negli scritti di Eliade a partire da *Cosmologia e alchimia babilonesi* del 1937 e, nello stesso anno, l'idea di un modello o prototipo celeste, cui si richiamerebbero le costruzioni sacre, è al centro di un articolo sull'architettura del tempio buddista dell'isola di Giava,

³⁶³Cfr. JUNG C.G., *Simboli della trasformazione*, Bollati Boringhieri Torino 1965, p.45, n.37; il termine *Urbild* e l'esempio del Faust sono tratti dall'epistolario di Burckardt con il suo allievo Albert Brenner.

³⁶⁴JUNG C.G., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo (1934-1954)* in *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri Torino 1977, p. 17.

³⁶⁵ELIADE M., *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1985, p.48 [ed. or. *Mythes rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1975].

*Borobudur tempio simbolico*³⁶⁶. Nel primo caso, l'archetipo viene inteso come un modello originario capace di veicolare una certa corrispondenza tra cielo e terra, macrocosmo e microcosmo, cosmologia e fisiologia del corpo; mentre, nel secondo caso, il tempio viene interpretato come un'immagine del cosmo che ripete nella sua architettura la struttura dell'universo.

Successivamente Eliade, in *L'isola di Euthanasius*, articolo risalente al 1939 sull'isola protagonista del romanzo di Eminescu *Cesara*, interpretata come luogo simbolico in cui diviene possibile l'incontro e l'amore paradisiaco dei due protagonisti, fa uso della nozione di archetipo per descrivere tale stato adamitico.

«L'isola di Euthanasius fa parte, per così dire, della categoria delle isole trascendenti. [...] Là, anche l'amore tra Cesara e Ieromin non è più un "esperienza" ma uno "stato" paradisiaco prolungato, giacché essi si incontrano in una perfetta nudità, ossia spogliati di ogni "forma", liberati di ogni individuazione, ridotti ad archetipi – esseri che possono conoscere senza "divenire".»³⁶⁷

La nudità connessa alla nostalgia di un paradiso perduto, di un'epoca d'oro dell'abbondanza, è una delle immagini archetipiche più ricorrenti nelle cosmogonie arcaiche, che si ritrova anche nell'escatologia cristiana e nei culti millenaristici declinata però in senso apocalittico.

Ne il *Mito della reintegrazione*, saggio scritto nel 1942, a proposito del romanzo *Seraphita* di Balzac, Eliade sostiene che si tratta di «un vero studio filosofico (étude philosophique), non perché è ricco di conversazioni e commenti filosofici, e neppure per la lunga esposizione delle teorie di Swedenborg o per la strana cosmologia in esso contenuta - ma, in primo luogo, perché Balzac ha riattualizzato in quest'opera un antichissimo e fondamentale tema antropologico: l'Androgino considerato come il modello dell'uomo perfetto, archetipo primordiale.»³⁶⁸ Discorso, questo, poi ripreso ed ampliato in una conferenza di *Eranos* del 1959, riunita con altri scritti in *Mefistofele e l'Androgine*³⁶⁹, dove l'immagine primordiale dell'essere perfetto, sia maschile che femminile, diviene un simbolo della totalità e della coincidenza di tutti i contrari.

³⁶⁶ ELIADE M., *Borobudur tempio simbolico*, in *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, cit, pp. 48-61; [ed. or. *Barabudur, templul simbolic*, «Revista Fundațiilor Regale», IV, 9, 1937].

³⁶⁷ ELIADE M., *L'isola di Euthanasius*, cit., p. 20.

³⁶⁸ ELIADE M., *Il mito della reintegrazione*, cit., p.59.

³⁶⁹ ELIADE M., *Mefistofele e l'Androgine*, cit., pp. 71-114.

Ma è con i *Commenti alla leggenda di Mastro Manole* del 1943, che il termine archetipo assume pregnanza nel lessico eliadiano e, per la prima volta, lo storico romeno insiste sulla sua definizione di modello esemplare e osserva «quanto si avvicini la teoria arcaica dell'archetipo e della partecipazione alla teoria platonica delle idee e della partecipazione»³⁷⁰.

Inoltre, in questo scritto Eliade dimostra anche di conoscere e apprezzare lo studio congiunto sulla figura del fanciullo divino di Jung e Kerényi: «ritroviamo l'archetipo del “fanciullo” non soltanto nei miti e nelle leggende, ma anche nell'alchimia, nella gnosi, nelle superstizioni ed esso riappare, come osserva Jung in uno studio recente, in certe visioni nevrotiche, in determinati sogni, ecc.»³⁷¹; si tratta di uno studio, poi pubblicato in Italia nella raccolta *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, nel quale è interessante notare come Kerényi, pur senza avvalersi direttamente della terminologia junghiana, né presupporre le teorie della psicologia analitica, conduce la sua analisi filologica sulle stesse figure mitiche e sugli stessi archetipi presi in esame da Jung in maniera autonoma e complementare, giungendo ad interrogarsi sulla forma originaria della mitologia che «si esplica in una molteplicità più illimitata, eppure più formata e determinata: come il mondo delle piante in paragone alla pianta primordiale di Goethe. Fissiamo lo sguardo sempre su tutt'e due: sulla molteplicità storica e su quello che la riunisce e che sta il più vicino alle origini»³⁷².

Il richiamo alla morfologia goethiana e alla forma originaria o immagine primordiale, è presente anche in Eliade, che nel suo *Giornale* fa esplicito riferimento all'*Urpflanze* del grande poeta tedesco.

«Raramente, nella storia della scienza, è stata così difficilmente riconosciuta l'importanza di un *metodo*, forse perché Goethe considerava “la pianta originaria” come una scoperta scientifica. Quando verrà scritta la storia dell'idea di *morfologia* quale Goethe la intendeva, si vedrà fino a che punto sono state feconde, nelle scienze naturali, probabilmente, ma anche nella classificazione, nell'analisi e l'interpretazione delle creazioni dello spirito, come le arti plastiche, le produzioni folcloristiche, le concezioni estetiche, ecc.»³⁷³

³⁷⁰ ELIADE M., *I riti del costruire*, cit., p.107.

³⁷¹ Ivi p. 141

³⁷² JUNG C.G., KERÉNYI K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, (a cura di BRELICH A.) Einaudi, Torino 1972, p. 43.

³⁷³ ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 106.

Lo studio della forma archetipica rivelerebbe una struttura del reale altrimenti inattuabile in maniera diretta, questa la lezione goethiana che Eliade ribadirà in altre due circostanze. La prima, nel 1977, in occasione della pubblicazione di un libro del suo allievo Ioan Culianu a lui dedicato, in cui veniva associata la nozione eliadiana di archetipo proprio alla morfologia goethiana. Lo storico delle religioni sembra apprezzare l'accostamento di Culianu, quando in una lettera gli confessa che «le ossessioni morfologiche e alchimistiche di Goethe mi erano note sin dal liceo»³⁷⁴. L'anno seguente nel libro intervista con Claude-Henri Rocquet, *La prova del Labirinto*, Eliade ritorna su tali considerazioni.

«Ai miei inizi almeno, pensavo che per vederci chiaro in questo oceano di fatti, di figure, di riti lo storico delle religioni doveva, nel suo ambito, ricercare la “pianta originaria”, l'immagine primordiale, ovvero ciò che risulta dall'incontro dell'uomo con il sacro»³⁷⁵.

Nel *Mito dell'eterno ritorno*, Eliade si propone di raggruppare una serie di fatti sacri attinenti alla sfera rituale e culturale di differenti tradizioni religiose, al fine di mostrare la loro solidarietà con uno schema mitico, o archetipo, di riferimento, che è sempre un modello paradigmatico per il comportamento umano, perché narra gli eventi fondanti, non solo di quella comunità in particolare, ma dell'intero cosmo e della posizione dell'uomo in esso; in questo modo, ritiene di poter comprendere antropologicamente come l'uomo delle società arcaiche e delle cosiddette culture primitive determini la realtà di certe cose, misconoscendone altre che appaiono scontate nella cultura occidentale. Eliade divide così i fatti sacri in questione:

«1) fatti che ci mostrano che per l'uomo arcaico la *realtà* è tale in quanto *imitazione* di un archetipo celeste; 2) fatti che ci mostrano come la *realtà* è conferita dalla partecipazione al “simbolismo del centro”: le città, i templi, le case diventano *reali* per il fatto di essere assimilate al “centro del mondo”; 3) infine, rituali e gesti profani significativi che realizzano il senso a loro dato soltanto perché *ripetono* deliberatamente certi atti posti *ab origine* da dei, da eroi o da antenati.»³⁷⁶

³⁷⁴ Lettera di M. Eliade a Ioan Culianu del 3 maggio 1977, in CULIANU I.P., *Mircea Eliade*, cit., p. 5.

³⁷⁵ ELIADE M., *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Jaca Book, Milano 2002, p.130 [ed. or. *L'épreuve du labyrinthe*, Pierre Belfond, Parigi 1978].

³⁷⁶ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit. p. 15.

Secondo la prima categoria si può osservare come ogni città, tempio, o abitazione, venivano edificati nell'antichità seguendo scrupolosamente un modello celeste e sovrumano. Motivi relativi alla dimora degli dei, corrispondenze tra il cosmo e la casa, l'utilizzo di un simbolismo uranico ricorrente sono ravvisabili in molte delle grandi costruzioni delle civiltà arcaiche, come le città sacre di Babilonia, Gerusalemme o Ceylon, che avevano tutte un prototipo celeste; in pratica, rappresentavano le copie imperfette, o il doppio platonico, di una creazione originaria. Gli edifici sacri ricalcavano un atto divino fondante, come l'altare vedico dedicato ad Agni, divinità del fuoco, che veniva ricostruito ad ogni nuovo sacrificio, ripetendo l'atto originario con cui veniva plasmato il mondo attraverso la deflagrazione del cosmo; oppure il tempio ebraico, che ha un suo modello ideale mostrato da Dio a Mosè sul monte Sinai. Ma, non solamente ciò che l'uomo ha edificato, ogni luogo, spazio sacro, territorio abitabile appartengono ad una geografia mitica, che esula la semplice divisione spaziale dei luoghi, andando ad interessare la corrispondenza con regioni sovranaturali.

«Così, il mondo che ci circonda, in cui si sente la presenza e l'opera dell'uomo – le montagne sulle quali vive, le regioni popolate e coltivate, i fiumi navigabili, le città, i santuari - hanno un archetipo extraterreno, concepito sia come una “pianta”, come una “forma”, sia semplicemente come un “doppio” esistente precisamente a un livello cosmico superiore.»³⁷⁷

In particolare, Eliade sottolinea l'importanza delle montagne sacre come asse del mondo che, elevando l'uomo verso la trascendenza divina, rappresentavano il viatico privilegiato della spiritualità primordiale: ad esempio Ayers Rock, montagna sacra australiana, che presso gli aborigeni Aranta rappresenterebbe l'immagine mitica di uno spirito dell'Epoca dei sogni; oppure Har Karkom nel deserto del Pran, che alcuni studi archeologici identificano con il monte Sinai della tradizione biblica. Altro compendio della geografia mitica riguarda i luoghi desertici, disabitati, ostili, dove nessun uomo osa avventurarsi, che rappresentano il caos posto al di fuori di un cosmo ordinato, e hanno quale archetipo comune l'immagine dell'Inferno, assimilabile a tutti i luoghi dell'indistinto, del virtuale privo di forma.

³⁷⁷Ivi, p. 18.

«Per questo, quando si prende possesso di un determinato territorio, cioè quando si comincia ad esplorarlo, si compiono riti che ripetono simbolicamente l'atto della creazione; la zona incolta è prima di tutto cosmizzata, poi abitata.»³⁷⁸

Si deve sconfiggere il caos istituendo un cosmo ordinato, al fine di rendere familiare un luogo ostile, perché estraneo e sconosciuto, con cerimonie di purificazione e sacralizzazione degli spazi, o attraverso rituali di insediamento e fondazione, che ripetono la creazione originale del mondo. Alla maniera degli *archégeti* delle colonie della Magna Grecia, che trasformavano simbolicamente il suolo straniero in suolo greco, fondano templi in onore delle loro divinità e ribattezzando i luoghi in base alla loro descrizione mitica. La sacralizzazione degli spazi rappresenta nella morfologia del sacro eliadiana l'aspetto fondante di ogni rituale di insediamento.

«Lo stanziamento in una zona nuova, sconosciuta e incolta, equivale ad un atto di creazione. Quando i coloni scandinavi presero possesso dell'Islanda, *land-nàma*, e la dissodarono, non considerarono questo atto né come un'opera originale, né come un lavoro umano e profano. La loro impresa era per essi soltanto la ripetizione di un atto primordiale: la trasformazione del caos in cosmo per opera dell'atto divino della creazione. Lavorando la terra desertica, essi ripetevano infatti l'atto degli dei che ordinavano il caos dandogli forme e norme. O meglio: una conquista territoriale diventa reale soltanto dopo o, più esattamente, per mezzo del rituale di presa di possesso, che è solo una copia dell'atto primordiale della creazione del mondo.»³⁷⁹

Trasformare uno spazio profano in spazio sacro, dunque abitabile secondo la concezione religiosa dell'uomo arcaico, significa di fatto ricreare il cosmo dal caos, istituire il reale, ovvero dare una forma all'indifferenziato; attraverso i riti di fondazione, le cerimonie e i gesti di consacrazione dei luoghi, l'uomo tradisce un'ossessione per l'essere come ciò che è ritenuto reale, significativo, potente e duraturo. Parallelamente agli archetipi celesti, Eliade svolge un'analisi molto affascinante relativa al simbolismo del centro. Le stesse montagne sacre, in quanto asse del mondo, sono poste dall'immaginario sacro al centro del mondo; così, ciascun

³⁷⁸Ivi, p. 19.

³⁷⁹Ivi, pp. 19-20.

tempio, palazzo o città santa, oltre ad avere il suo modello celeste, deriva la sua realtà sacra dal suo posizionarsi al centro del cosmo, ripetendo anche nella sua struttura le varie regioni del cosmo.

«Nelle credenze mesopotamiche una montagna centrale unisce il cielo e la terra; è il “Monte dei Paesi”, che unisce tra di loro i territori. Lo ziqqurat era a rigore una montagna cosmica, cioè una immagine simbolica del cosmo: i sette piani rappresentavano i sette cieli planetari (come a Borsippa) e avevano i colori del mondo (come a Ur).»³⁸⁰

I nomi delle montagne sacre e dei templi richiamano ad un simbolismo del centro, come il monte Tabor in Palestina, dove *tabbùr* potrebbe significare ombelico, o la città di Babilonia che era una *bâb-ilâni*, o “porta degli dei”, come anche nel caso del santuario di Nippur, *Dur-an-ki*, ovvero “legame tra cielo e terra”. In definitiva, ogni città santa può essere immaginata come il punto più alto, dunque più vicino al cielo, del mondo e suo centro da cui si è irradiata la creazione, da ciò deriva la credenza che solo Gerusalemme poté salvarsi dalle acque durante il Diluvio universale.

«L’antichissima concezione del tempio come *imago mundi*, l’idea che il santuario riproduce l’universo nella sua essenza, si è trasmessa all’architettura sacra dell’Europa cristiana: la basilica dei primi secoli della nostra era e la cattedrale del Medioevo riproducono simbolicamente la Gerusalemme celeste. Per quanto riguarda il simbolismo della montagna, dell’ascensione e della “ricerca di un centro”, esso è chiaramente attestato nelle letterature medievali e appare, anche se soltanto in maniera allusiva, in certe produzioni letterarie degli ultimi secoli.»³⁸¹

Il centro nella prospettiva di Eliade è la zona del sacro per eccellenza, di conseguenza i simboli che esprimono in maniera mirabile questa realtà assoluta, come l’Albero Cosmico o la Montagna Sacra, sono posti al centro del mondo, e l’aspirazione al sacro dell’uomo si esprime nei termini di una ricerca del centro. Simile ricerca rappresenta sempre un percorso difficile, irto di difficoltà, come le peregrinazioni dei fedeli o le imprese eroiche nelle mitologie guerriere; in entrambi, i casi si tratta di attraversare l’estraneità del caos al fine di ricreare il cosmo, di morire

³⁸⁰Ivi p. 22.

³⁸¹Ivi p. 25.

simbolicamente per rinascere spiritualmente. Un percorso iniziatico è, dunque, ravvisabile anche in numerosi rituali derivati, che iniziatici in senso stretto non sono, tuttavia implicano sempre il passaggio da una condizione profana, ostaggio di un disorientamento o mancanza di realtà, ad una condizione sacra, orientata verso un centro di significati reali. Nella struttura dialettica del passaggio dal sacro al profano Eliade identifica il ritorno all'istante originario della creazione tipico dell'ontologia arcaica; in pratica, per accedere ad una dimensione di sacralità, il profano deve imitare l'atto cosmogonico in ogni frangente della sua esistenza, al fine di elevare ogni sua azione, per quanto essa possa sembrare futile, alla dignità dell'Essere; ciò, appare evidente nelle cerimonie di fondazione e, in genere, nella costruzione di edifici sacri, il cui punto di partenza corrisponde sempre ad un rituale di istituzione di uno spazio sacro, da cui deriva quel passo indietro, quel ritorno all'origine, grazie al quale, imitando l'atto fondante, si abolisce la normale successione del tempo profano e si rivive simbolicamente nel atemporalità del mito.

«Con il paradosso del rito, ogni spazio consacrato coincide con il centro del mondo, proprio come il tempo di un qualsiasi rituale coincide con il tempo mitico dell' "inizio". Con la ripetizione dell'atto cosmogonico, il tempo concreto, in cui si effettua la costruzione, è proiettato nel tempo mitico, *in illo tempore*, in cui è avvenuta la fondazione del mondo. Così la *realtà* e la *durata* di una costruzione non soltanto sono assicurate dalla trasformazione dello spazio profano in uno spazio trascendente (il "centro"), ma anche dalla trasformazione del tempo concreto in tempo mitico. Un rituale qualsiasi [...] si sviluppa non soltanto in uno spazio consacrato, cioè essenzialmente distinto dallo spazio profano, ma anche in un "tempo sacro", in "quel tempo" (*in illo tempore, ab origine*), cioè quando il rituale è stato compiuto per la prima volta da un dio, da un antenato o da un eroe.»³⁸²

Fingendosi il dio, l'antenato o l'eroe culturale, l'uomo non è più isolato dal cosmo e, immergendosi nel suo universo spirituale di riferimento, non costruisce più una semplice dimora, ma edifica un microcosmo posto al centro del mondo, opera analoga alla creazione e in questo modo diviene contemporaneo degli inizi.

«L'uomo non fa che ripetere l'atto della creazione, il suo calendario religioso commemora nello spazio di un anno tutte le fasi cosmogoniche che vi sono state *ab*

³⁸²Ivi pp. 29.

origine. Infatti l'anno sacro riprende incessantemente la creazione, l'uomo diviene contemporaneo della cosmogonia e dell'antropogonia perché il rituale lo proietta all'epoca mitica dell'inizio. Un seguace di Bacco, con i suoi riti orgiastici, imita il dramma patetico di Dioniso; un orfico, con il suo cerimoniale iniziatico, ripete i gesti originali di Orfeo, eccetera. Anche il sabato giudeo-cristiano è ancora una *imitatio Dei*; il riposo del sabato riproduce il gesto primordiale del Signore, poiché il settimo giorno della creazione Dio "si riposò di tutta l'opera che aveva compiuta" (Gen. 2,1). Il messaggio del Signore è prima di tutto un *esempio* che chiede di essere imitato.»³⁸³

Un riferimento decisivo per le idee di forma e struttura, che sottendono l'uso del termine archetipo nell'opera eliadiana, è rappresentato dalla nozione di matrice stilistica di Lucian Blaga, molto ammirato dal giovane Eliade che ne traccia un breve profilo in un articolo del 1938³⁸⁴, accostandolo al filone tedesco di studi sullo stile culturale che va da Frobenius a Spengler.

I presupposti che ispirano la ricerca di Blaga sono i medesimi di Frobenius, che identifica la *Kulturphormen* di una civiltà a partire dalla localizzazione geografica, per cui l'uomo subisce l'ambiente circostante attraverso un apprendimento passivo di ciò che egli chiama *paideuma*, principio genetico-metafisico di ogni civiltà reso manifesto dalle sue espressioni artistiche, e di Spengler, che concepisce le singole civiltà come organismi viventi con un destino che trascende l'agire del singolo individuo. Blaga, infatti, interrogandosi sulle radici della creazione culturale, ipotizza l'esistenza di in un subconscio o *logos* abissale, un fondo originario dai risvolti metafisici, che pur liberando la creatività del singolo, lo costringe a creare entro un certo stile, in virtù dell'unica concessione fatta all'uomo dal "Grande Anonimo".

Tuttavia Eliade sottolinea l'originalità del suo connazionale rispetto ad altri filosofi della cultura.

«Lucian Blaga si differenzia, a tal riguardo, da tutti i suoi predecessori e contemporanei, i quali considerano la cultura una malattia, un organismo, una maledizione o un'astrazione che rende sterile la vita e preclude la via di salvezza. [...] È il solo tra i filosofi della cultura, che non ha esitato a porsi il problema ontologico in rapporto alla creazione culturale e allo stile. Questo coraggio metafisico ha prodotto considerevoli risultati.

³⁸³Ivi pp. 31.

³⁸⁴ELIADE M., *Lucian Blaga e il senso della cultura* in *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, cit., pp.155-160 [ed. or. *Lucian Blaga și sensul culturii*, in «Revista Fundațiilor Regale», V, 1, 1938].

Sottolineo il primo: si sottrae la cultura alla serie di fatti storici per riconoscerle una validità metafisica.»³⁸⁵

Occorre, però, precisare che la fisiognomica spengleriana, ossia lo studio dell'insieme dei tratti culturali che si offrono all'osservazione di una civiltà come unità vivente, non è semplicemente il prodotto di tendenze innate, di condizionamenti biochimici, ma, come in Frobenius, dell'ambiente e della cultura di una civiltà, prendendo le mosse da categorie estetiche e da una tensione metafisica simili, per certi versi, a quelle del filosofo e poeta romeno; ma, ciò che manca del tutto in Blaga, è la tipizzazione dell'individuo, per cui nella visione spengleriana la vicenda personale di un individuo s'inscrive nei tratti del suo volto e può essere letta nelle espressioni del viso, così come può esserlo lo stile culturale di una civiltà a partire dalle sue manifestazioni tipiche.

Il paesaggio e la localizzazione geografica entro cui si forma un organismo culturale secondo la *paideuma* di Frobenius, che non possono essere semplicisticamente ridotti all'appartenenza della razza al suolo e alla terra entro cui è nata e si è sviluppata, implicano un ambiente armonizzato con l'essere umano e con lo spirito di una civiltà, divenendo nell'accezione di Spengler una *Kulturlandschaft*, in cui il nuovo "tipo" umano, il cittadino, diventa tutt'uno con la metropoli che ne riflette lo sradicamento e il distacco dalla natura; ebbene, questa tipizzazione dell'individuo, come detto in precedenza, non è presente nell'opera del filosofo romeno, per il quale «*la cultura è il modo specifico di esistere dell'uomo nell'universo*»³⁸⁶. Certamente in Spengler vi è la rivalutazione di una cultura tradizionale, che contrasti le spinte moderniste e progressiste della *Zivilisation*, tuttavia, rispetto al misticismo rurale e naturalistico del *Volk*, in lui si può dire che prevalga la consapevolezza storica di vivere in un'epoca di decadenza, di *Zivilisation* appunto.

Le medesime tendenze e temperie culturali caratterizzavano la Romania di Eliade e prim'ancora quella di Blaga. Il compito principale degli intellettuali romeni nel periodo interbellico era identificato nella valorizzazione del patrimonio tradizionale e della spiritualità ortodossa, attraverso l'esaltazione della figura idealizzata del contadino moldavo, e l'esempio da seguire era quello della gloria

³⁸⁵ ELIADE M., *Lucian Blaga e il senso della cultura in L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, cit., p.160.

³⁸⁶ Ivi p. 158

nazionale, il poeta Eminescu. Lucian Blaga, in particolare, riprendeva e sviluppava le linee guida della corrente *sămănătorista*³⁸⁷, fautrice di un'interpretazione della storia come espressione delle specificità culturali e spirituali delle comunità rurali ortodosse, da contrapporre alla recente urbanizzazione e industrializzazione del paese e alla crescente fiducia nel progresso, che negli ambienti scientifici e accademici determinava un atteggiamento razionalista e neopositivista; forse, è proprio per questo motivo che Eliade, già celebre in patria come scrittore e leader riconosciuto della giovane generazione, quando nella seconda metà degli anni Trenta cominciò a pubblicare le sue prime opere di storia delle religioni sullo yoga e sulla cosmologia babilonese, fu da più parti criticato per l'indirizzo "esotico" dei suoi studi.

Eliade ritornerà negli anni Sessanta su questa interpretazione misticheggiante della romanità e lo farà con toni del tutto originali rispetto a Blaga, il quale «vedeva nella "cultura folcloristica" – "più particolarmente nelle creazioni anonime nate dallo spirito cristiano come in quelle provenienti dall'eresia" – la fonte della creatività romena.»³⁸⁸

«Penso che si sbagliasse, ma per ragioni differenti da quelle che lui sosteneva. La cultura folcloristica è nutrita di ciò che io ho chiamato "il cristianesimo cosmico", vale a dire di un cristianesimo dove l'elemento "storico" è ignorato, e dove l'elemento dogmatico s'indovina appena»³⁸⁹.

Fin dagli anni della sua formazione, dunque, Eliade perviene ad un'idea di forma originaria o struttura, desunta dalla morfologia goethiana e dalla nozione di matrice stilistica di Blaga, che può avere una filiazione indiretta con le idee e le analisi di Spengler e Frobenius sulle culture, e ben si coniuga con l'approccio ermeneutico di Kerényi, quel riunire la molteplicità storica nella forma plastica del mito.

Il filologo ungherese nella sua opera teorica più famosa, *Religione antica*, paragonando la mitologia alla musica, intende mostrare come l'archetipo sia al contempo la forma plastica entro cui si manifesta il mito e il contenuto stesso di ogni mitologia.

³⁸⁷ Corrente culturale di fine Ottocento, di intellettuali e scrittori romeni legati alla rivista «Sămănătorul» (Il seminatore).

³⁸⁸ ELIADE M., *Giornale*, op. cit., p. 376.

³⁸⁹ Ibidem.

«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. [...] La scienza della mitologia deve considerare come suo specifico oggetto ciò che fluisce, che entra in relazioni sempre nuove e si mostra in sempre nuove varianti: il materiale mitologico. Ma non può mai trascurare il fatto che queste "varianti" sono quasi "variazioni" sullo stesso tema.»³⁹⁰

L'archetipo nel *Mito dell'eterno ritorno* è, come in Kerényi, un elemento strutturale e insieme strutturante dei fenomeni religiosi del mondo arcaico che, se da un lato svolge la funzione metodologica e descrittiva di far emergere le similitudini e le analogie tra i diversi istituti mitico-rituali presi in esame, dall'altro crea una certa ambiguità di fondo, alludendo ad una effettiva struttura platonica del reale, che l'autore tenta di precisare.

«Si potrebbe quindi dire che questa ontologia "primitiva" ha una struttura platonica e Platone potrebbe essere considerato in questo caso come il filosofo per eccellenza della "mentalità primitiva", cioè come il pensatore che è riuscito a valorizzare filosoficamente i modi d'essere e di comportamento dell'umanità arcaica. Evidentemente l'"originalità" del suo genio filosofico non ne viene per nulla sminuita; infatti il grande merito di Platone consiste nello sforzo di giustificare teoricamente questa visione dell'umanità arcaica con i mezzi dialettici che la spiritualità della sua epoca gli offriva. Ma lo scopo che ci siamo prefissi non riguarda questo aspetto della filosofia platonica, ma mira all'ontologia arcaica. Riconoscere la struttura platonica di questa ontologia non potrebbe condurci lontano. Molto importante è la seconda conclusione che si sprigiona dall'analisi dei fatti citati nelle pagine precedenti, cioè l'abolizione del tempo per mezzo dell'imitazione degli archetipi e della ripetizione dei gesti paradigmatici.»³⁹¹

Opinione questa ribadita in un appunto del *Giornale*, datato 3 ottobre 1949, dedicato all'altro grande referente culturale di Eliade per quanto concerne l'utilizzo del termine archetipo:

³⁹⁰ KERÉNYI K., *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001, p. 21 [ed. or. *Antike Religion*, J. G. Cotta Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart 1995].

³⁹¹ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 42-43.

«Eugenio d’Ors mi ha inviato un articolo sul *Mito dell’eterno ritorno*. Titolo dell’articolo: *Si trata de un libro muy importante*. Più di tutti gli altri critici di cui ho letto i resoconti, d’Ors è entusiasta del fatto che io abbia messo in luce la struttura platonica delle ontologie arcaiche e tradizionali (“popolari”). Aspetto però che venga compreso anche l’altro aspetto della mia interpretazione, concernente l’abolizione rituale del tempo e, pertanto, la necessità della “ripetizione”.»³⁹²

Eliade ebbe modo di conoscere e frequentare il celebre scrittore spagnolo durante il suo soggiorno portoghese.

«L’ho conosciuto a maggio dell’anno scorso [nel 1941 n.d.r.], quando gli parlai del *Mito della reintegrazione* e fu abbastanza amabile da dirmi che “intuiva la lingua romena quanto bastava” per leggere il mio opuscolo. [...] D’Ors è stato per molto tempo uno degli uomini che m’interessavano (“mi appassionavano”) dell’Europa moderna. Amo in lui l’universalismo, il paradosso, l’ineguaglianza. Leggendo una buona parte dei suoi libri spagnoli, mi sono reso conto di come sia geniale e di come possieda un’impronta giornalistica; di come si avvicini a un Goethe, e tuttavia di come ne sia rimasto lontano.»³⁹³

Questo interesse precoce per d’Ors da parte di Eliade è testimoniato da un suo articolo giovanile sulle particolarità e originalità dei maggiori saggisti spagnoli, nel quale d’Ors viene accostato a Ortega y Gasset per la sua capacità “figurativa” di pensare per forme.

«Il *paesaggio* naturale e il *paesaggio* figurativo ritornano costantemente nelle pagine di Eugenio d’Ors e Ortega; si direbbe che questi pensatori non riescano a dar corpo alla propria visione né a cavarsela nella comprensione di un singolo fenomeno o addirittura della vita nella sua totalità, se non pensando per forme, colori e oggetti figurativi. [...] Nella *Weltanschauung* di questi due pensatori s’indovina il contributo di tutte le facoltà intellettive, dall’intuizione tellurica della configurazione geografica a quella raffinata delle più aggiornate formule artistiche. Il loro pensiero e la loro sensibilità sono in permanente contatto con tutte le realtà; si sente che godono del *paesaggio* e amano la natura *diversamente* da ogni altro intellettuale europeo. Per costoro, la parola “organico”

³⁹² ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 83.

³⁹³ ELIADE M., *Diario portoghese*, cit., p.56.

non è soltanto una parola. Hanno veramente un pensiero alimentato da tutte le fonti, un pensiero vivace, duttile, e dunque sorprendentemente suggestivo.»³⁹⁴

Il D'Ors che Eliade cita e apprezza maggiormente è quello successivo al periodo catalano, quando con il *Nuevo Glosario* del 1922 incomincia la sua attività in castigliano. Lo storico romeno ne condivide molti punti di vista e assunti teorici, dalla critica al razionalismo alla posizione fortemente antistoricista, che determinava, in entrambi gli studiosi, la ricerca di quelle costanti atemporali in grado di fare emergere le forme o figure della storia, metodologia questa applicata da d'Ors soprattutto nello studio e rivalutazione dell'arte barocca, in cui il Barocco diviene una categoria d'indagine trans-storica, una forma insita nello spirito umano ricorrente in varie epoche storiche³⁹⁵. Ne *El secreto de la filosofía*³⁹⁶ d'Ors procede ad una sistemazione definitiva del suo pensiero filosofico sulla scorta della concezione antimeccanicista e vitalistica di Bergson, di cui fu discepolo in Francia, distinguendo tra le facoltà della ragione e dell'intelletto, dove solo quest'ultima è in grado di cogliere la "sintassi armonica del mondo" espressa attraverso la parola poetica.

Proprio a questa idea di conoscenza figurativa, capace di coniugare l'eterno con lo storico, l'elemento sensibile con lo schema o paradigma a-temporale, Eliade doveva pensare evidentemente nella sopracitata prefazione allorché, prendendo le distanze dall'archetipo junghiano, si rivolge alla modello trans-storico di d'Ors; poiché anche per lui, come per il pensatore spagnolo, «il fatto storico, in quanto tale, non si ripete, ma le essenze dello storico, sì; le "costanti" riappaiono.»³⁹⁷

3. Ciclicità del tempo e nostalgia delle origini

Le cosmogonie arcaiche sono caratterizzate da una dialettica tra caos e cosmo, per cui il cosmo si rinnova periodicamente attraverso una regressione nel caos originario; questa dialettica, nell'interpretazione dello storico romeno, presiede ad una concezione ciclica del tempo e determina sia il sentimento di nostalgia di un

³⁹⁴ ELIADE M., *In spagna e in Romania*, in *L'isola di Euthanasius*, cit., pp. 261-263, p. 262 [ed. or. *În Spania și la noi*, «Cuvântul», X, 21 agosto 1933, pp. 1-2].

³⁹⁵ Cfr. D'ORS E., *Del Barocco*, (a cura di) ANCESCHI L., SE, Milano 1999.

³⁹⁶ D'ORS E., *El secreto de la filosofía*, Editorial Tecnos, Madrid 1997.

³⁹⁷ ARAGUREN J.L., *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Bompiani, Milano 1953, p.64 [ed. or. *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Ediciones y publicaciones españolas, Madrid 1945].

epoca paradisiaca perduta, che l'attesa apocalittica come presupposto di una rinascita, poiché in ogni tensione escatologica l'inizio diviene la prefigurazione della fine.

In un appunto del *Giornale* del dicembre 1946, Eliade descrive lo scenario cosmogonico da cui traggono spunto le celebrazioni del Capodanno connesse alla rigenerazione periodica del tempo, mettendone in evidenza le profonde connessioni con i riti orgiastici e i culti funerari; in entrambi i casi, si tratterebbe di un'immagine simbolica del caos, come ciò che sovverte l'ordine del mondo e preannuncia la nascita di una nuova *éra*.

«Da molti anni, la vigilia di Natale mi diletta a rileggere le leggende, i riti e le usanze dei dodici giorni (fra Natale e l'Epifania): le cerimonie di tipo carnevalesco, le maschere animalesche, le leggende dei cavalli senza testa che appaiono nella notte di Capodanno ecc. Tali miti e tali scene rituali non sono propri soltanto delle società indoeuropee; si ritrovano anche in Giappone, in Cina, presso gli Aino, e in molti altri luoghi. Ovunque i dodici giorni a cavallo di Capodanno segnano un momento decisivo nella vita della comunità. È il momento in cui le anime dei morti vengono a visitare i vivi, in cui ha luogo l'iniziazione degli adolescenti ecc. Questo lo sapevo da molto tempo. Ma perché la visita dei morti avviene *soltanto* intorno al Capodanno? Perché il Capodanno rappresenta non solo il momento critico (il "caos" che segue immediatamente la fine di un ciclo temporale), ma altresì un momento cosmogonico. Il Capodanno *ripete la Creazione*, ad ogni Capodanno il mondo ricomincia, rinasce, più precisamente è *fatto da capo* (vedi per esempio la recitazione rituale del poema della creazione in Mesopotamia; la riattualizzazione rituale del conflitto che ha preceduto e prodotto la creazione, come in Egitto ed in altri luoghi, scenario che sopravvive nelle credenze e nei costumi popolari dell'Europa sudorientale). Nell'intervallo esistente fra l'anno che finisce (ossia il Vecchio Mondo che scompare) e il Nuovo Anno (ossia il Cosmo in via di ri-creazione) le anime dei morti si accostano ai vivi nella speranza di una *ripetizione*, sia pure effimera, dell'esistenza (esse riappaiono "reincarnate" sotto maschere e sotto sembianze animali), ovvero nell'implicita speranza dell'*abolizione del Tempo*, cioè della trascendenza della propria condizione di ombre.»³⁹⁸

Eliade svilupperà tali idee nel secondo capitolo del *Mito dell'eterno ritorno*, sottolineando fin da subito come, nonostante nelle civiltà agricole primitive le celebrazioni dell'anno nuovo siano connesse alla fioritura del nuovo raccolto, dunque al rinnovo delle riserve alimentari che assicurano la continuità della vita di una

³⁹⁸ ELIADE M., *Giornale*, cit., pp. 39-40.

comunità, esse non derivino implicitamente dalle attività profane connesse ai cicli dell'agricoltura.

«Non si è autorizzati pertanto a considerare questi rituali come semplici riflessi della vita sociale ed economica: l' "economico" e il "sociale" rivestono nelle società tradizionali un significato totalmente diverso da quello che un europeo moderno ha la tendenza ad attribuire loro.»³⁹⁹

La solidarietà tra tutti gli elementi rituali connessi alle celebrazioni del nuovo anno, quali le cerimonie di raccolta delle primizie e quelle che celebrano il ritorno della primavera, implica un ritorno simbolico all'origine germinale della vita, al caos preformale; affinché il cosmo possa essere rigenerato e rinascere intatto come nella perfezione degli inizi, il tempo viene abolito e la natura rigenerata periodicamente, satura di quelle forze vitali, di quella potenza ed efficacia, che sono le caratteristiche ontologiche del sacro. Questo schema rituale, oltre che con i miti più arcaici, si inquadra perfettamente nelle ciclicità della vita naturale, ciclicità nella quale l'uomo delle religioni arcaiche era profondamente immerso. Il cosmo, come ogni cosa vivente, tende ad esaurire la propria energia, ricrearlo dal principio equivale a rigenerarlo, a purificarlo e a farlo essere nuovamente vivo. E' interessante, a tale riguardo, riscontrare un elemento comune a tutte le feste dell'anno nuovo in epoca arcaica, cioè la predizione delle piogge e del raccolto dei successivi mesi in base ai primi dodici giorni dell'anno; inoltre, la stessa cultura funeraria delle prime civiltà agricole, dal Neolitico in poi, implica secondo Eliade una simile rigenerazione periodica della natura: colui che esaurisce le proprie energie vitali viene ricondotto in seno alla Grande Dea Madre, la matrice tellurica di ogni esistenza; in questo modo la sepoltura si mostra solidale con la rappresentazione germinale della vita.

«Per noi l'essenziale è che esiste ovunque una concezione della fine e dell'inizio di un periodo temporale, fondata sull'osservazione dei ritmi biocosmici, che si inquadra in un sistema più vasto, quello delle purificazioni periodiche (cfr. purificazioni, digiuni, confessioni dei peccati, ecc. al tempo del consumo del nuovo raccolto) e della rigenerazione periodica della vita. Questa necessità di una rigenerazione periodica ci sembra in se stessa abbastanza significativa. [...] cioè che una rigenerazione periodica del tempo presuppone, sotto una forma più o meno esplicita, e in particolare nelle civiltà

³⁹⁹ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p.57.

storiche, una creazione nuova, cioè una ripetizione dell'atto cosmogonico. E questa concezione di una creazione periodica, cioè della rigenerazione ciclica del tempo, pone il problema dell'abolizione della "storia", proprio quello che ci interessa maggiormente in questo saggio.»⁴⁰⁰

Tra i complessi culturali di maggiore interesse trattati nel saggio eliadiano, si segnalano la celebrazione dell'anno nuovo babilonese, *Akîtu*, e la cerimonia della cacciata del capro espiatorio presso le popolazioni semitiche; lo scenario prevede per entrambi una rinascita connessa ad una purificazione dai peccati con una estinzione o abolizione della colpa collettiva e, con essa, la cancellazione del tempo passato.

«Questa cacciata annuale dei peccati, delle malattie e dei demoni è in fondo un tentativo di restaurazione, anche momentanea, del tempo mitico e primordiale, del tempo "puro", quello dell' "istante" della creazione.»⁴⁰¹

Nel poema sumerico della creazione, *Enuma elish*, l'uccisione del mostro marino Tiamat da parte della divinità guerriera Marduk, rappresenta l'istituzione dell'ordine cosmico, da questo atto fondante derivano i prestiggi della divinità sovrana e la fine del male inteso come caos primordiale. Le città assiro-babilonesi ricalcavano in tutto l'ordine cosmico, traevano forza situandosi al centro di uno spazio sacro, infatti, la minaccia esterna veniva raffigurata come l'incombere del caos demoniaco, di conseguenza il nemico, l'altro posto al di fuori dei confini del cosmo conosciuto, veniva delegittimato come non-umano, estraneo all'ordine e ancora compromesso con il male originario che precede una creazione perfetta.

Il sovrano della città era un *kosmocrator*, rappresentante di Marduk in terra, e per celebrare l'anno nuovo si riattualizzava l'atto cosmogonico, poiché per essere rinnovato il cosmo doveva prima ritornare alla virtualità pre-formale del caos, ciò implicava processioni carnevalesche ed eccessi orgiastici, in cui tutte le regole erano abolite, il sovrano, umiliato e schiaffeggiato dai sacerdoti, veniva ricondotto al tempio dove, unendosi con una vestale, imitava la ierogamia primordiale tra cielo e terra, quindi veniva recitato il poema della creazione; così, un nuovo anno poteva ricominciare come un inizio assoluto, la natura veniva rigenerata e i nuovi raccolti venivano assicurati, inoltre, con l'istituzione di un nuovo cosmo, si riusciva ad avere

⁴⁰⁰ Ivi p.58.

⁴⁰¹ Ivi p.60.

la meglio sul caos del male, purificando così la collettività da tutti i suoi peccati.

L'uccisione di un mostro, un drago o un serpente marino in numerose cosmogonie arcaiche rappresenta l'atto di fondazione dell'ordine a partire dalla sconfitta del caos; ad esempio, nell'India vedica Indra che sconfigge Vrtra, simbolo dell'amorfo virtuale che impedisce il sorgere della vita tenendo legate a sé le acque⁴⁰². Questo simbolismo della lotta contro il caos è ripreso, secondo lo storico romeno, da tutte le tipologie di imprese belliche e prove eroiche.

«Lotte, conflitti, guerre hanno per la maggior parte una causa e una funzione rituale. Può trattarsi dell'opposizione stimolante tra le due metà del clan, o di una lotta tra i rappresentanti di due divinità (p.es., in Egitto, il combattimento tra due gruppi rappresentanti Osiride e Seth); sarà pur sempre la commemorazione di un episodio del dramma cosmico e divino. [...] Ogni volta che il conflitto si ripete, vi è un'imitazione di un modello archetipico. Nella tradizione nordica, il primo duello è avvenuto quando Thôr, provocato dal gigante Hrungrnir, lo affrontò alla "frontiera" e lo vinse in singolar tenzone. Si trova questo motivo nella mitologia indoeuropea, e Georges Dumézil a ragione lo considera come una versione tardiva, ma tuttavia autentica, dello scenario molto antico di una iniziazione militare. Il giovane guerriero doveva ripetere il combattimento di Thôr e Hrungrnir; infatti, l'iniziazione militare consiste in un atto di bravura il cui prototipo mitico è l'uccisione di un mostro tricefalo. I frenetici *berserkir*, guerrieri feroci, realizzavano precisamente lo stato di furia sacra (*wut, menos, furor*) del modello primordiale.»⁴⁰³

Il riferimento a Dumézil ed alla complementarietà tra funzione sovrana e guerriera nella tripartizione ideologica della civiltà indoeuropea, ci mostra in particolare come, attraverso l'archetipo di un'impresa eroica, che è sempre un atto di fondazione del cosmo e sconfitta del caos, la divinità guerriera possa acquisire i prestigii della divinità sovrana⁴⁰⁴.

Il rito del capro espiatorio in generale, così come viene praticato a livello tribale, sia nella variante umana che animale, condito spesso dall'inseguimento attraverso il villaggio, vera e propria processione carnevalesca, si conclude con la cacciata del capro al di fuori dei confini della comunità, in luoghi desertici e inospitali che, come

⁴⁰² Cfr. ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit., pp. 90-91

⁴⁰³ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p.37.

⁴⁰⁴ Cfr. DUMÉZIL G., *Le sorti del guerriero: aspetti della funzione guerriera presso gli indoeuropei*, Adelphi, Milano 1990 [ed. or., *Heur et Malheur du guerrier*, Flammarion, Paris 1985].

tutti i luoghi dell'indistinto, sono omologabili al caos degli Inferi.

Il capro, dunque, rappresenta «il veicolo materiale grazie al quale le tare della comunità intera sono trasportate al di là dei confini del territorio abitato»⁴⁰⁵, e la sua cerimonia è omologabile a quelle della cacciata dei demoni e delle anime dei defunti, alla confessione pubblica dei peccati e alle purificazioni attraverso lavacri o bagni lustrali.

Nel cerimoniale israelitico la cacciata del capro espiatorio s'inquadra in un insieme coerente che prevede anche le celebrazioni dell'anno nuovo attraverso la commemorazione del trionfo di Jahvè contro le forze delle tenebre; impresa questa, secondo Eliade, dalle implicazioni non solamente escatologiche ma cosmogoniche.

«L'uccisione del mostro Rahab e la vittoria sulle Acque (simboleggiante l'organizzazione del mondo) equivalevano alla creazione del cosmo e, nello stesso tempo, alla "salvezza" dell'uomo (vittoria sulla "morte", garanzia del nutrimento per l'anno seguente, ecc.) [...] nella coscienza del popolo ebraico questa vittoria cosmogonica diventa la vittoria sui stranieri presenti e futuri; la cosmogonia giustifica il messianismo e l'apocalisse, e pone così le basi di una filosofia della storia. Il fatto che questa "salvezza" periodica dell'uomo trovi un corrispondente immediato nella garanzia del nutrimento per l'anno successivo (consacrazione del nuovo raccolto), non deve ipnotizzarci al punto di farci vedere in quel cerimoniale soltanto le vestigia di una festa agricola "primitiva". Infatti, da un lato, l'alimentazione aveva in tutte le società arcaiche il suo significato rituale; quelli che chiamiamo i "valori vitali" erano piuttosto l'espressione di un'ontologia in termini biologici; per l'uomo arcaico *la vita è una realtà assoluta* e, come tale, essa è *sacra*.»⁴⁰⁶

Non si spiegherebbe altrimenti la coesistenza di motivi differenti nelle celebrazioni del nuovo anno, quali la presenza dei defunti, le processioni carnevalesche, l'intronizzazione del re, l'orgia e la nudità rituale. L'ambivalenza e polarità di tutti questi riti rimanda inevitabilmente alla dialettica caos/cosmo, al rapporto speculare tra principio dei tempi e fine di un corso temporale preciso, al ritmico disfarsi e ricrearsi del cosmo, perfettamente coerente con l'interpretazione eliadiana dell'ontologia arcaica.

⁴⁰⁵ ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit., p. 59

⁴⁰⁶ Ivi p.65.

«Il dramma della vegetazione si integra nel simbolismo della rigenerazione periodica della natura e dell'uomo. L'agricoltura è solamente uno dei piani sui quali si applica il simbolismo della rigenerazione periodica, e se la “versione agricola” di questo simbolismo ha avuto un'immensa diffusione — grazie al suo carattere popolare ed empirico — non si può assolutamente considerarla come il principio e l'intento del complesso simbolismo della rigenerazione periodica. Questo simbolismo trova i propri fondamenti nella mistica lunare; si può dunque ritrovarlo, dal punto di vista etnografico, già nelle società preagricole. Il primordiale e l'essenziale è l'idea di rigenerazione, cioè di ripetizione della creazione.»⁴⁰⁷

Il simbolismo lunare comunica con evidenza all'uomo il divenire del tempo in corrispondenza dei ritmi cosmici delle maree e della vegetazione, rappresentando anche la fertilità della terra e dell'elemento femminile, data la solidarietà tra le fasi lunari e i cicli mestruali. L'elemento femminile riproduttivo, oltre che con la rigenerazione periodica della natura, si sposa con le capacità fecondatrici e germinale dell'acqua e il simbolismo acquatico, come detto, esprime la virtualità del preformale, il caos originario che presiede ad ogni nuova creazione, il notturno, l'indistinto che viene alla luce dalle tenebre e dalle profondità ctonie della *Mater Tellus*, così come dal regno dei morti, l'al di là mistico dove si attende la rinascita della vita. Data la complessità del simbolismo lunare e la sua solidarietà con quelli relativi alla natura, alla Madre Terra e alla morte nella speranza di una nuova nascita, sono innumerevoli gli elementi che, secondo Eliade, sono stati valorizzati nel corso della storia dalle varie religioni come ierofanie delle divinità lunari, e insieme funerarie e della fertilità.

Il complesso mitico della Grande Dea Madre, divinità agricola indoeuropea presente sotto varie forme rappresentative dal Neolitico in poi, esprime un simbolismo che nelle sue ierofanie animali non può non richiamarsi a quello lunare. Le corna del bovino, incarnazione della dea, ricorrono spesso nell'iconografia funeraria rappresentate con la mezzaluna; questo simbolo potente nella sua polivalenza è riuscito ad esprimere bene l'idea di una morte come ritorno nel grembo delle Madre Terra, proprio in virtù della ciclicità delle fasi lunari e del divenire periodico della Luna, che è nella trascendenza celeste ma partecipa della successione temporale cui sono soggette la Terra e tutte le creature viventi.

⁴⁰⁷ Ivi pp. 68-69.

Nella tradizione orfica la dea Ecate dell'oltretomba è anche una divinità lunare e della fertilità agricola, racchiude in sé le caratteristiche delle due dee dei misteri di Eleusi, Demetra e Persefone, rispettivamente madre della vegetazione e regina dell'Ade, e di Artemide, immagine divina della luna e artefice dei poteri magici notturni, suo ministro è Orfeo psicopompo che, come Hermes, trasporta le anime dei defunti. In questa, come in altre figure del divino, una su tutte Iside sposa e sorella di Osiride, dea egizia della fertilità il cui culto si diffuse in tutto il bacino del mediterraneo attraverso i misteri a lei dedicati, si sono sintetizzati i differenti motivi dei simbolismi relativi alle ierofanie seleniche; basti pensare anche alle implicazioni della fusione tra Dioniso, il dio nato due volte, e Osiride, sovrano del regno dei morti, da cui si svilupparono i Grandi misteri dell'iniziazione orfica.

Nelle speculazioni religiose più raffinate si avverte, comunque, un legame simpatetico tra i diversi piani delle ierofanie naturali, ad esempio, nella medicina tradizionale cinese le virtù ostetriche delle perle, che germinano all'interno delle conchiglie-vulva nelle profondità degli abissi e sotto l'influsso delle maree, derivano dalla mistica lunare: sono, infatti, prima di tutto un simbolo della fertilità della Luna, sue ierofanie, e solo in un secondo momento possono diventare amuleti per la fertilità femminile, integrandosi in un insieme coerente che stabilisce dei legami analogici tra la fisiologia del corpo e la cosmologia della natura. Questa rete cosmica di interconnessioni che si sprigiona dall'osservazione della Luna, schiuse all'uomo delle religioni arcaiche un campo di forze magiche entro il quale situarsi e attraverso cui ricercare protezione, inscrivendolo in un reticolo di credenze e significati ancestrali tessuti insieme dall'immaginario collettivo e dal suo universo religioso di riferimento.

Nel *Trattato di storia delle religioni*, lo studioso romeno si era già soffermato sull'importanza della mistica lunare per una comprensione del complesso mitico dell'eterno ritorno nelle religioni arcaiche:

«Questo eterno ritorno alle sue forme iniziali, questa periodicità senza fine, fanno sì che la Luna sia per eccellenza l'astro dei ritmi della vita. Non c'è dunque da meravigliarsi che dominino tutti i piani cosmici retti dalla legge del divenire ciclico: acque, pioggia, vegetazione, fertilità.»⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p.138.

Nel *Mito dell'eterno ritorno*, oltre a ribadire l'importanza del rapporto tra la mistica lunare e la periodicità ciclica del tempo, con particolare riferimento al diluvio e all'elemento acquatico simboleggianti la regressione nella virtualità germinale del caos, Eliade vi connette ora anche l'idea di una fase di decadenza dell'umanità, che nelle dottrine escatologiche e nelle teorie apocalittiche preannuncia l'esaurirsi di un ciclo e il principio di una nuova era.

«Le fasi della luna — apparizione, crescita, decrescita, scomparsa seguita da riapparizione alla fine di tre notti di tenebre — hanno avuto una funzione immensa nell'elaborazione delle concezioni cicliche. Troviamo soprattutto concezioni analoghe nelle apocalissi e nelle antropogonie arcaiche; il diluvio o l'inondazione pone fine a una umanità sfinita e peccatrice, e una nuova umanità rigenerata prende nascita, abitualmente, da un “antenato” mitico, salvato dalla catastrofe, o da un animale lunare. [...] La “nascita” di una umanità, la sua crescita, la sua decrepitezza (la sua “usura”) e la sua scomparsa sono assimilate al ciclo lunare. E questa assimilazione non è importante soltanto perché ci rivela la struttura “lunare” del divenire universale, ma anche per le sue conseguenze ottimistiche: infatti, proprio come la scomparsa della luna non è mai definitiva, poiché è necessariamente seguita da una luna nuova, la scomparsa dell'uomo non lo è di più; in particolare la scomparsa stessa di una intera umanità (diluvio, inondazione, scomparsa di un continente, ecc.) non è mai totale, poiché una nuova umanità rinasce da una coppia di sopravvissuti.»⁴⁰⁹

Nella prospettiva della mistica lunare la morte periodica dell'umanità è necessaria, ma altrettanto necessaria è la sua rinascita; tale “ottimismo”, insito nell'ontologia arcaica, chiarisce quanto essa sia legata alla concretezza del reale, letto però sempre nella duplice chiave cosmologica e mitico-rituale.

La luna quale immagine speculare dell'eterno ritorno induce lo storico romeno ad esprimere alcune interessanti considerazioni sulla concezione ciclica del tempo.

«Questo “eterno ritorno” tradisce un'ontologia non contaminata dal tempo e dal divenire. Come i greci, nel mito dell' “eterno ritorno”, cercavano di soddisfare la loro sete metafisica dell' “ontico” e dello statico (poiché dal punto di vista dell'infinito il divenire delle cose che ritornano incessantemente nello stesso stato è di conseguenza implicitamente annullato e si può anche affermare che “il mondo resta fermo”), ugualmente il “primitivo”, conferendo al tempo una direzione ciclica, annulla la sua

⁴⁰⁹ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p.89.

irreversibilità. [...] In un certo senso, si può anche dire che non si produce nulla di nuovo nel mondo, poiché tutto è solamente la ripetizione degli stessi archetipi primordiali; questa ripetizione, attualizzando il momento mitico, in cui il gesto archetipico fu rivelato, mantiene incessantemente il mondo nel medesimo istante aurorale degli inizi. Il tempo non fa che rendere possibile la comparsa e l'esistenza delle cose, e non ha nessuna influenza decisiva su questa esistenza — poiché anch'esso si rigenera continuamente.»⁴¹⁰

L'abolizione e rigenerazione del tempo, attraverso il ritorno all'istante che precede la creazione, è la nota caratteristica dell'ontologia arcaica, che si esprime nella dialettica tra caos e cosmo presente in tutti gli scenari cosmogonici; tuttavia, come anticipato in precedenza, tale dialettica presiede anche alla formulazione di quelle dottrine che, sebbene implicino la ciclicità del tempo, piuttosto che ad un eterno ritorno all'origine, rimandano alla successione di differenti cicli temporali o ère. Nelle visioni apocalittiche i segni premonitori della catastrofe spesso riproducono scenari di tipo paradisiaco, come la nudità edenica, la promiscuità tra uomini e animali, il sovvertimento di tutte le norme sociali, ovvero un ritorno alle origini come regressione nel caos; i medesimi temi sono valorizzati nelle celebrazioni dell'anno nuovo, per cui il mito di un paradiso primordiale, oltre ad inquadrarsi perfettamente nella concezione arcaica della perfezione degli inizi, allo stesso modo ispira anche le tensioni escatologiche e le visioni apocalittiche che prevedono una fine assoluta, un'estinzione del ciclo temporale.

Eliade ritiene, comunque, che le due concezioni, sia quella del tempo ciclico infinito o eternamente presente, che quella implicante la successione di diversi cicli temporali tipica delle visioni apocalittiche della storia, rimandino entrambe ad un'età dell'oro indefinitamente recuperabile, al paradiso degli archetipi nel primo caso, ad una fine prefigurata negli inizi nel secondo; sicché sarebbe in definitiva un sentimento di nostalgia delle origini ad ispirare la religiosità dell'uomo.

Vittorio Lanternari, nelle conclusioni del suo celebre libro sul Capodanno, *La grande festa*, muove una critica radicale alla morfologia eliadiana, riprendendo le posizioni critiche di De Martino sulla confusione dei piani della ricerca, soprattutto riguardo alla sopravvalutazione da parte dello storico romeno del momento sacro rispetto a quello profano, che rivelerebbe un'ossessione per l'origine immotivata nel comportamento dell'uomo religioso.

⁴¹⁰ Ivi., p.91

«Il senso unidirezionale che Eliade attribuisce a tale processo ciclico – fuori da qualunque sua funzionalità profana, che egli si rifiuta di considerare – è quello di una primigenia, “archetipale, purificatrice nostalgia del paradiso”. La “nostalgia del paradiso” ispira in definitiva, per lui, ogni atteggiamento religioso. Tale nostalgia inoltre – ciò che più conta – tende ad investire la stessa vita profana. L’uomo primitivo (e l’uomo religioso) vivrebbe – anche nei momenti profani – in un continuo contraddittorio sforzo di appagare una “sete ontologica” (*soif pour l’ “ontique”*), in uno sforzo di realizzare “quella forma dell’essere che è propria degli archetipi di cui va riproducendo incessantemente le azioni”. Infatti la *periodicità* delle feste tende affannosamente a coincidere con la *continuità*, nel tentativo di realizzare, in virtù d’un “eterno ritorno” frequentissimamente iterantesi, in un “eterno presente”. [...] L’equivoco fondamentale della tesi eliadiana, ond’egli confonde il “fenomeno” religioso con la sua rispettiva “funzione”, deriva evidentemente da una ragione preliminare assai semplice e cioè che in lui risuona inavvertitamente – come diapason che vibra all’unisono con la fonte sonora – l’eco di una nota misticheggiante. Per cui egli si trova a “partecipare” a suo modo, benché laicamente, alle esperienze sacrali a cui va accostandosi in qualità di studioso. In realtà egli non riesce a creare sufficiente “distacco” tra oggetto di studio e se stesso, anzi finisce – in un certo modo – con il rivivere, e con l’indicare come autonoma e valida in sé, l’esperienza misticheggiante di evasione dalla storia – un nostalgico volo verso il paradiso – che fenomenologicamente, ma con netta funzione profana, e volta per volta secondo le culture, suole contraddistinguere il momento “sacro”.»⁴¹¹

In un’opera degli anni Sessanta, *Mito e realtà*, lo storico romeno torna a riflettere sul senso escatologico delle dottrine apocalittiche, tentando di precisare il rapporto tra cicli cosmici e perfezione degli inizi.

«Insomma, si crede nella possibilità di recuperare l’ “inizio” assoluto, e ciò implica la distruzione e l’abolizione simbolica del vecchio mondo. La fine è dunque implicata nell’inizio e viceversa. Questo non ha nulla di straordinario perché l’immagine esemplare di questo inizio, che è preceduto e seguito da una fine, è l’Anno, il Tempo cosmico circolare, come si lascia cogliere nel ritmo delle stagioni e nella regolarità dei fenomeni celesti. Ma qui si impone una precisazione; se è probabile che l’intuizione dell’ “Anno” come ciclo si trovi all’origine dell’idea di un Cosmo che si rinnova periodicamente, negli scenari mitico-rituali del Nuovo Anno traspare un’altra idea d’origine e di struttura

⁴¹¹ LANTERNARI V., *La grande festa*, Dedalo, Bari 2004 pp. 543-544 [prima edizione 1959, nuova edizione 1976].

diversa. È l'idea della “perfezione degli inizi”, espressione di un'esperienza religiosa più intima e più profonda, nutrita dal ricordo immaginario di un “Paradiso perduto”, di una beatitudine che precedeva l'attuale condizione umana. [...] Di mano in mano che il ciclo cosmico diveniva più ampio, l'idea della perfezione degli inizi tendeva ad implicare questa idea complementare: *perché qualche cosa di veramente nuovo possa cominciare, bisogna che i resti e le rovine del vecchio ciclo siano completamente distrutti*. In altre parole, se si desidera ottenere un inizio *assoluto*, la fine di un Mondo deve essere radicale. L'escatologia non è che la prefigurazione di una cosmogonia dell'avvenire. Ma ogni escatologia insiste su questo fatto: la Nuova Creazione non può aver luogo prima che questo mondo sia definitivamente abolito. Non si tratta più di rigenerare ciò che è degenerato; ma d'annullare il vecchio mondo per poterlo ri-creare *in toto*.»⁴¹²

Grazie a questa precisazione, è possibile collegare le moderne forme di escatologia, che non s'inquadrano in una visione cosmica dell'universo religioso, con la nostalgia dell'originario, attraverso la coincidenza della fine apocalittica con gli inizi paradisiaci.

«Il giudeo-cristianesimo presenta un'innovazione di capitale importanza: la Fine del Mondo sarà unica, così come la cosmogonia è stata unica. Il Cosmo che ricomparirà dopo la catastrofe sarà lo stesso Cosmo creato da Dio all'inizio del Tempo, ma purificato, rigenerato e restaurato nella sua gloria primordiale. Questo Paradiso Terrestre non verrà più distrutto, non avrà più fine. Il Tempo non è più il Tempo circolare dell'Eterno Ritorno, ma un Tempo lineare e irreversibile. [...] Per gli Ebrei l'arrivo del Messia annuncerà la Fine del Mondo e la restaurazione del Paradiso. Per i cristiani la Fine del Mondo precederà la seconda venuta del Cristo e l'Ultimo Giudizio. Ma per gli uni come per gli altri il trionfo della Storia Sacra — reso manifesto dalla Fine del Mondo — implica in qualche modo la restaurazione del Paradiso.»⁴¹³

Un altro esempio relativo al rapporto tra escatologia e nostalgia delle origini, riguarda i movimenti millenaristici che, sorti tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento nei possedimenti coloniali dell'Europa sulla scorta di rivendicazioni d'indipendenza politica, attingono comunque i loro temi e credenze da uno scenario religioso di tipo messianico e apocalittico. Per tutti questi movimenti il millennio è imminente, ma non verrà instaurato senza cataclismi cosmici o catastrofi storiche,

⁴¹² ELIADE M., *Mito e realtà*, Borla, Roma 1985, pp. 76-77 [ed. or., *Apects du mythe*, Gallimard, Paris 1963].

⁴¹³ Ivi pp. 91-92

non di meno l'influenza diretta o indiretta dell'escatologia cristiana è indubbia, ma, anche se attirati dai valori occidentali e desiderosi di impadronirsi sia della religione e della educazione dei bianchi, sia delle loro ricchezze ed armi, gli adepti dei movimenti millenaristici sono nella maggior parte dei casi antioccidentali; inoltre, tali movimenti, sono sempre suscitati da forti personalità religiose di tipo profetico, anche se organizzati e amplificati per fini politici, e possono essere considerati, nella prospettiva eliadiana, come uno sviluppo ulteriore del grande tema arcaico del rinnovamento periodico del Mondo.

«L'indipendenza politica e la libertà culturale proclamate dai movimenti millenaristici dei popoli coloniali sono concepiti come un recupero di uno stato beatifico originale. Insomma, anche senza una distruzione apocalittica *visibile*, questo mondo, il vecchio mondo, è simbolicamente abolito e il Mondo paradisiaco della origine è instaurato al suo posto.»⁴¹⁴

Eliade ritiene che esista una radice religiosa legata alla nostalgia dell'originario perfino nelle moderne forme di escatologia, per così dire desacralizzate, come le ideologie dei movimenti politici totalitari; dunque, sia il nazismo che il comunismo sarebbero intrisi di temi ed elementi apocalittici, e la loro ideologia si ispirerebbe ai culti messianici e millenaristici del tutto coerentemente con l'idea di un recupero della perfezione degli inizi.

«Sotto il gergo pseudo-scientifico, di cui l'uno e l'altro si servono, si ritrova una visione delle cose che richiama singolarmente le elucubrazioni alle quali ci si abbandonava nel Medioevo. La lotta finale, decisiva, degli Eletti (siano "ariani" oppure "proletari") contro gli eserciti del demonio (Ebrei oppure "borghesi"); la gioia di dominare il mondo o quella di vivere nella assoluta uguaglianza, o entrambe ad un tempo, accordata, secondo un decreto della Provvidenza, agli Eletti che troveranno così un compenso a tutte le loro sofferenze; il compimento dei fini ultimi della Storia in un universo finalmente liberato dal male, ecco alcune vecchie chimere che accarezziamo ancora oggi.»⁴¹⁵

Nella prospettiva del pensatore romeno la dialettica tra caos e cosmo presiede anche alla distruzione e ricreazione dei linguaggi nell'arte figurativa novecentesca,

⁴¹⁴ Ivi p.98

⁴¹⁵ Ivi p. 95

come ad esempio nella tendenza al primitivismo delle avanguardie, che tradirebbe la necessità da parte dell'artista di distruggere la forma plastica per ricrearne un'altra più elementare, più originaria, forse un'altra declinazione del linguaggio artistico, un *logos* non ancora purificato dalla ragione ma confuso con il *bios* dell'esperienza primordiale di abitare un cosmo intatto, appena creato.

«Contemplando certe opere recenti, si ha l'impressione che l'artista abbia voluto fare *tabula rasa* di tutta la storia della pittura. Siamo di fronte a qualche cosa di più di una distruzione: è una regressione al Caos, ad una sorta di *massa confusa* primordiale. E pertanto, davanti a simili opere si intuisce che l'artista è alla ricerca di qualcosa che non ha ancora espresso. Gli sarebbe necessario ridurre al nulla le rovine ed i rottami accumulati dalle rivoluzioni plastiche precedenti; gli sarebbe necessario giungere ad una modalità germinale della materia, per poter ricominciare da zero la storia dell'arte. In molti artisti moderni si sente che la "distruzione del linguaggio plastico" non è che la prima fase di un processo più complesso e che deve seguire necessariamente la ricreazione di un nuovo Universo.»⁴¹⁶

In maniera sommaria si potrebbe concludere affermando con Eliade che ogni visione escatologica riporta all'origine e l'apocalissi, sia essa definitiva o ciclica, è una restaurazione del tempo aurorale, dell'inizio assoluto, ispirata in qualche modo alla cosmogonia e alla dialettica tra caos e cosmo, poiché «*la prima manifestazione di una cosa è quella significativa e valida*»⁴¹⁷. Questo rapporto con l'originario, peculiare dell'ontologia arcaica, a ben vedere caratterizza ogni forma di religiosità e non solo, potrebbe caratterizzare anche le ideologie totalitarie novecentesche, che religiose in senso stretto non sono, ma che assolutizzando i loro presupposti li rendono potenti, efficaci e significativi, più reali del reale, in una parola "sacri"; potrebbe, inoltre, nutrire i sogni e le nostalgie dell'uomo moderno, che vive in un cosmo desacralizzato, nei mondi dell'immaginario, del sogno e dell'evasione estetica.

La questione relativa al rapporto complementare tra mito dell'eterno ritorno e nostalgia delle origini, se così impostata, rimanderebbe all'idea molto suggestiva di un camuffamento del sacro nel profano in epoca moderna; idea che Eliade cavalcherà negli sviluppi successivi del suo pensiero negli anni Sessanta, proprio a partire da *Mito e realtà*, opera che riprende e amplifica le questioni aperte ne *Il mito dell'eterno*

⁴¹⁶ Ivi pp. 99.

⁴¹⁷ Ivi p.58

ritorno, ma con uno sguardo più audace e meno frenato dalla contrapposizione, forse solo metodologica, tra religioni cosmiche solidali con una concezione ciclica del tempo e religioni storiche ispirate dalla concezione lineare del tempo e tra uomo delle civiltà arcaiche, che vive nell'eterno presente degli archetipi, e uomo moderno, che si sa e si vuole creatore della storia.

4. Le filosofie moderne e il “terrore” della Storia

Nell'ultimo capitolo del *Mito dell'eterno ritorno*, emblematicamente intitolato *Il “terrore della storia”*, Eliade propone provocatoriamente «di confrontare l' “uomo storico” (moderno), *che si sa e si vuole creatore di storia*, con l'uomo delle civiltà tradizionali»⁴¹⁸, il quale, come lo stesso Eliade ha avuto modo di sottolineare in numerosi luoghi del suo saggio, «non accordava all'avvenimento storico valore in sé, non lo considerava, in altri termini, come *una categoria specifica del suo proprio modo di esistenza*»⁴¹⁹; che altresì si caratterizzava per il costante ricorso all'antecedente mitico e ad una storia sacra archetipica e originaria, fondante non solo le istituzioni, gli usi e i comportamenti umani, ma finanche la realtà dell'essere.

Il conflitto tra queste due concezioni, l'una arcaica e antistorica, l'altra moderna e storicistica, viene inquadrato proprio a partire dalle differenti tipologie di soluzioni offerte al problema del terrore della storia. L'intento del pensatore romeno è quello di evidenziare come, paradossalmente, pur assumendo come necessarie la temporalità e la storicità dell'esistenza umana, non sia possibile sopportare le pressioni e le sofferenze imposte all'uomo dalla storia senza una giustificazione trans-storica; pertanto, le moderne filosofie “storiciste” non farebbero altro che riproporre, in forma larvata, dei palliativi ad una consolazione di tipo metafisico.

«Si potrebbe anche immaginare un ultimo tentativo: per salvare la storia e fondare un'ontologia della storia, si potrebbero considerare gli avvenimenti come una serie di “situazioni” in virtù delle quali lo spirito umano prende coscienza di livelli di realtà che altrimenti gli resterebbero inaccessibili [...]; ma possiamo già fin da ora osservare che

⁴¹⁸ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 137.

⁴¹⁹ *Ibidem*

una tale posizione mette al riparo dal terrore della storia solamente nella misura in cui postula almeno l'esistenza dello spirito universale.»⁴²⁰

Le tragedie storiche rivelerebbero, allora, la situazione-limite dell'esistente come essere storico, soggetto alla temporalità e votato alla morte, ma tale rivelazione da sola non comporterebbe la possibilità di giustificare le sofferenze dell'esistenza.

«In fondo, l'orizzonte degli archetipi e delle ripetizioni può essere superato impunemente soltanto se si aderisce a una filosofia della libertà che non escluda Dio. È peraltro quello che si è verificato quando l'orizzonte degli archetipi e della ripetizione è stato per la prima volta superato dal giudeo-cristianesimo, che ha introdotto, nell'esperienza religiosa, una nuova categoria: la *fede*.»⁴²¹

Eliade, pur consapevole che il termine storicismo indichi diverse posizioni filosofiche, dal vitalismo relativista di Dilthey all'idealismo di Croce, dall'attualismo di Gentile alla ragione storica di Ortega y Gasset e, dal suo punto di vista, anche dall'esistenzialismo di Heidegger, le ritiene comunque tutte accomunate dal presupposto implicito che «ogni avvenimento storico trova il suo senso completo ed esclusivo nella sua stessa realizzazione»⁴²²; ma «la giustificazione di un avvenimento storico, per il semplice fatto che è avvenimento storico, cioè, in altri termini, per il semplice fatto che *si è prodotto in quel modo*, faticherà molto a liberare l'umanità dal terrore che ispira.»⁴²³

Si tratta, a ben vedere, di un'opposizione di principio radicale, innanzi alla quale impallidiscono le pur valide argomentazioni relative ad una reiterata polemica antistoricistica mal posta dal pensatore romeno. Descrivendo l'universo religioso dell'uomo arcaico in contrapposizione con quello desacralizzato dell'uomo moderno, Eliade parteggia indebitamente per il primo, tuttavia, non si può non riconoscere l'efficacia della problematica relativa al terrore della storia quale categoria d'indagine, utile sia per interpretare le cosmogonie arcaiche che per demistificare l'elemento religioso insito nelle ideologie totalitarie.

⁴²⁰ Ivi p. 154.

⁴²¹ Ivi p. 155.

⁴²² Ivi p. 145.

⁴²³ Ibidem

«La libertà che implica l'esistenza “storica” ha potuto essere possibile — e anche entro certi limiti — all'inizio dell'epoca moderna, ma tende a diventare inaccessibile a misura che quest'epoca diventa più “storica”, vogliamo dire più estranea a ogni modello transstorico. Naturalmente, il marxismo e il fascismo, per esempio, devono sfociare nella costituzione di due tipi di esistenza storica: quella del capo (il solo veramente “libero”) e quella degli aderenti, che scoprono nell'esistenza storica del capo non un archetipo della loro propria esistenza, ma il legislatore dei gesti che sono loro provvisoriamente permessi.»⁴²⁴

Il punto di maggiore novità e interesse della posizione antistoricistica eliadiana, al di là del pessimismo implicito alle conseguenze del secondo conflitto mondiale, risiede proprio nel ribaltamento di prospettiva della libertà e creatività dell'agire umano, non più peculiari di colui che si pone in un orizzonte storico, bensì appannaggio della reiterazione rituale tipica delle società tradizionali, dell'uomo religioso che vivendo nel paradiso degli archetipi può sentirsi, non solo in armonia con il cosmo e con la natura, ma addirittura artefice e creatore del proprio universo spirituale di riferimento.

Infatti, se «per il moderno l'uomo potrebbe essere *creatore* solamente nella misura in cui è *storico*; in altre parole, ogni creazione gli è interdetta, eccetto quella che ha la sua origine nella sua libertà; e di conseguenza tutto gli viene rifiutato, eccetto la *libertà di fare la storia facendo se stesso*»⁴²⁵; invece, per l'uomo delle civiltà arcaiche vi è una libertà ancora più fondamentale: «egli è libero di non essere più quello che è stato, libero di annullare la sua propria “storia” con l'abolizione periodica del tempo e la rigenerazione collettiva.»⁴²⁶

L'adesione totale dell'uomo religioso all'orizzonte arcaico degli archetipi e alla ripetitività dei gesti sanciti dal culto, piuttosto che essere indice di una scarsa spontaneità e di una ricaduta della cultura nella naturalità, tradirebbe il bisogno reale di ricreare, su di un piano mitico-rituale e, dunque, culturale, la scissione originaria dalla natura quale principio di ogni umanità possibile.

Eliade ritiene, in proposito, che il comportamento archetipico dell'uomo arcaico esprima da un lato la consapevolezza della tragicità dell'esistenza, per cui una morte presiede sempre ad ogni nuova nascita, dall'altro la responsabilità cosciente di

⁴²⁴ Ivi p. 151.

⁴²⁵ Ivi p. 150.

⁴²⁶ Ivi p. 151.

prendere parte alla creazione del cosmo, ovvero di partecipare attivamente all'istituzione di un ordine normativo superiore che impone una forma culturale al caos della naturalità.

«Le “possibilità” intatte della natura a ogni primavera e le “possibilità” dell'uomo arcaico all'inizio di ogni nuovo anno non sono quindi omologabili. La natura ritrova soltanto se stessa, mentre l'uomo arcaico ritrova la possibilità di trascendere definitivamente il tempo e di vivere nell'eternità. Nella misura in cui fallisce nel farlo, nella misura in cui egli “pecca”, cioè cade nell'esistenza “storica”, nel tempo, sciupa ogni anno questa possibilità. Però conserva la *libertà* di abolire queste colpe, di cancellare il ricordo della sua “caduta nella storia” e di tentare nuovamente una definitiva uscita dal tempo. D'altra parte, l'uomo arcaico è certamente in diritto di considerarsi come più *creatore* dell'uomo moderno, che si definisce creatore soltanto della storia. Ogni anno infatti egli partecipa alla ripetizione della cosmogonia, l'atto creatore per eccellenza.»⁴²⁷

La condizione dell'uomo moderno è di decadenza rispetto al paradiso degli archetipi dell'uomo arcaico, in quanto paga lo scacco di una “caduta” nel tempo e nella storia; in tale prospettiva, il cristianesimo può essere considerato la religione dell'uomo decaduto, poiché integra la propria escatologia nel progresso lineare della storia. Eliade accenna brevemente, nelle conclusioni del libro, alla possibilità di integrare il pessimismo insito in una visione storicistica dell'esistenza con le speculazioni metafisiche dell'induismo e del buddismo che, pur partendo da considerazioni di tipo esistenzialistico sulla sofferenza intrinseca alla condizione umana, non rifiutano di ricercare la realtà dell'essere al di là dell'esistente; in pratica, si opporrebbero al fatalismo della storia e all'idea di un destino umano definitivo e irriducibile.

In un saggio del 1954, *Il simbolismo religioso e la valorizzazione dell'angoscia*⁴²⁸, poi raccolto in *Miti, sogni e misteri*, lo storico romeno tenta più compiutamente la via di un confronto tra l'induismo e le filosofie storiciste che, riflettendo entrambe sulla temporalità dell'esistenza, pongono il problema dell'angoscia e del nulla.

⁴²⁷ Ivi p. 152

⁴²⁸ ELIADE M., *Il simbolismo religioso e la valorizzazione dell'angoscia* in *Miti, sogni e misteri*, cit., pp. 53-69, [ed. or. *Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse* in Aa. Vv. *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel 1954].

«Un filosofo indiano direbbe che lo storicismo e l'esistenzialismo introducono l'Europa nella dialettica della *maya*. Ecco all'incirca quale sarebbe il suo ragionamento: il pensiero europeo ha appena scoperto che l'uomo è implacabilmente condizionato non soltanto dalla sua fisiologia e dalla sua eredità ma anche dalla storia e soprattutto dalla sua propria storia. Sicché l'uomo è sempre posto entro termini precisi: appartiene sempre alla storia, è un essere fondamentalmente storico.»⁴²⁹

Sul piano metafisico in India il non essere è il prodotto dell'illusione cosmica, la *maya*, che ricopre il vero essere celandolo nell'irrealtà ontologica; tuttavia, non si può dire che tale illusione sia un semplice miraggio, poiché il mondo fisico e l'esperienza umana sono costituiti dalla temporalità, esistono unicamente nel divenire e possono essere giudicati come illusori solo in rapporto all'essere assoluto. Rivelando una simile esperienza del nulla e del non essere, l'illusione cosmica consente di cogliere sullo sfondo del divenire l'essere come ciò che permane nel mutamento.

Nelle speculazioni dotte dell'induismo la storia di per sé non possiede alcun valore ontologico, tuttavia l'analisi del non essere come storicità dell'esistente è una delle condizioni preliminari alla comprensione del vero essere; di conseguenza, sia sul piano metafisico che su quello delle tecniche spirituali, in India ci si è occupati molto «di ciò che la filosofia occidentale chiama oggi "essere nel mondo"»⁴³⁰.

«Parecchi secoli prima di Heidegger, il pensiero indù ha identificato nella temporalità la dimensione fatale di ogni esistenza, esattamente come ha presentito, prima di Marx o di Freud, il condizionamento molteplice di ogni esperienza umana e di ogni giudizio sul mondo. Affermando che l'uomo è "incatenato" dall'illusione, le filosofie indù vogliono significare che ogni esistenza è in sé essenzialmente rottura, perché è una separazione dall'assoluto. Quando lo Yoga o il buddismo dicono che tutto è sofferenza (*sarvam dukham, sarvam anityam*), anticipano il senso del *Sein und Zeit* di Heidegger, affermando cioè che la temporalità di ogni esistenza umana genera fatalmente l'angoscia e il dolore.»⁴³¹

La dialettica della *maya* corrisponderebbe, in questo audace gioco di analogie, alla scoperta della storicità da parte del pensiero europeo, cui è connessa l'angoscia dell'uomo moderno nei confronti della temporalità e precarietà della propria

⁴²⁹ Ivi, p 61.

⁴³⁰ Ibidem

⁴³¹ Ivi p. 62

esistenza, poiché «l'angoscia sorge dalla scoperta tragica che l'uomo è un essere votato alla morte, nato dal nulla e in cammino verso il nulla.»⁴³²

Le tecniche spirituali di liberazione dai legami della *maya*, non si adagiano in questa visione nichilistica e pessimistica, nella meditazione sul nulla e nella contemplazione del vuoto, ma secondo Eliade rappresenterebbero delle valide soluzioni al problema dell'angoscia esistenziale, rivelando in pieno il loro valore soteriologico di cura dell'esistente attraverso la ricerca dell'essere.

Sulla scorta delle implicazioni filosofiche dell'ontologia arcaica, così come viene valorizzata sul piano religioso dall'archetipo dell'eterno ritorno, ma anche su quello più finemente speculativo delle metafisiche orientali che riflettono sulla temporalità dell'esistenza, Eliade si pone idealmente in un dialogo aperto, oltre che con la fenomenologia del sacro e con la metodologia storicista, anche con il pensiero di Heidegger.

Se durante gli anni Trenta a Bucarest, nella cerchia dei discepoli di Nae Ionescu, era predominante l'influsso della fenomenologia di Husserl, altrettanto non si può dire del suo discepolo Heidegger, i cui testi non circolavano ancora sufficientemente nella Romania del tempo. Eliade, una volta giunto a Parigi dopo la guerra, si ritrova nuovamente immerso in un ambiente culturale fortemente inflazionato dalle opere husserliane, massicciamente tradotte e commentate dai vari Ricoeur, Sartre e Merleau-Ponty, per tanto è innegabile che la sua impostazione filosofica risenta di questa influenza decisiva.

Meno documentato è l'apporto, altrettanto decisivo, della filosofia di Heidegger per la concezione eliadiana del sacro e dell'ontologia arcaica⁴³³; tuttavia, lo stesso Eliade ce ne offre una testimonianza diretta:

«In *Essere e Tempo* [di Heidegger] scopro alcune pagine sulla "ripetizione" che confermano le mie riflessioni sull'ontologia e l'antropologia delle popolazioni arcaiche. La mia ambizione di sempre: scrivere un giorno una *Metafisica* e un'*Etica*, utilizzando esclusivamente i documenti delle civiltà "primitive" e orientali.»⁴³⁴

Appunto questo, datato 10 aprile 1947, quando *Il mito dell'eterno ritorno* era ormai in fase di stesura conclusiva, che testimonia quanto la lettura di Heidegger

⁴³² ibidem

⁴³³ Cfr., ALEXANDRESCU S., *Per una discussione filosofica dell'opera di Mircea Eliade*, in ARCELLA L., PISI P., SCAGNO R. (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, pp.401-418.

⁴³⁴ ELIADE M., *Giornale*, cit. p.47.

abbia rappresentato una conferma sul piano filosofico delle intuizioni dello storico romeno, piuttosto che un punto di partenza per le sue riflessioni teoriche.

Vi è però un parallelismo sorprendente, per certi versi molto significativo, tra la dialettica del sacro e del profano, così come ci viene illustrata da Eliade, e l'oblio dell'essere in Heidegger. Sia l'essere che il sacro racchiudono in sé le caratteristiche dell'ontico, ma pur essendo reali di per sé, si rivelano solamente obliandosi in ciò che non possiede le qualità dell'ontico, ovvero il profano di Eliade e l'essente heideggeriano, conferendogli in questo modo realtà e significato.

Una conseguenza di ciò è che qualsiasi definizione del sacro in Eliade non può prescindere dalla sua contrapposizione dialettica al profano, così come l'essere heideggeriano risulta indicibile al di fuori del linguaggio poetico, della parola essenziale, tanto che ogni tentativo di nominarlo altrimenti lo trasformerebbe in essente; questo perché l'essere investe l'essente trasfigurandolo, alla stregua del sacro che tramite le ierofanie si manifesta occultandosi nel profano.

Heidegger, comunque, si è sempre opposto ad un'interpretazione teologica del suo pensiero, ritenendo che «la confusione tra l' "idealità" dell'Esser-ci fenomenicamente fondata e un soggetto assoluto idealizzato, deriva [...] dai resti della teologia cristiana non ancora del tutto espulsi dalla problematica filosofica»⁴³⁵; confortando, in questo, anche le conclusioni di Eliade circa la profonda influenza esercitata dall'eredità del giudeo-cristianesimo nei confronti della filosofia moderna della storia. In *Lettera sull'«Umanismo»* il filosofo tedesco puntualizza la sua posizione circa il rapporto tra il sacro e l'essere, per cui i due termini non sarebbero riducibili l'uno all'altro, bensì il primo deriverebbe dal secondo ritenuto più essenziale e originario.

«Il pensiero che pensa partendo dalla domanda sulla verità dell'essere domanda in modo più iniziale di quanto non possa domandare la metafisica. Solo partendo dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità.»⁴³⁶

Egli, dunque, ritiene che vi sia una stretta relazione tra questi due termini, ma il sacro presuppone l'essere e il compito della filosofia diviene quello del dis-velamento

⁴³⁵ HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1970, p.281 [ed. or., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927].

⁴³⁶ HEIDEGGER M., *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, p. 85 [ed. or., *Brief über «Humanismus»*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, A. Francke Ag., Bern 1947].

dell'essere attraverso il linguaggio, al di là del pensiero ereditato che rischia di confondere l'essere con il sacro.

Si tratta del medesimo appunto che Eliade muove all'intero edificio filosofico occidentale, ribaltandone però le conseguenze, per cui i simboli primordiali della sacralità, rappresentando una filosofia prima della filosofia, potrebbero contribuire alla chiarificazione del discorso sull'essere. Nello storico romeno, dunque, assistiamo di fatto ad una confusione dei due piani, ontologico e metafisico, dalla cui distinzione fondamentale deriva la svolta heideggeriana.

L'unico luogo in cui è ancora possibile la rivelazione dell'essere è, comunque, secondo Heidegger lo spirito, distinto dal semplice raziocinio che contraddistingue come facoltà predominante la decadenza della civiltà moderna⁴³⁷. La storicità e la temporalità dell'esserci heideggeriano, comportano l'irreversibilità del tempo e l'essere per la morte come destino dell'uomo, quindi l'accettazione della Cura (*Sorge*) quale unico possibile fondamento dell'essere. Eliade critica nel *Mito dell'eterno ritorno* questa visione pessimistica del destino umano, sottolineando come essa non riesca ad evitare la disperazione e il terrore della storia.

«Questa posizione, anche se è la più moderna e, in un certo senso, anche se è quasi inevitabile per tutti i pensatori che definiscono l'uomo un "essere storico", non ha definitivamente conquistato il pensiero contemporaneo.»⁴³⁸

L'importanza decisiva di *Essere e tempo* per l'opera di Eliade consiste nell'analisi della temporalità dell'esistenza, che genera fatalmente l'angoscia e il dolore nell'uomo; le metafisiche e le mistiche di ogni religione nascono e si sviluppano tutte come altrettanti rimedi all'angoscia e alla temporalità dell'esistenza. L'intento soteriologico insito in ogni culto religioso svela il rapporto tra il sacro e l'ontico, o meglio, l'ontologizzazione del sacro deriva dal bisogno esistenziale dell'uomo di attribuire un senso trans-storico alle sofferenze imposte dalla storia.

Un altro elemento della religiosità tradizionale che nella prospettiva eliadiana potrebbe contribuire a fronteggiare l'angoscia e il terrore della storia, è rappresentato dalla valorizzazione sul piano metafisico della morte; valorizzazione che trova la sua formula rituale nelle iniziazioni sciamaniche o guerriere, nei riti di pubertà e di

⁴³⁷ Cfr. HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990 [ed. or., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1935].

⁴³⁸ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p.147.

passaggio alla fase adulta, ma in generale in tutti gli scenari culturali che prevedono una morte simbolica ed una rinascita spirituale. Sempre nel sopracitato saggio del 1954, Eliade paragona la passione storiografica della Modernità al processo di anamnesi in prossimità della morte, presente in numerosi scenari di tipo iniziatico; sottolineando come la passione storiografica potrebbe, nella prospettiva del simbolismo religioso, suggerire l'imminenza della decadenza della civiltà occidentale.

«In molte religioni, e anche nel folclore dei popoli europei, troviamo la credenza che al momento della morte l'uomo ricordi il suo passato nei più minimi particolari e che non possa morire prima di aver ritrovato e rivissuto la storia di tutta la sua esistenza. [...] Considerata da questo punto di vista, la passione storiografica della cultura moderna sarebbe un segno annunciatore della sua morte imminente. Prima di scomparire, la civiltà occidentale si ricorda per l'ultima volta di tutto il suo passato, dalla protostoria fino alle guerre mondiali. La coscienza storiografica dell'Europa – che alcuni considerano come il suo più alto titolo di gloria – sarebbe in realtà l'istante supremo che precede e annuncia la morte.»⁴³⁹

L'imminenza della fine nelle apocalissi e nelle escatologie religiose rappresenta sempre il prodromo di un nuovo inizio, come nel caso della valorizzazione metafisica della morte, che è solo un passaggio temporaneo in attesa di una rinascita; per tanto, secondo Eliade l'angoscia per il nulla della morte non è un sentimento spiccatamente moderno, ma caratterizza, ad esempio, l'esperienza del neofita in tutte le società tradizionali che prevedono scenari iniziatici o riti di passaggio.

«Anch'egli conosce l'angoscia della morte, che è legata alla sua esperienza fondamentale, all'esperienza decisiva che lo ha fatto così com'è: un uomo maturo, cosciente e responsabile; che lo ha aiutato a superare l'infanzia e a staccarsi da sua madre e da tutti i complessi infantili. L'angoscia della morte vissuta dal primitivo è quella dell'iniziazione. [...] In altri termini un primitivo giudica verosimilmente la nostra angoscia, ma sollevandola a scala collettiva: il mondo moderno è come un uomo inghiottito da un mostro e si dibatte nelle tenebre del suo ventre; come se si fosse perduto nella boscaglia o si fosse smarrito in un labirinto che simboleggia gli inferi; ed è angosciato, si crede già morto o sul punto di morire e non vede attorno a sé altra uscita che le tenebre, la morte e il nulla. E tuttavia, agli occhi del primitivo, questa terribile

⁴³⁹ ELIADE M., *Miti sogni e misteri*, cit., p. 57.

esperienza d'angoscia è indispensabile alla nascita di un uomo nuovo. Nessuna iniziazione è possibile senza un'agonia, una morte e una resurrezione rituali. Giudicata nella prospettiva delle religioni primitive, l'angoscia del mondo moderno è il segno di una morte imminente, ma di una morte necessaria e salvatrice perché sarà seguita da una resurrezione e renderà possibile l'accesso al nuovo modo d'essere, quello della maturità e della responsabilità.»⁴⁴⁰

Nel *Mito dell'eterno ritorno* la contrapposizione tra ontologia arcaica e storicismo moderno a partire dal grande tema del "terrore della storia" è pervasa da un profondo pessimismo, che conduce spesso il lettore a ritenere che l'autore indugi nella nostalgia di un paradiso degli archetipi e nell'esaltazione delle civiltà arcaiche; mentre, negli sviluppi successivi dell'opera eliadiana possiamo notare come, pur permanendo l'impostazione metodologica di fondo, ovvero il tentativo ermeneutico di proporre un dialogo tra universi spirituali apparentemente distanti tra loro, predomini comunque la volontà di superare la crisi della civiltà moderna senza rinunciare alle sue evidenti conquiste culturali, ma senza che per questo la disamina di fondo della religiosità arcaica, quindi il suo ispirarsi ad una concezione ciclica del tempo e ad un ritorno periodico alle origini della creazione, venga messa da parte.

⁴⁴⁰ Ivi pp. 59-60

IV. Morte e rinascita spirituale nell'antropologia filosofica eliadiana

1. *L'homo religiosus come categoria d'indagine antropologica*

Nel capitolo precedente si è sottolineato quanto il mito dell'eterno ritorno, sia nella sua variante cosmologica che in quella propriamente soteriologica e iniziatica, rappresenti per Eliade l'archetipo primordiale dell'esperienza religiosa, quindi il modello esemplare di riferimento del comportamento umano nei confronti del divino, indipendentemente dalle epoche storiche e dalle tradizioni spirituali prese in esame; e abbiamo visto come queste caratteristiche dell'*homo religiosus* in generale, per lo storico romeno non debbano essere necessariamente limitate alla sole civiltà arcaiche e primitive, ma siano estendibili all'intera storia delle religioni.

Eliade utilizza per la prima volta il concetto di *homo religiosus* in *Il sacro e il profano*, opera scritta nel 1957, chiarendo fin da subito l'uso che intende fare di tale categoria per ampliare le finalità della sua ricerca.

«Il sacro e il profano sono due modi di essere nel mondo, due situazioni esistenziali assunte dall'uomo nel corso della storia. Questi modi di essere nel Mondo non interessano soltanto la storia delle religioni o la sociologia, non sono soltanto oggetto di studi storici, sociologici, etnologici. In ultima analisi, i modi d'essere *sacro* e *profano* dipendono dalle differenti posizioni che l'uomo ha conquistato nel Cosmo; interessano tanto il filosofo quanto qualsiasi ricercatore desideroso di conoscere le dimensioni possibili dell'esistenza umana. Ecco perché, pur essendo uno storico delle religioni, l'autore di questo libretto si propone di non scrivere esclusivamente secondo le prospettive della sua stessa disciplina. L'uomo delle società tradizionali è, beninteso un *homo religiosus*, ma il suo comportamento rientra nel comportamento generale dell'uomo e, di conseguenza, interessa l'antropologia filosofica, la fenomenologia, la psicologia»⁴⁴¹

Analizzare il comportamento dell'uomo religioso indipendentemente dalle epoche storiche, comparando istituti e riti diversi tra loro al fine di rintracciare un denominatore comune in grado di caratterizzare, non solo la religiosità in generale, ma finanche la condizione esistenziale e la modalità di comportamento dell'uomo nei confronti del sacro, questa dunque la vera ambizione eliadiana, che esula completamente da qualsiasi forma di ricostruzione storiografica, andandosi ad

⁴⁴¹ ELIADE M., *Il sacro e il profano*, cit., pp.16-17.

ascrivere appieno in un progetto ermeneutico di interpretazione morfologica delle civiltà religiose tradizionali.

Lo scopo di tale operazione è quello di «mettere in risalto le caratteristiche specifiche dell'esperienza religiosa»⁴⁴², malgrado i rischi di un comparativismo esasperato e del tutto avulso dai differenti contesti storici, che potrebbe riportare a posizioni tardo ottocentesche, quali quelle di un Frazer o di un Tylor, basate sull'idea di una reazione uniforme dello spirito umano dinanzi ai fenomeni naturali, da cui cagionerebbero le credenze religiose per ignoranza e scarsa conoscenza razionale e scientifica degli stessi; ma Eliade è disposto a correre tale rischio, poiché solo mettendo in risalto le similitudini del comportamento umano dinnanzi a ciò che è ritenuto sacro è possibile cogliere il carattere specifico dell'esperienza religiosa.

«Una diversità di esperienza scaturisce da differenze di economia, di cultura e di organizzazione sociale; in una parola, dalla Storia. Tuttavia tra i cacciatori nomadi e gli agricoltori sedentari, sussiste questa similitudine di comportamento che ci sembra assai più importante delle loro differenze: *gli uni e gli altri vivono in un Cosmo sacralizzato*, fanno parte di una sacralità cosmica, altrettanto manifesta nel mondo animale e nel mondo vegetale. Basta confrontare le loro situazioni esistenziali con quelle di un uomo delle società moderne, *vivente in un Cosmo desacralizzato*, per rendersi conto immediatamente di tutto ciò che separa quest'ultimo dagli altri. Nello stesso tempo risulta chiaramente la fondatezza dello studio comparato di fatti religiosi appartenenti a differenti culture: tutti quanti promanano da uno stesso comportamento che è quello dell'*homo religiosus*.»⁴⁴³

Permane, come ne *Il mito dell'eterno ritorno*, la contrapposizione metodologica tra religioni di tipo cosmico, legate ad una concezione ciclica del tempo e alla rigenerazione periodica della natura, e religioni storiche legate ad una concezione lineare del tempo e solidari con le moderne filosofie della storia, cui fa da corollario la differenza antropologica tra l'uomo arcaico che vive in un cosmo sacralizzato e l'uomo moderno che vive un'esistenza solo profana, entrambe funzionali al progetto dell'opera che tende ad evidenziare la dicotomia tra sacro e profano, due polarità opposte che determinano uno scarto decisivo nella dimensione esistenziale dell'uomo delle civiltà tradizionali.

⁴⁴² Ibidem

⁴⁴³ Ivi p. 18

Nella prefazione all'edizione francese del 1965 dell'opera, tuttavia, Eliade ridimensiona la portata di tale dicotomia tra sacro e profano, tra *homo religiosus* che vive in un cosmo sacro e uomo moderno che vive una realtà desacralizzata e profana.

«Il tentativo di presentare in duecento pagine, con comprensione e simpatia, il comportamento dell'*homo religiosus*, cominciando dalla situazione dell'uomo nelle società tradizionali e orientali, non è esente da pericoli. Questa predisposizione iniziale conciliante corre il rischio di essere interpretata come l'espressione di una nostalgia segreta per questa remota condizione dell'*homo religiosus* arcaico, la qual cosa è del tutto contraria alle intenzioni dell'autore. La nostra intenzione è quella di aiutare il lettore a percepire non solo il significato profondo di un'esistenza religiosa di tipo arcaico e tradizionale, ma anche a riconoscere la sua validità in quanto decisione umana, ad apprezzare la sua bellezza, la sua "nobiltà". [...] Infine, opponendo il "sacro" al "profano", abbiamo soprattutto inteso sottolineare l'impoverimento derivante dalla secolarizzazione di un comportamento religioso; se non abbiamo parlato dei vantaggi che all'uomo sono derivati dalla desacralizzazione del Mondo, è perché ci sembrava che ciò fosse più o meno noto ai lettori. Rimane un problema al quale abbiamo accennato in modo puramente allusivo: in quale misura il "profano" può, in se stesso, diventare "sacro", in quale misura un'esistenza radicalmente secolarizzata, senza Dio né dei, può costituire il punto di partenza di un nuovo tipo di "religione"»⁴⁴⁴.

Le soluzioni prospettate da Eliade, ma non trattate compiutamente in questo saggio, sono di tre tipi: la prima riguarda la possibilità che le teologie contemporanee della "morte di Dio", dopo aver dimostrato il carattere profano dell'esistenza umana attraverso la presa di coscienza della sua storicità, siano in grado di superare la crisi moderna della spiritualità fondando un nuovo tipo di religione "laica" «grazie a una misteriosa e paradossale *coincidentia oppositorum*»⁴⁴⁵, è il caso questo di tutte le forme di gnosi e di speculazione filosofica più raffinate che tendono a comporre in unità gli aspetti contraddittori dell'esistenza; secondariamente, vi è la possibilità di rigettare la dicotomia tra sacro e profano come costitutiva dell'esperienza del reale, come di fatto è accaduto con l'evoluzione del Cristianesimo, tramutatosi sempre più in una religione inscritta nella storia e nella concezione lineare e progressiva del tempo, antitetica rispetto a quella ciclica dell'ontologia arcaica e dell'*homo religiosus*; infine, l'ipotesi, che poi ha maggiormente impegnato lo studioso romeno

⁴⁴⁴ Ivi p. 8-9

⁴⁴⁵ Ibidem

negli sviluppi successivi delle sue ricerche, che la religiosità, lungi dall'essere alternativamente una struttura ontologica del reale, oppure uno stadio ormai superato dell'evoluzione umana, sia altresì una struttura permanente della coscienza o una modalità di apprensione del reale, che non dipende dalle innumerevoli ed effimere opposizioni tra sacro e profano.

«La scomparsa delle “religioni” non implica affatto la scomparsa della “religiosità”; la secolarizzazione di un valore religioso costituisce semplicemente un fenomeno religioso che, in fin dei conti, illustra la legge della trasformazione universale dei valori umani; il carattere “profano” di un precedente comportamento “sacro” non presuppone una soluzione di continuità: il “profano” non è che una manifestazione della stessa struttura costitutiva dell'uomo che prima si manifestava attraverso espressioni “sacre”.»⁴⁴⁶

Da queste premesse, appare evidente che per lo storico romeno la contrapposizione tra sacro e profano sia principalmente metodologica, utile a far risaltare il comportamento specifico dell'uomo come utilizzatore di simboli religiosi e portatore di credenze culturali, poiché anche nella modernità secolarizzata e in un cosmo desacralizzato sarebbe possibile rinvenire un simile comportamento. Infatti, se il punto di osservazione privilegiato dell'indagine eliadiana risulta essere l'universo spirituale delle civiltà arcaiche, tuttavia egli non può fare a meno di notare che anche in un universo desacralizzato «quest'uomo areligioso discende dall'*homo religiosus* e, lo voglia o no, è anch'egli opera sua, ha preso forma partendo dalle situazioni assunte dai suoi antenati»⁴⁴⁷; così, l'uomo moderno porterebbe ancora dentro di sé le tracce del comportamento dell'*homo religiosus* e, pur rivivendoli inconsapevolmente, si nutre degli stessi simboli e delle stesse aspirazioni metafisiche propri dell'universo spirituale delle civiltà arcaiche.

«Comunque, sia è un erede. Non può annullare definitivamente il passato, essendone egli stesso il frutto. Si forma attraverso una serie di negazioni e rifiuti, ma è continuamente ossessionato dalle realtà che ha sconfessato. Per disporre di un mondo suo, ha desacralizzato il mondo nel quale vivevano i suoi antenati, ma per arrivare a ciò, è stato obbligato ad assumere un comportamento opposto a quello che lo ha preceduto, comportamento che, in un modo o nell'altro, egli sente in fondo al suo essere sempre

⁴⁴⁶ Ivi p.10

⁴⁴⁷ Ivi p.129

pronto a riattualizzarsi. L'uomo areligioso allo stato puro, come si è già detto, è un fenomeno piuttosto raro, anche nella società moderna più desacralizzata. La maggioranza dei "senza-religione" si comporta ancora, a loro insaputa, religiosamente. Non si tratta soltanto di quell'insieme di "superstizioni" o di "tabù" dell'uomo moderno che hanno tutti una struttura e un'origine magico-religiosa. L'uomo moderno che pretende di sentirsi e di essere areligioso, ha ancora a sua disposizione tutta una mitologia camuffata e parecchi ritualismi degradati.»⁴⁴⁸

Eliade ha indicato ciò che si deve intendere come «universo mentale dell'*homo religiosus*»⁴⁴⁹, definendolo in base a ciò che egli crede, ovvero in «una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende questo mondo, in questo mondo si manifesta e per ciò stesso lo santifica e lo rende reale»⁴⁵⁰, questa credenza nel trascendente dà luogo ad un comportamento specifico, ad un modo d'essere nel mondo e di abitarlo compiutamente.

Nel corso della storia umana ci sono innumerevoli testimonianze di una tale esperienza del sacro, per cui è possibile identificare la religiosità in senso lato, ed è ciò che Eliade ha tentato di fare nel suo *Trattato* attraverso la dialettica delle ierofanie, che sono sempre delle manifestazioni del sacro nel profano, mentre in questa opera, pur trattando i medesimi temi, li approccia da un angolatura differente, andando ad indagare il comportamento umano nei confronti di tali ierofanie, al fine di far emergere quanto l'agire dell'*homo religiosus* sia sempre orientato a conferire una risposta significativa a bisogni esistenziali e ad esigenze spirituali che appartengono universalmente all'orizzonte umano, in tutte le epoche e in tutte le forme di spiritualità.

L'*homo religiosus* viene teorizzato da Eliade a partire dalla capacità umana di simbolizzare e di esprimere le contraddizioni ineludibili dell'uomo e con esse le realtà ultime dell'esistenza, ma oltre ad essere il depositario di un'ontologia fondamentale, pre-sistemica, non espressa in termini di pensiero discorsivo e solo intuita attraverso le immagini simboliche, così come ci veniva presentato nelle opere degli anni Cinquanta dedicate all'ontologia arcaica, l'*homo religiosus* viene adesso rappresentato anche come una categoria d'indagine trans-storica, utile ad interrogare l'uomo nella sua integralità; di conseguenza, l'*homo religiosus* è anche l'attore

⁴⁴⁸ Ibidem

⁴⁴⁹ Ivi p. 128

⁴⁵⁰ Ibidem

principale della crisi spirituale della modernità e il migliore referente possibile per filosofi, antropologi, psicologi e sociologi, in pratica per le scienze umane *tout court*.

I miti, i riti e i simboli religiosi, così pure le creazioni culturali, le istituzioni sociali e i mondi interiori dell'individuo sarebbero, dunque, tutti interpretabili come altrettanti tentativi di superare il dramma della presenza e soddisfare la tensione esistenziale dell'uomo attraverso un percorso di tipo iniziatico, in cui la crisi determina un cambiamento che è sempre un ritorno all'origine e insieme una rinascita spirituale.

Negli anni Sessanta la produzione eliadiana si concentrerà sempre di più su questo aspetto della religiosità, perseguendo la prospettiva di una storia delle religioni da intendersi come una vera e propria antropologia filosofica, per cui attraverso le variabili della morfologia del sacro l'uomo pone se stesso all'interno di un ordine di senso superiore, che possiede un valore non solo conoscitivo della realtà che lo circonda, ma profondamente esistenziale e umanistico.

«L'*homo religiosus* rappresenta l' "uomo totale" e quindi la scienza delle religioni deve divenire una disciplina totale nel senso che deve usare, integrare ed articolare i risultati ottenuti attraverso i vari metodi di avvicinamento ad un fenomeno religioso. Non è sufficiente afferrare il significato di un fenomeno religioso di una certa cultura e di conseguenza decifrarne il "messaggio" (poiché ogni fenomeno religioso costituisce una "cifra"); è necessario anche studiarne e comprenderne la "storia", cioè dipanare la serie dei suoi mutamenti e delle sue modifiche e, infine, spiegare il suo contributo all'intera cultura. [...] Più di ogni altra disciplina umanistica (ad esempio, la psicologia, l'antropologia, la sociologia, ecc.), la storia delle religioni può aprire una via ad un'antropologia filosofica. Poiché il sacro è una dimensione universale e vedremo in seguito come gli inizi della cultura siano radicati in esperienze e credenze religiose. Inoltre, anche dopo essere state radicalmente secolarizzate, le creazioni culturali come le istituzioni sociali, la tecnologia, le idee morali, le arti ecc., non possono essere chiaramente comprese se non se ne conosce l'originale matrice religiosa, che tacitamente esse hanno censurata, modificata o rinnegata divenendo ciò che sono attualmente: valori culturali secolari. In tal caso lo storico delle religioni è in grado di afferrare la permanenza di ciò che è stato chiamato la specifica condizione esistenziale dell' "essere-nel-mondo" perché l'esperienza del sacro è il suo correlativo. Infatti il giungere

dell'uomo alla consapevolezza del suo modo di essere e il suo assumere la propria presenza nel mondo, costituiscono insieme un'esperienza "religiosa".»⁴⁵¹

In questo brano, tratto da un articolo del 1961 che inaugura la rivista «History of Religions», diretta dallo stesso Eliade durante gli anni d'insegnamento presso l'Università di Chicago, lo storico romeno, presentando la sua metodologia di lavoro come un originale sintesi e superamento dei due momenti di comprensione fenomenologica e ricognizione storiografica dei documenti religiosi, traccia la nuova via di un'ermeneutica del sacro finalizzata all'esplorazione dell'umano in tutti i suoi aspetti peculiari, a partire dai suoi limiti esistenziali per giungere alle sue creazioni culturali; ciò mediante un'indagine approfondita della spiritualità, non più limitata all'arcaico e al primitivo, ma che sappia includere nel medesimo schema interpretativo le molteplici forme di religiosità, anche contemporanee, e consenta di decifrare i comportamenti dell'uomo moderno, laico, come un riflesso diretto della sua aspirazione metafisica.

Il ritorno all'origine, la necessità di abolire periodicamente la storia, di annullare i condizionamenti e le sofferenze imposte dalla temporalità dell'esistenza, divengono una caratteristica distintiva dell'*uomo totale*, che a partire dalla consapevolezza della propria finitudine prende posto nel mondo e nella storia attraverso i simboli, i miti e i riti culturali, che esprimerebbero, allora, la sua tensione verso l'infinito, l'ignoto, l'indicibile; una tensione, spesso, tragica e irrisolvibile, da cui deriverebbe la ricchezza e varietà della morfologia religiosa, riassumibile nella costante ricerca di un superamento della condizione umana attraverso l'idea di rigenerazione ciclica, intesa come creazione e distruzione, morte e rinascita.

La categoria eliadiana dell'*homo religiosus* ha incontrato sin da subito delle ovvie resistenze, sia da parte degli storici specialisti di singole civiltà, che da parte degli antropologi sociali e culturali⁴⁵². I primi imputano ad Eliade di avere adottato un tipo ideale corrispondente ad una figura storica ben precisa: l'uomo arcaico dei popoli senza scrittura, fortemente legato ad un'idea di Natura/Cosmo; mentre i secondi,

⁴⁵¹ ELIADE M., *History of Religions and New Humanism*, in «History of Religions», 1 (1961), pp. 1-8; trad. it. in ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, cit., pp.20-22.

⁴⁵² Per una disamina più specifica delle varie obiezioni mosse all'uso metodologico della categoria eliadiana dell'*homo religiosus* in altri ambiti disciplinari cfr., M.L. RICKETTS, *In defense of Eliade. Toward bridging communications Gap between Anthropology on the History of Religions* in «Religion. A Journal of Religion and Religions», 3,1973, pp.13-34, London 1973; J.A. SALIBA, «*Homo Religiosus*» in *Mircea Eliade*, Leiden 1976; J.A. SALIBA, *Die Zukunft des «Homo religiosus»*, in H.P. DUERR (a cura di), *Sehnsucht nach dem Ursprung*, pp. 9-31, Frankfurt 1983; J. RIES, *Message de l'homo religiosus et nouvel humanism selon Mircea Eliade*, in L. M. ARCADE, I. MANEA, E. STAMATESCU (a cura di), *Homo Religiosus. To Honor Mircea Eliade*, pp. 119-126, Los Angeles 1990.

obbiettando che lo scopo dell'antropologia deve essere la spiegazione dei cambiamenti e delle evoluzioni o forme di adattamento dell'uomo, che trovano una conferma nella varietà delle creazioni sociali e culturali, considerano lo schema interpretativo di Eliade del tutto inadeguato ad un simile compito, in quanto piuttosto che ai cambiamenti e alle evoluzioni pare votato alle costanti a-temporali.

Una critica, non solo di ordine metodologico, ma incentrata sulla parentela ideologica tra il concetto eliadiano di *homo religiosus* e il neopaganesimo novecentesco, è stata portata avanti da Daniel Dubuisson, allievo di Dumézil e vicino alle posizioni dello strutturalismo di Lévi-Strauss, in *Mythologies du siècle*, opera nella quale viene imputata allo studioso romeno un'esaltazione, attraverso l'apologia dell'uomo arcaico e della sua religiosità cosmica, della mistica della guerra e del sacrificio propria dei movimenti fascisti e antisemiti. In un capitolo della sezione del libro dedicata ad Eliade, dal titolo abbastanza esplicito: *Il neo-paganesimo dell'homo religiosus*; Dubuisson scrive:

«Nell'opera di Eliade tale apologia pagana della vita arcaica e dell'uomo primitivo è, nondimeno, solo una finzione ideologica, interamente costruita a supporto dei pregiudizi politici e religiosi dell'autore, gli stessi che lo spinsero verso il movimento legionario nel corso degli anni trenta. L'analisi di questa finzione permette di comprendere come Eliade traspose nella figura del suo *homo religiosus* gli ideali (mistici, elitari, macabri, violenti, antisemiti, guerrieri) che tanto lo avevano esaltato nel corso della sua giovinezza fascista.»⁴⁵³

L'autore si propone, quindi, di mettere in evidenza quanto le caratteristiche dell'universo mentale dell'*homo religiosus* eliadiano siano antitetiche rispetto a quelle della religiosità ebraica, al fine di far emergere quelle che a suo avviso sono le idee politiche dello storico romeno e il suo antisemitismo.

A tale scopo Dubuisson identifica negli scenari di tipo iniziatico, specie delle società guerriere germaniche indoeuropee *Männerbund*, la matrice ideologica dell'*homo religiosus*, perfettamente solidale con l'ontologia arcaica dell'eterno ritorno, ovvero della dialettica tra caos e cosmo, morte e rinascita, che ovviamente si opporrebbe al messianesimo giudaico, improntato invece su una concezione lineare e non ciclica del tempo. Ma, come ampiamente esposto in altri luoghi del presente

⁴⁵³ DUBUISSON D., *Mitologie del XX secolo Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Dedalo, Bari 1995, p.268 [ed. or. *Mythologies du XX^e siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993].

studio, tale dialettica tra caos e cosmo si deve considerare nella prospettiva eliadiana come peculiare della religiosità in generale e non specifica dell'eterno ritorno, poiché ogni forma di escatologia, persino quella giudaica, viene ad essere interpretata come una cosmogonia dell'avvenire, che implica un'idea di morte e rinascita mistica, dunque, un'iniziazione spirituale in senso lato è da considerarsi sempre quale presupposto del comportamento dell'*homo religiosus*.

L'*homo religiosus* è, di fatto, l'interlocutore onnipresente di tutta l'opera dello storico romeno in quanto autore e attore di tutte le forme di sacralità nello scenario millenario della storia delle religioni, dal Paleolitico sino alle grandi civiltà del Vicino Oriente, dal mondo mitico delle religioni arcaiche tramandate oralmente alle tre grandi forme storiche monoteistiche, Ebraismo, Cristianesimo e Islam, fissate attraverso la scrittura.

Per tanto non siamo semplicemente in presenza della tipizzazione idealizzata dell'uomo arcaico e della sua categorizzazione aprioristica, o di una riduzione di tutte le forme di spiritualità ad una visione cosmica della Natura piuttosto che ad una mitica Età dell'oro, bensì di una categoria metodologica che vorrebbe esprimere integralmente quel *quid* proprio di un fenomeno religioso, la sua essenza strutturale indefinitamente ripetibile nella varietà della sua morfologia; in effetti, proprio ciò che Eliade teorizzava sin dai suoi esordi scientifici. Ed è proprio questa ipotesi di una struttura categoriale specifica dei fenomeni religiosi, che ne determina la possibilità di studiarli morfologicamente e di compararli tra loro, a costituire il vero termine della questione, poiché una conseguenza di ciò è proprio la riduzione della sfera profana al sacro in quanto sua forma originaria e, in ultima analisi, alla origine religiosa delle principali creazioni culturali che contraddistinguono l'uomo sin dai primordi.

Numerosi problemi derivano da questa categorizzazione dell'*homo religiosus*, innanzitutto da essa deriva un'ambiguità di fondo del sacro, che per lo studioso romeno assume una duplice valenza; poiché sacro è sia la forma, spesso degradata e confusa col profano, attraverso cui l'uomo prende coscienza della propria condizione nel mondo, lo abita e impara a decifrarlo, ma anche una struttura permanente della coscienza umana, un residuo latente d'immagini archetipiche da cui attinge e da cui si è sviluppato il pensiero discorsivo. Questa duplicità, carica di echi e suggestioni junghiane, determina inoltre quel fenomeno di commistione tra sacro e profano che caratterizza ogni creazione culturale umana nella prospettiva eliadiana.

Julien Ries, storico delle religioni francese, ha dedicato recentemente uno studio alla categoria dell'*homo religiosus* in Eliade, poi raccolto nell'opera collettiva *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*⁴⁵⁴, incentrata sulle due figure di studiosi e sul contributo da loro apportato agli studi storico-religiosi. Nel suo intervento Ries si sofferma in particolare sull'importanza che la nozione di simbolo ha per la comprensione e l'utilizzo della categoria eliadiana, per cui il concetto di *homo religiosus* deve essere pensato in analogia con quello ermeneutico di *homo symbolicus*.

«Occorre anche tenere in seria considerazione l'importanza del simbolismo nel processo di ierofanizzazione, poiché l'*homo religiosus* è anche un *homo symbolicus*. Secondo Eliade, la funzione del simbolo consiste nel trasformare un oggetto o atto in qualcosa d'altro rispetto al ruolo rivestito da questo oggetto o da questo atto nella prospettiva dell'esperienza profana. Ogni simbolo è rivolto al di là di se stesso e, per Eliade, il sacro parla attraverso una rete di simboli che possono rivelare una struttura del mondo che non è evidente sul piano dell'esperienza immediata. Il simbolo è il linguaggio delle ierofanie poiché permette all'*homo religiosus* di entrare in contatto con il sacro.»⁴⁵⁵

Questa precisazione consente a Ries di considerare l'*homo religiosus* eliadiano come un termine tecnico, simile ad altri utilizzati nelle scienze umane (ad es. *homo ludens*, *homo faber*, *homo oeconomicus*), che risulterebbe metodologicamente operativo sia in antropologia religiosa che nella ricerca storico-comparativa in virtù della sua adattabilità ai differenti contesti:

«poiché credenza ed esperienza portano impressa su di sé l'impronta della storia e della cultura, l'*homo religiosus* si diversifica nel concreto a seconda delle varie religioni; la sua esperienza e le sue credenze porteranno il marchio specifico ed indelebile della sua propria religione di appartenenza.»⁴⁵⁶

Del resto lo stesso Eliade, riflettendo sullo studio del simbolismo religioso, già negli anni Cinquanta aveva ben chiaro che i fenomeni religiosi «sono conati come

⁴⁵⁴ RIES J., SPINETO N.(a curadi), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, cit.

⁴⁵⁵ RIES J., *L'homo religiosus e l'esperienza del sacro*, in RIES J., SPINETO N.(a curadi), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, cit., p. 297.

⁴⁵⁶ Ivi p. 308

una medaglia dal momento storico che li ha visti nascere»⁴⁵⁷, ma il conio, ovvero la categoria dell'*homo religiosus*, è sempre identico a se stesso.

Dopo il momento comparativo di classificazione tipologica deve subentrare, nell'ottica eliadiana, il momento interpretativo capace di schiudere un senso trans-storico dai fenomeni presi in esame, è il problema ermeneutico del senso da decifrare, problema che interesserà l'ultimo scorcio della riflessione teorica di Eliade a cavallo degli anni Sessanta, nel quale la categoria dell'*homo religiosus* si configurerà come una cifra universale di esplorazione antropologica.

2. *Ermeneutica creativa e Nuovo Umanesimo nella Storia delle religioni*

Eliade ha sviluppato le sue riflessioni teoriche sul ruolo e sul compito della storia delle religioni come disciplina ermeneutica volta a favorire il sorgere di un "nuovo umanesimo", in due importanti saggi degli anni Sessanta pubblicati sulla rivista «History of Religions» e poi ampliati e raccolti successivamente in *La nostalgia delle origini*, opera di ricapitolazione dei suoi studi, il cui titolo nell'edizione originale è un meno evocativo *The Quest. History and Meaning in Religion*, si tratta del già citato *History of Religions and New Humanism* e di *Crisis and Renewal in History of Religions*⁴⁵⁸.

Nel primo dei due contributi Eliade analizza l'immensa opportunità che il particolare momento storico offre alla storia delle religioni, quale disciplina privilegiata per un confronto con le alterità culturale ed il superamento di quel pregiudizio etnocentrico di cui sarebbe ostaggio la cultura occidentale.

«Da un lato, i popoli asiatici sono di recente rientrati nella storia e, dall'altro, i popoli cosiddetti primitivi stanno preparandosi a fare la loro apparizione sull'orizzonte di una storia più grandiosa (stanno cioè cercando di divenire *soggetti attivi* della storia, anziché continuare ad essere *oggetti passivi*, come per il passato). Ma se i popoli dell'occidente non sono più i soli a "fare" tale storia, i loro valori spirituali e culturali non godranno più a lungo di quella posizione privilegiata, per non dire incontestata di autorità di cui

⁴⁵⁷ ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit., p. 33.

⁴⁵⁸ ELIADE M., *Crisis and Renewal in History of Religions*, in «History of Religions», 5, 1965, pp. 1-17; trad. it. in ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, cit., pp.69-86.

godevano in passato, perché ora tali valori vengono analizzati, comparati e giudicati dagli extra-occidentali. Dal canto loro, gli occidentali sono sempre più indotti allo studio, alla riflessione e alla comprensione delle spiritualità asiatiche e del mondo arcaico. Queste scoperte e questi contatti debbono essere estesi attraverso un dialogo che, per essere genuino e produttivo, non può essere limitato ad un linguaggio empirico e utilitario; un vero dialogo, infatti, deve affrontare valori culturali centrali nelle culture partecipanti; ora, per comprendere esattamente questi valori, è necessario conoscerne le fonti religiose. [...] Questa è la ragione per cui crediamo che la storia delle religioni sia destinata ad avere una funzione importante nella vita culturale contemporanea. E ciò non solo perché la comprensione delle religioni esotiche ed arcaiche sarà di grande aiuto in un dialogo con i rappresentanti di tali religioni, ma, più specificatamente, perché lo storico che se ne occupa, tentando di comprendere le situazioni esistenziali espresse dai documenti oggetto del suo studio, giungerà inevitabilmente ad una più profonda conoscenza dell'uomo. Sulla base di tale conoscenza, un nuovo umanesimo potrebbe svilupparsi su scala mondiale.»⁴⁵⁹

La proposta di Eliade non può essere semplicisticamente liquidata come un effetto di quel relativismo culturale tanto in voga in quegli anni tra gli antropologi americani, ma va inquadrata nella svolta ermeneutica operata dallo storico delle religioni proprio a partire dalla categoria trans-storica dell'*homo religiosus* e in vista dell'obbiettivo grandioso di un "nuovo umanesimo", ovvero di un superamento della crisi spirituale dell'Occidente attraverso una riscoperta dei valori religiosi tradizionali.

Lo studio comparato delle religioni, comprendendo tutte le forme culturali sinora conosciute, dalle grandi civiltà tradizionali a quelle studiate dall'etnologia, pone lo storico delle religioni in una posizione privilegiata, poiché «interpretando le espressioni religiose di una cultura, si avvicina ad essa dall'interno»⁴⁶⁰, e il suo compito ermeneutico sarà quello di penetrare l'universo spirituale di religiosità altre, al fine di comprenderne i valori e i significati religiosi universali e, di conseguenza, arricchire il proprio universo spirituale di riferimento.

«Ne deriva più di un allargamento dell'orizzonte, di un incremento quantitativo, statico della nostra "conoscenza dell'uomo". È l'incontro con gli "altri", con esseri umani appartenenti a vari tipi di società arcaiche ed esotiche – ad essere culturalmente stimolante e fecondo. L'esperienza personale di questa eccezionale ermeneutica è creativa

⁴⁵⁹ ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, cit., pp.14-15.

⁴⁶⁰ Ivi p. 15

e non è escluso che le scoperte e gli “incontri” resi possibili dal progresso nella storia delle religioni possano avere ripercussioni comparabili a quelle di certe famose scoperte del passato nella cultura occidentale.»⁴⁶¹

Eliade cita due esempi di scoperte novecentesche che hanno influenzato profondamente la cultura occidentale: il primitivismo nell’arte contemporanea e la scoperta dell’inconscio nella psicanalisi. Nel primo caso ritiene che proprio la nuova interpretazione delle arti esotiche e primitive, abbia fornito «linfa vitale all’estetica dell’occidente»; nel secondo caso, malgrado egli sia contrario a qualsiasi riduzionismo e interpretazione psicologista delle religioni, ritiene tuttavia che proprio attraverso la psicanalisi sia tornato in primo piano il discorso sul simbolismo, che riveste un ruolo di primaria importanza sia nella morfologia del sacro eliadiana che nella sua ermeneutica “creativa”. Psicanalisi e primitivismo nell’arte sono due scoperte novecentesche, o sarebbe meglio dire riscoperte, che hanno in comune con la religione un’incontro paradossale con l’alterità, incontro che impone nella sua radicalità una nuova ristrutturazione del reale.

«In entrambi i casi, simili tra loro, vi fu un incontro con l’ “estraneo”, l’ignoto, con ciò che non può essere incluso in categorie note, in breve, con il “totalmente altro”. È vero che questo contatto con l’ “altro” non è senza pericoli. La resistenza iniziale ai moderni movimenti artistici e alla psicologia del profondo è significativa perché, dopotutto, il riconoscere l’esistenza di “altri” porta inevitabilmente alla relativizzazione, o addirittura alla distruzione, del mondo della cultura ufficiale. Dopo l’accettazione e l’assimilazione delle creazioni artistiche del cubismo e del surrealismo, l’universo estetico occidentale non è più stato lo stesso; dopo le scoperte di Freud, il “mondo” in cui l’uomo pre-analitico viveva divenne antiquato, ma tali “ distruzioni” aprirono nuove prospettive al genio creativo occidentale.»⁴⁶²

Siamo sempre in presenza di uno scenario di tipo cosmogonico e insieme apocalittico, per cui solo attraverso l’estinzione del già noto è possibile la creazione del nuovo, schema questo rinvenibile in tutte le forme rituali d’iniziazione arcaica in cui si muore simbolicamente per rinascere spiritualmente, e che, di fatto, Eliade non esita a trasporre sul piano di ogni esperienza individuale come superamento di quei

⁴⁶¹ Ibidem

⁴⁶² Ivi pp. 15-16.

momenti che contraddistinguono le crisi esistenziali dell'uomo moderno. Ma un altro aspetto interessante di questa trasposizione mitica del pensatore romeno, riguarda la pericolosità insita in ogni contatto con l'assolutamente altro, ovvero il "numinoso" di Otto, che implica da un lato l'ambiguità irrazionale di ogni sentimento religioso e insieme l'ambivalenza del sacro, dall'altra determina tutte le precauzioni rituali che si prendono in occasione del passaggio dalla condizione di neofita a quella di iniziato, alludendo alla pericolosità ed incertezza che contraddistingue la fase intermedia di ogni rito di passaggio nella quale si fa propriamente esperienza dell'alterità, del non conosciuto, attraverso i simboli liminari del ritorno all'origine pre-formale della vita.

Nel secondo saggio, tradotto in italiano con il titolo *Crisi e rinnovamento*, Eliade ritorna sulla definizione di storia delle religioni da intendersi come disciplina ermeneutica.

«La storia delle religioni non è unicamente una disciplina storica, come per esempio l'archeologia la numismatica. È anche un' *ermeneutica totale*, perché chiamata a decifrare e spiegare ogni tipo di incontro dell'uomo con il sacro, dalla preistoria ai giorni nostri. Ora, per ragioni di modestia o forse per eccessiva timidezza (provocata soprattutto dagli eccessi dei loro eminenti predecessori) gli storici della religione esitano a valorizzare culturalmente il risultato delle loro ricerche.»⁴⁶³

Eliade annovera tra gli eminenti predecessori, pur senza dividerne le teorie conclusive giudicate "eccessive", i vari Frazer, Lévy-Bruhl, Max Müller e Andrew Lang, apprezzandone il comune sforzo di sintesi culturale a discapito di un'analisi erudita ma frammentaria.

La "timidezza" degli storici della religione, di contro alle ardite teorie dei predecessori, sarebbe del tutto fuori luogo vista la preminenza di temi e simboli religiosi nelle moderne ricerche di fenomenologia, psicanalisi ed estetica, e sottenderebbe un preoccupante ritorno all'approccio analitico negli studi umanistici e ad un riduzionismo neo-positivista che screditerebbe dal punto di vista scientifico gli studi storico-religiosi.

«È necessario liberarsi dell'idea superstiziosa che l'analisi rappresenti il *vero* lavoro scientifico e che si debba proporre una sintesi o una generalizzazione solo piuttosto tardi nel corso della vita. Non si conosce nessun esempio di scienza o di una disciplina

⁴⁶³ Ivi p. 73

umanistica i cui rappresentanti si siano esclusivamente consacrati all'analisi senza tentare un'ipotesi di lavoro o di delineare una visione generale. Lo spirito umano lavora in questo modo settoriale, solo a prezzo della sua creatività.»⁴⁶⁴

In questa breve annotazione, oltre all'evidente polemica antiriduzionista, Eliade ripropone quello che è il suo approccio agli studi storico-religiosi di tipo morfologico e sincronico, maggiormente votato alla comparazione e allo studio delle essenze dei fenomeni religiosi, piuttosto che alla loro ricostruzione genetica e all'analisi del loro sviluppo diacronico.

L'analisi filologica erudita si mostra tuttavia una tappa necessaria di avvicinamento all'ermeneutica; «giustamente Nietzsche parlò di filologia (nel suo caso, filologia classica) come di una “iniziazione»⁴⁶⁵, nel senso che solo dopo aver appreso la conoscenza necessaria del mondo antico, della sua lingua e cultura, è possibile avere accesso ai suoi “misteri”, alla stregua di uno specialista del sacro che, sia esso uno sciamano, uno stregone o un medicine-man, necessita di apprendere l'origine delle proprie tradizioni tramandate da un antenato mitico o da un eroe archetipico prima di considerarsi un iniziato.

Il fine ultimo della ricerca deve essere comunque altro rispetto alla ricostruzione filologica erudita, questo perché il compito dello storico delle religioni è quello di rivelare «alcune situazioni esistenziali che sono sconosciute al lettore moderno»; e, proseguendo l'ardita analogia con le forme d'iniziazione tradizionale degli specialisti del sacro, Eliade aggiunge che «l'incontro con questi mondi “estranei” non può avvenire senza conseguenze [...] non si vive impunemente in intimità con le forme religiose “estranee”, che talvolta sono stravaganti e, spesso, terribili»⁴⁶⁶; questa “pericolosità”, insita negli studi di altre forme di religiosità, determinerebbe la timidezza degli storici, la loro mancanza di sintesi ermeneutica e la loro sterilità creativa.

«Nonostante tutti questi insuccessi, non vi è dubbio che l'ermeneutica creativa sarà finalmente riconosciuta come la via regale della storia delle religioni. Solo allora la sua funzione nella cultura dimostrerà la propria importanza e ciò sarà dovuto non solo ai nuovi valori scoperti dallo sforzo di comprendere una religione primitiva o esotica o

⁴⁶⁴ Ivi p. 74

⁴⁶⁵ Ivi p. 75

⁴⁶⁶ Ivi p. 77

modo di essere diverso da quello occidentale tradizionale [...], ma soprattutto al fatto che la storia delle religioni può aprire nuove prospettive al pensiero occidentale, alla filosofia propriamente detta e alla creazione artistica.»⁴⁶⁷

In questo senso, dunque, si deve intendere il progetto eliadiano di un nuovo umanesimo, perseguibile attraverso un'ermeneutica creativa applicata ai fenomeni religiosi, la sola ermeneutica che possa dirsi “totale”, in quanto interessata a decifrare gli aspetti antropologici più essenziali del comportamento umano, e la sola in grado di comprendere dall'interno universi spirituali altri, contribuendo all'arricchimento della cultura occidentale. Resta il dubbio su cosa debba intendersi per creatività nel campo dell'ermeneutica, ma Eliade appare piuttosto evasivo al riguardo e nelle sue argomentazioni riemerge la stessa idea fondamentale del *Mito dell'eterno ritorno*, per cui ogni creazione culturale dell'uomo discende in qualche modo da una riscoperta dei suoi valori religiosi archetipici.

«Contrariamente alle scienze naturali e alla sociologia che si sforza di seguire il loro esempio, l'ermeneutica si pone tra le sorgenti vive di una cultura. Perché, in sostanza, ogni cultura è costituita da una serie di interpretazioni e rivalorizzazioni dei suoi “miti” e delle sue ideologie specifiche. Non sono i creatori *stricto sensu*, ma anche gli studiosi di ermeneutica che ridanno una sistemazione alla visione primordiale e che interpretano nuovamente le idee fondamentali di una cultura.»⁴⁶⁸

A tal proposito, è interessante notare che un esempio di “ermeneutica creativa”, in grado cioè di creare una nuova interpretazione di un fenomeno storico già conosciuto, sia per Eliade l'opera *Kultur der Renaissance in Italien* di Jakob Burckardt, un libro capace di «*formare* la coscienza storiografica» del XIX secolo, che «arricchì la cultura occidentale di un nuovo “valore”, rivelando una dimensione del rinascimento italiano che prima di Burckardt non era in evidenza.»⁴⁶⁹

La creazione di nuovi valori culturali da parte dell'approccio ermeneutico va ovviamente a discapito della sua obbiettività, poiché ogni interpretazione si rivela solo parziale nel suo essere soggettiva, tuttavia apre ad una nuova realtà possibile, schiude un mondo possibile alternativo come i modelli euristici delle scienze

⁴⁶⁷ Ibidem

⁴⁶⁸ Ivi pp. 75-76

⁴⁶⁹ Ivi p. 76

sperimentali, il cui criterio non è la veridicità, ma la probabilità finalizzata alla riconfigurazione della visione del reale.

«Da un certo punto di vista si può paragonare l'ermeneutica a una "scoperta" scientifica o tecnologica. Prima della scoperta, la realtà che stava per essere scoperta esisteva già, ma non la si conosceva o non la si comprendeva o non si sapeva come servirsene. Allo stesso modo una ermeneutica creativa rivela significati che prima non erano afferrati o li mette in rilievo con tanto vigore che, dopo aver assimilato questa rivelazione, la coscienza non è più la stessa.»⁴⁷⁰

Un simile cambiamento di prospettiva negli studi storico-religiosi è l'equivalente di un vero e proprio *risveglio* spirituale per la cultura occidentale, avvenuto già in precedenza con opere fondamentali per la svolta ermeneutica adottata da Eliade, quali *Das Heilige* di Rudolf Otto o *Die Götter Griechenlands* di Walter Friederich Otto, che lo storico romeno indica agli studiosi quali modelli da imitare creativamente; inoltre, si tratta di un "risveglio" da intendersi in analogia con quello iniziatico degli specialisti del sacro, poiché «alla fine l'ermeneutica creativa *cambia* l'uomo: è più che una istruzione, è anche una tecnica spirituale suscettibile di modificare la qualità della stessa esistenza.»⁴⁷¹

Lo storico delle religioni, più di ogni altro studioso, si trova a dover investigare e comprendere situazioni esistenziali significative e modi di essere nel mondo, che lo portano a contribuire sia al cambiamento di paradigma della cultura occidentale che al superamento della crisi spirituale novecentesca, che ancora si esprimerebbe nei termini di un recupero del sacro e del sentimento religioso nella società secolarizzata; ciò a patto che non rinunci ad un simile compito lasciando che siano i filosofi ad interpretare i documenti religiosi, ma tentando egli stesso la via delle sintesi ardite e dell'ermeneutica creativa.

«Una ermeneutica creativa potrebbe stimolare, nutrire e rinnovare il pensiero filosofico. Sotto un certo punto di vista si potrebbe dire che una nuova *Fenomenologia dello Spirito* attende d'essere elaborata col tenere conto di tutto ciò che la storia delle religioni è capace di rivelarci.»⁴⁷²

⁴⁷⁰ Ibidem

⁴⁷¹ Ibidem

⁴⁷² Ivi p. 79

Altrimenti si correrebbe il rischio di demistificare il reale valore conoscitivo di un simbolo religioso, concepito esclusivamente come la maschera di qualcosa d'altro, è il caso secondo Eliade di quanto accaduto con la moderna psicanalisi e con le teorie marxiste sull'alienazione dell'uomo dal mondo attraverso la falsa credenza religiosa; in particolare, lo storico romeno ritiene che quella marxista sia una generalizzazione sbagliata e che le religioni cosmiche tradizionali, basandosi sulla solidarietà tra l'uomo e la natura, siano essenzialmente legate alla realtà mondana, mentre solo nell'india post-vedica e nel giudeo-cristianesimo troviamo una valorizzazione dell'elemento extra-mondano.

Tra i filosofi che hanno utilizzato i materiali e i documenti studiati dall'etnologia e dalla storia delle religioni senza demistificazioni, ma con la reale intenzione di servirsene per rinnovare il pensiero filosofico, sicuramente Eliade apprezza il lavoro di Paul Ricoeur, anch'egli impegnato nell'Ateneo di Chicago negli anni Sessanta, al quale indubbiamente lo storico romeno deve essersi ispirato per la sua concezione teorica di ermeneutica creativa.

Ricoeur, del resto, si era già confrontato con la morfologia del sacro eliadiano in due sue opere, *Finitudine e colpa*⁴⁷³ e *Della interpretazione*⁴⁷⁴, nelle quali identificava proprio a partire dal *Trattato di storia delle religioni* la dimensione ierofanica che, insieme a quella onirica e quella poetica, rappresenta la zona di emergenza dei simboli arcaici e primordiali da cui far ripartire il discorso filosofico, da intendersi principalmente come ermeneutica, dei simboli prima e del linguaggio poi.

L'innesto dell'ermeneutica sul filone della fenomenologia esistenziale avviene in Ricoeur in maniera del tutto originale quando, affrontando la situazione pratica del vivente per cui una volontà libera si rende schiava e il male subito si accompagna sempre a quello inflitto, l'enigma della colpa si rivela solo nell'ambiguità dei simboli primari del peccato come macchia o impurità, erranza o deviazione, esilio o schiavitù, e nell'opacità del racconto mitico sull'origine della condizione umana compromessa con il male o in seguito decaduta nel peccato, ingannata da un dio vendicativo o destinata a soffrire a causa della sua duplicità.

⁴⁷³ RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1972, in particolare la II sezione intitolata *La simbolica del male* [ed. or. *Finitude e cupabilité*, Aubier Montagne, Paris 1960].

⁴⁷⁴ RICOEUR P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1972; in particolare il cap. II, intitolato *Il conflitto delle interpretazioni* [ed. or. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965].

Il simbolo religioso anche per il filosofo francese è un indice antropologico, un segno dal senso duplice che nella sua ambivalenza incarna la frammentarietà e incompletezza dell'essere umano, che scopre di non essere più un soggetto assoluto, ma di conoscersi solo attraverso la mediazione dei segni dell'alterità; non di meno, la coscienza di sé si arricchisce attraverso l'incontro con l'altro, nella fattispecie esplora ambiti della propria spiritualità prima sconosciuti. L'esercizio ermeneutico lascia così emergere una equivocità di fondo irrisolvibile, che determina nell'ermeneutica ricoeuriana la pluralità e il conflitto delle interpretazioni.

«È anzitutto sul mondo, sugli elementi o sugli aspetti del mondo, il cielo, il sole e la luna, le acque e la vegetazione che l'uomo legge il sacro; il simbolismo parlato rimanda così alle manifestazioni del sacro, alle ierofanie, nelle quali il sacro si mostra in un frammento del cosmo, che perde in cambio i suoi limiti concreti, si carica di innumerevoli significazioni, integra e unifica il più gran numero possibile di settori dell'esperienza antropocosmica.»⁴⁷⁵

Così, Ricoeur descrive la morfologia del sacro eliadiano e, a partire da essa, traccia la via ermeneutica che dai simboli conduce al linguaggio e, dunque, al pensiero discorsivo.

«La manifestazione simbolica come cosa è matrice di significazioni simboliche come parole; [...] la manifestazione attraverso la cosa è una specie di condensazione di un discorso infinito; [...] Il simbolo-cosa è quindi potenza d'innomerevoli simboli parlati che a loro volta si combinano in manifestazione particolare del cosmo»⁴⁷⁶

L'ambiguità radicale dei simboli religiosi ne esige l'interpretazione, si tratta della stessa ambivalenza che contraddistingue il sacro in Eliade, di qui la problematicità connessa agli studi religiosi, ma anche la loro capacità di alimentare come ermeneutica creativa il discorso filosofico. In questa prospettiva, del confronto con l'alterità e della decifrazione del senso, la storia delle religioni sarebbe da intendersi per il pensatore romeno come un'antropologia filosofica.

⁴⁷⁵ RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, cit. , p. 255.

⁴⁷⁶ Ivi pp. 255-256.

«La storia delle religioni si afferma sia come una “pedagogia” nel senso forte della parola perché è suscettibile di far mutare l’uomo, sia come fonte di “valori culturali”, qualunque sia l’espressione di questi valori, e cioè storiografico, filosofico o artistico.»⁴⁷⁷

Creazione di valori culturali che modificano l’uomo, valori non solo religiosi, che tuttavia secondo Eliade lo storico delle religioni dovrebbe proporsi di interpretare, poiché originariamente tali valori erano comunque religiosi.

«Lo storico delle religioni sa che ciò che viene chiamato “cultura profana” è una manifestazione relativamente recente nella storia dello spirito. Agli inizi ogni creazione culturale – strumenti, istituzioni, arti, ideologie ecc. – era un’espressione religiosa o aveva una giustificazione o una fonte religiosa [...] una delle difficoltà imbarazzanti per lo storico delle religioni è costituita dal fatto che, più egli si avvicina alle “origini”, più grande diviene il numero dei “fatti religiosi”.»⁴⁷⁸

L’uomo è indubbiamente un creatore di cultura, da intendersi a tutti i livelli, linguistico, economico, politico ecc. ed Eliade non vieta all’uomo di utilizzare tutti i metodi a sua disposizione, dall’arte alla psicanalisi, dalla storiografia alla ricerca scientifica, al fine di liberare le proprie energie creative; tuttavia, in quanto studioso delle religioni ritiene che tale fine di liberazione della creatività umana sia stato espresso in maniera evidente sin dalle sue origini a livello culturale e rituale, per tanto ogni riduzionismo sociologico, psicologico ed economico dei fenomeni religiosi ai suoi occhi è una mistificazione.

«Qualunque fosse la ragione per cui ogni attività umana nel più lontano passato era caricata di un valore religioso, l’importante per lo storico delle religioni resta il fatto che queste attività *sono state* dei valori religiosi, vale a dire che lo storico delle religioni riconosce un’unità spirituale soggiacente all’umanità.»⁴⁷⁹

In virtù di questa unità spirituale l’ermeneutica eliadiana presuppone metodologicamente il comparativismo in vista di un dialogo con altre tradizioni e civiltà, mentre il suo fine pedagogico sarebbe quello di un nuovo umanesimo sviluppato su scala planetaria.

⁴⁷⁷ ELIADE M., *La nostalgia dell’origine*, cit., p. 81.

⁴⁷⁸ Ivi pp. 82-83.

⁴⁷⁹ Ivi p. 84.

«La storia dell'uomo dai tempi paleolitici fino ai tempi presenti è destinata ad occupare il centro dell'educazione umanistica, quali che siano le interpretazioni locali e nazionali. La storia delle religioni può avere una funzione essenziale in questo sforzo di *planétisation* della cultura e contribuire all'elaborazione di un tipo di cultura universale.»⁴⁸⁰

Malgrado si continueranno a pubblicare studi e monografie nei quali «le realtà religiose saranno spiegate in termini di traumi infantili, organizzazioni sociali, conflitto di classe e via dicendo»⁴⁸¹, Eliade ritiene che non si potrà non tener conto delle possibilità creative dell'ermeneutica nel campo degli studi storico-religiosi, a meno che non la si condanni ad essere l'ancella di altre discipline che non considerano le peculiarità del fenomeno religioso, riducendolo a semplice effetto di superficie dei condizionamenti storici.

Il saggio eliadiano si conclude con un accorato appello agli storici della religione, contro il riduzionismo e le specializzazioni settoriali e in favore di un approccio ermeneutico e creativo per la salvaguardia dell'autonomia della loro disciplina che, altrimenti, rischierebbe di scomparire.

«Ciò ci porta a dire che i problemi che preoccupano gli storici delle religioni oggi *non spariranno in se stessi*; cioè essi saranno studiati sotto altre prospettive, con metodi diversi, e perseguendo obiettivi diversi. Il vuoto lasciato dalla sparizione della storia delle religioni come disciplina autonoma non sarà colmato, ma la gravità delle nostre responsabilità rimarrà la stessa.»⁴⁸²

All'ermeneutica di Eliade e alla sua influenza nella storia comparata delle religioni, ha recentemente dedicato alcuni contributi il suo allievo americano Douglas Allen⁴⁸³, in particolare in uno scritto pubblicato nella già citata raccolta *Esploratori del pensiero umano*⁴⁸⁴, dove fa il punto sulla ricezione, più o meno riuscita, di questa metodologia di lavoro tra gli storici della religione.

⁴⁸⁰ ibidem

⁴⁸¹ Ivi p.85

⁴⁸² Ivi p. 86.

⁴⁸³ Cfr. di ALLEN D., *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague 1978; *Mircea Eliade et le phenomena religieux*, Paris 1982; e *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York 1998.

⁴⁸⁴ ALLEN D., *L'ermeneutica di Mircea Eliade e la storia delle religioni*, in (a cura di) RIES J., SPINETO N., *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, cit., pp. 311-329.

Innanzitutto, Allen ritiene che «la sua formulazione di un'ermeneutica ardata, coerente e creativa»⁴⁸⁵, sia tra «i contributi metodologici più significativi apportati da Eliade»⁴⁸⁶ alla storia delle religioni, motivando tale coerenza metodologica in base ai due concetti chiave della dialettica tra sacro e profano e della coerenza interna al simbolismo religioso.

«L'analisi strutturale della dialettica del sacro e del profano proposta da Eliade – l'universale processo di sacralizzazione – gli fornisce i mezzi per distinguere le manifestazioni religiose. A tale proposito, la sua ermeneutica si basa su affermazioni chiave che ne definiscono le strutture essenziali, come le seguenti: l'invariabile dicotomia sacro-profano e la separazione dell'oggetto ierofanico; il legame paradossale che costituisce la relazione sacro-profano; il movimento dinamico, opposto e dialettico tra sacro e profano; la struttura tramite la quale il sacro, nell'atto stesso di mostrare e rivelare se stesso, si nasconde e si camuffa. [...] Per Eliade l'*homo religiosus* è *homo symbolicus* e il suo linguaggio religioso è necessariamente simbolico: esso rinvia sempre, oltre se stesso, a significati sacri trascendenti. In genere, Eliade interpreta il significato di un particolare mito o di un altro fenomeno religioso vedendolo come una "rivalorizzazione" di un essenziale e simbolica struttura sacra e "reintegrandolo" all'interno del suo universale e coerente sistema strutturale di associazioni simboliche.»⁴⁸⁷

L'ermeneutica eliadiana ha avuto una ricezione positiva negli Stati Uniti, dovuta secondo Allen al particolare momento storico-politico e alle temperie culturali attraversate in quegli anni.

«Quando Eliade giunse negli Stati Uniti all'indomani del maccartismo, centinaia di studiosi di sinistra erano stati epurati o ridotti al silenzio. In questo periodo postmaccartista di altissime tensioni, in piena Guerra Fredda, gli studiosi provenienti dall'Europa dell'Est che si opponevano in maniera veemente a quelli che erano qualificati come regimi comunisti venivano accolti a braccia aperte. [...] Uno studioso come Eliade, il cui orientamento politico era piuttosto conservatore e la cui ermeneutica (base della sua concezione della storia delle religioni) rivelava ancora tale orientamento, poté conciliarsi bene con il contesto storico, politico e culturale dominante.»⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ ALLEN D., *L'ermeneutica di Mircea Eliade e la storia delle religioni*, cit., p.311.

⁴⁸⁶ *Ibidem*

⁴⁸⁷ *Ivi* pp. 312-313

⁴⁸⁸ *Ivi* pp. 320-321

Eliade incarnava perfettamente lo spirito antimodernista del tempo, sia tra gli intellettuali e in ambiente accademico, dove si affermava negli studi umanistici una reazione al riduzionismo scientifico, ma anche nella controcultura giovanile desiderosa di inedite ed esotiche riscoperte del sacro.

«L'ermeneutica proposta da Eliade con i suoi rifiuti degli idoli della razionalità contemporanea e del progresso scientifico e di altre fondamentali caratteristiche del pensiero illuminista, ricevette una accoglienza positiva da alcuni studiosi di storia delle religioni e da altri che condividevano tali orientamenti antimodernisti. [...] Per molti storici delle religioni e altri studiosi di religione, soprattutto per coloro che si collocano, con approcci diversi, all'interno delle discipline letterarie, l'insegnamento di Eliade costituisce un positivo esempio di resistenza alle forme eccessivamente razionalistiche di riduzionismo che ignorano o quanto meno svalutano l'immaginazione e i fenomeni irrazionali; di resistenza alla glorificazione del riduzionismo scientifico e tecnologico che ignora o svaluta altre modalità di esperienza e di conoscenza; di resistenza, infine, alle limitanti forme di riduzionismo che ignorano o svalutano manifestazioni spirituali, mistiche, estetiche.»⁴⁸⁹

Proprio l'antiriduzionismo di Eliade, non più tardi degli anni Settanta, determinerà una ricezione negativa della sua proposta ermeneutica da parte di antropologi e studiosi delle scienze sociali, oltre che da parte degli storici specialisti di singole civiltà; nella maggior parte dei casi tale critica si esprime nei termini di un netto rifiuto della metodologia eliadiana, senza preoccupazioni circa la validità o meno delle sue interpretazioni di determinati simboli, miti o rituali religiosi, ma stabilendo a priori «che il momento di Eliade era ormai passato»⁴⁹⁰.

Allen cita, inoltre, tutta una serie di indirizzi di ricerca e di tendenze culturali antiriduzioniste che, in un modo o nell'altro, ignoravano letteralmente lo storico romeno, giudicandolo anche loro superato come studioso e considerando la sua ermeneutica del tutto anacronistica.

«I relativisti, i pragmatisti, i poststrutturalisti, i postmodernisti e altri ancora possono essere solidali con gli attacchi di Eliade agli orientamenti egemonizzanti, riduzionisti, razionalisti, scientifici, universalizzanti e postilluministici dell'Occidente moderno; ma

⁴⁸⁹ Ivi pp. 322-323.

⁴⁹⁰ Ivi p. 323

rifiutano anche la sua ermeneutica [...] come un'ulteriore illustrazione di un illegittimo progetto universalizzante, totalizzante, essenzialistico ed egemonico.»⁴⁹¹

Tuttavia, non si può negare che l'ermeneutica di Eliade abbia continuato fino alla fine del millennio ad esercitare una profonda influenza negli Stati Uniti, se non altro perché molti suoi allievi divennero professori di Storia Comparata delle Religioni nelle numerose cattedre sorte un po' ovunque nelle università statunitensi sulla scia del successo e dei riconoscimenti internazionali del loro maestro. Forse, proprio per questo motivo le critiche più tenaci sono venute dagli specialisti della disciplina che non condividevano tale indirizzo comparativista e antiriduzionista divenuto dominante, tra i quali il più determinato è stato Robert Segal⁴⁹², fautore di un approccio maggiormente scientifico e sociologico alla disciplina, autore di numerosi scritti che attaccano la metodologia eliadiana in quanto giudicata acritica, soggettiva ed ascientifica, figlia di un antistoricismo completamente inadeguato allo studio storico delle religioni che presenta i documenti completamente estrapolati dal loro contesto.

Tutti rilevi questi che, quasi cinquant'anni prima, erano già stati mossi in Italia dai vari Pettazzoni, de Martino e Brelich, senza per questo delegittimare Eliade come studioso, da considerarsi comunque un fenomenologo o morfologo del sacro piuttosto che uno storico, ma traendo spunto dalle sue opere per uno sviluppo autonomo della loro disciplina.

3. *Crisi esistenziale e riti d'iniziazione*

Il passaggio da una condizione profana ad una sacra è caratteristico di ogni forma d'iniziazione o rito di passaggio, per cui il neofita "muore" nella sua esistenza profana e "rinasce" in una nuova dimensione: la sacralità.

In ogni frangente della propria esistenza ogni individuo attraversa delle crisi contraddistinte dalla necessità di ottenere un cambiamento definitivo, un

⁴⁹¹ Ivi p. 324

⁴⁹² Cfr. SEGAL R., *Religion and the Social science: Essay on the Confrontation*, Atlanta 1989; *Explaining and Interpreting Religion: Essay on the Issue*, New York 1992; infine, sull'antiriduzionismo di Eliade, vedi *In Defence of Reductionism*, in «Journal of the American Academy of Religion», 51 (1983), pp. 97-124.

rinnovamento spirituale, al fine di divenire altro da sé e ricominciare tutto da capo; per tanto l'uomo può valorizzare in termini iniziatici ogni frangente della propria esistenza, interpretandola così in termini religiosi e assegnando ad ogni suo gesto, per quanto futile possa apparire, un significato altro, simbolico, che esula dalla sua realtà ordinaria e rappresenta un'altra modalità di apprensione dell'essere.

Con questo esordio si apre il saggio del 1958 di Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, dedicato ai riti iniziatici.

«È stato spesso affermato che una delle caratteristiche del mondo moderno è la scomparsa dell'iniziazione. Di importanza capitale nelle società tradizionali, l'iniziazione è praticamente inesistente nella società occidentale odierna. Certo, le diverse confessioni cristiane conservano, in misura variabile, tracce di un mistero iniziatico. Il battesimo è essenzialmente un rito iniziatico; il sacerdozio comporta un'iniziazione. Ma non va dimenticato che il cristianesimo si è imposto ed è diventato una religione universale soltanto staccandosi dal clima dei misteri greco-orientali e proclamandosi religione di salvezza accessibile a tutti. [...] L'originalità dell' "uomo moderno", la sua novità in rapporto alle società tradizionali, è appunto la volontà di considerarsi un essere unicamente storico, il desiderio di vivere in un *cosmos* radicalmente desacralizzato.[...] Resta però il fatto che quest'ideale non ha nulla in comune con il messaggio cristiano, ed è estraneo, *a fortiori*, all'immagine che l'uomo delle società tradizionali s'era fatta di se stesso. Ora, questa immagine veniva assunta e conosciuta dall'uomo delle società tradizionali attraverso l'iniziazione. Esistono evidentemente diversi tipi e innumerevoli varianti di iniziazione, corrispondenti a strutture sociali differenti e a molteplici orizzonti culturali. Ma l'importante è che tutte le società pre-moderne – cioè quelle che si sono perpetuate in Occidente fino al medioevo e nel resto del mondo fino alla prima guerra mondiale - affidano un ruolo di prim'ordine alla ideologia e alle tecniche di iniziazione.»⁴⁹³

Per iniziazione lo storico romeno intende un insieme di riti e insegnamenti, che hanno lo scopo di fare transitare il neofita da una condizione sociale o religiosa data, ad una differente o successiva; di fatto, come detto, avviene una modificazione dell'individuo a livello esistenziale, per cui egli diventa altro da sé.

«La storia delle religioni distingue, in generale, tre grandi categorie – o tipi -

⁴⁹³ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Editrice Morcelliana, Brescia 1974 [ed. or. *Birth and Rebirth. Rites and Symbols of Initiation*, Harper & Row Publishers, New York 1958], cit. p. 9.

d'iniziazione. La prima comprende i rituali collettivi mediante i quali si attua il passaggio dalla fanciullezza – o dall'adolescenza - all'età adulta: passaggi obbligatori per tutti i membri della società.[...] La seconda categoria d'iniziazione comprende tutte le specie di riti d'ingresso in una società segreta, in un *Bund* (lega) o in una confraternita. Queste società segrete sono riservate a un solo sesso e custodiscono gelosamente i segreti rispettivi.[...] Infine, si distingue una terza categoria d'iniziazione: quella che caratterizza la vocazione mistica, cioè, a livello di religioni primitive, la vocazione del *medicine-man* o dello sciamano. Una delle caratteristiche importanti di questa terza categoria è l'importanza assunta dall'esperienza personale.»⁴⁹⁴

In generale tutti e tre i tipi di iniziazione comportano la rivelazione di alcuni elementi culturali, valori spirituali e concezioni del mondo attraverso miti, riti e tecniche magiche; inoltre, comportano alcune prove che preparano simbolicamente l'iniziato ad una nuova fase della sua vita. Le conoscenze apprese riguardano una storia sacra, riferita alla mitologia e all'archetipo di un eroe culturale o di un dio, che per primo ha compiuto quei gesti ed ha così istituito quel comportamento umano.

In questa prospettiva, si direbbe che l'uomo delle società tradizionali viva in maniera indefinitamente ripetibile in una storia chiusa in se stessa, dove tutto ciò che c'è di significativo è già accaduto; in realtà non esiste società primitiva che non si sia rinnovata nel corso della storia, prendendo a prestito elementi da altre tradizioni religiose, o conferendo un antecedente mitico ad istituzioni abbastanza recenti, inquadrandole cioè nel tempo mitico della creazione. In questo modo le società arcaiche e tradizionali, pur essendo aperte ai cambiamenti dettati dalla storia, tendevano a disconoscere la loro contingenza, integrandoli nello stesso orizzonte a-temporale degli inizi archetipici.

Le prove rappresentano la via d'accesso per queste conoscenze culturali, altresì rappresentano simbolicamente l'incontro con il sacro, per cui facendo esperienza di una differente modalità di esistenza si supera la propria condizione profana. La maggior parte delle prove iniziatiche implica, in maniera più o meno velata, una morte simbolica seguita da una resurrezione spirituale, tale passaggio avviene sempre con un regresso alla fase embrionale della vita, attraverso un viaggio nel al di là mistico, oppure mediante un'esperienza solitaria e tenebrosa in cui gli elementi dell'oscurità, dell'amorfo, della virtualità delle acque, simbolizzano il ritorno alle matrici primordiali della vita.

⁴⁹⁴ Ivi p. 18.

Di conseguenza, la fase più delicata e ricca di valenze simboliche nei riti di passaggio è la fase centrale o liminare, nella quale si fa esperienza di una realtà estranea e fino ad allora sconosciuta; potremmo dire che è nella fase intermedia che si entra in contatto con la componente più ambigua e pericolosa di ogni fascinazione mistica. La maniera per significare una tale transizione, che conduce dalla profanità dell'ordinario all'alterità assoluta del sacro, è l'immagine di una soglia da varcare, di un confine da superare⁴⁹⁵.

«Tutti i riti di nascita o di resurrezione, e i simboli che essi implicano, mostrano che il novizio ha varcato la soglia di un altro modo d'esistenza, inaccessibile a coloro che non hanno affrontato le prove iniziatiche, che non hanno conosciuto la morte. Fissiamo questa peculiarità della mentalità arcaica: la convinzione che non si può modificare uno stato senza prima averlo abolito [...] Non si è mai sottolineato abbastanza l'importanza di questa ossessione dell' "inizio", in ultima istanza l'ossessione dell'inizio assoluto: la cosmogonia.»⁴⁹⁶

Nell'investigare il simbolismo della soglia proprio di taluni riti iniziatici, Eliade sottolinea la pericolosità e insieme il bisogno esistenziale che derivano dal sentimento religioso per antonomasia: la nostalgia dell'origine.

Il simbolismo della soglia può, inoltre, istruirci sul fenomeno religioso inteso come rapporto con il totalmente altro da sé, per cui il sacro si manifesta nella eterogeneità di una natura antropocosmica, in questo modo è possibile coglierlo solo come altro da sé e comprenderlo così nella nostra esperienza. Dandoci l'analogo parziale, la totalità si offre ad uno sguardo ancora umano, nella prossimità di una distanza che continua a separare l'altro dal sé. Il non-umano, il divino, rappresentano la non familiarità dell'estraneo, che può essere percepito in maniera intermittente lungo una traiettoria di confine: ogni costruzione culturale si configura come chiusura e apertura, viene stabilito un limite differenziandosi dall'altro e su tale distinzione si costituisce la propria identità culturale.

Una delle figure del divino che maggiormente incarnano il principio della soglia

⁴⁹⁵ Soglia, seuil, treshold, dalla radice germanica tresh, che designa il luogo del campo dove il grano viene separato dal suo rivestimento esterno, la pula: si svela ciò che era nascosto, e insieme si separa ciò che prima era indiviso, in questo modo si ottiene il nutrimento della vita; da ricordare a tal proposito, la cerimonia del grano nelle civiltà agricole dal Neolitico in poi, che era associata allo smembramento del corpo divino della Grande Dea Madre.

⁴⁹⁶ Ivi p. 13.

quale luogo del passaggio iniziatico è Hermes⁴⁹⁷, che ha numerosi epigoni in diverse tradizioni religiose: Odino, il dio veggente delle saghe nordiche; Exu, disturbatore delle trance dei medium nello spiritualismo brasiliano Umbanda; il Giano bifronte dei latini, a guardia delle porte sia in entrata che in uscita; lo Shiva indiano, dio della distruzione cosmica quale principio attivo del mondo; infine, il Briccone, furbo e ambiguo, dei miti degli indiani nord americani.

Divinità greca, per certi versi avulsa dal Pantheon classico, Hermes è insieme messaggero degli dei e promiscuo con gli umani, protettore dei ladri, perché egli stesso rubò le vacche sacre a suo fratello Apollo, e per questo motivo sorveglia i passaggi difficili, le missioni notturne e audaci degli eroi, a lui si consacrano le soglie dei focolari domestici per proteggersi dai furti, è presente sui crocevia delle strade per confortare i viandanti, accompagna le anime dei defunti nell'oltretomba.

Figura del movimento e dell'incontro, dello spazio dinamico e dei luoghi di transito, Hermes ha il dono dell'ubiquità e favorisce gli appuntamenti clandestini degli amanti, ma anche le contrattazioni furbe e lascive dei mercanti, perennemente in bilico tra sacro e profano trova una figura complementare in Hestia, divinità del focolare domestico e dei diritti patriarcali sulla prole femminile, di una spazialità inerme attenta al mantenimento dei luoghi incontaminati, segno di chiusura che prelude, però, allo scambio matrimoniale e al cambio di residenza.

Nella complementarità di questa coppia divina dell'iconografia classica si riflette l'ambivalenza delle singole figure: Hermes guardiano della soglia e attraversatore di porte e muri, Hestia gelosa dell'intimità e fautrice dell'ospitalità. Su questa duplice rappresentazione dello spazio, come punto fisso o luogo del movimento, si dipana la linea di demarcazione tra sé e l'altro, inteso sia come nemico da respingere o avversario da sconfiggere, che come straniero da accogliere e opportunità da preservare, e a ciascuna di queste polarità sono consacrati dei riti propiziatori o di inversione.

Eliade sottolinea una caratteristica peculiare dei riti iniziatici, che vede nelle conoscenze acquisite in seguito all'iniziazione un passaggio dalla condizione naturale d'ignoranza dell'uomo ad una "culturale" di conoscenza dei valori spirituali tradizionali.

⁴⁹⁷ Per la figura di Hermes vedi in W. OTTO, *Gli dei della Grecia: l'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, La Nuova Italia, Firenze 1944, pp. 110-131 [ed. or., *Die Gotter Griechenlands. Das Bild des Gottlichen in Spiegel des griechischen Geistes*, Verlag Gerhard Schulte-Bulmke, Frankfurt 1947].

«Per le società arcaiche la “cultura” non è opera umana, è di origine soprannaturale. Più ancora: attraverso la “cultura” l’uomo ristabilisce il contatto con il mondo degli Dei e degli altri Esseri soprannaturali, e partecipa alla loro energia. Il mondo degli Esseri soprannaturali è il mondo in cui *le cose sono accadute per la prima volta*. [...] I miti ci introducono in un mondo che non può essere “descritto”, ma soltanto “narrato”, perché è costituito dalla storia delle azioni liberamente intraprese, delle decisioni imprevedibili, delle trasformazioni favolose, ecc. In una parola: la storia di tutto ciò che è *accaduto* di significativo dalla Creazione del mondo, di tutti gli *eventi* che hanno contribuito a *fare* l’uomo quale egli è oggi. Il novizio che, con l’iniziazione, è introdotto alle tradizioni mitologiche della tribù, è introdotto alla Storia sacra del mondo e dell’umanità. Ecco perché l’iniziazione ha tanta importanza per la conoscenza dell’uomo pre-moderno. Essa rivela la serietà – che sfiora il terrore – con cui l’uomo delle società arcaiche si assumeva la responsabilità di ricevere e di trasmettere i valori spirituali.»⁴⁹⁸

Le iniziazioni collettive all’età adulta sono dei riti di passaggio che hanno la funzione di esibire pubblicamente un cambiamento nello status sociale degli iniziati, implicano il riconoscimento di una modificazione nella condizione di alcuni membri delle comunità al fine di garantire l’equilibrio interno alla collettività, dunque, al di là del loro valore religioso, svolgono anche una funzione sociale. Tra i documenti etnografici di diversa provenienza (Australia, nord America e Africa tribale), Eliade individua alcuni motivi comuni che dipendono da un simbolismo primordiale inscritto in ogni rito di pubertà.

Innanzitutto, l’iniziazione rappresenta ovunque un atto di rottura del precedente modo di vita del fanciullo o adolescente, ma non per questo riguarda solo il giovane novizio, interessando e coinvolgendo l’intera comunità; infatti, l’iniziazione consiste in un ritorno all’origine del cosmo, tale ritorno rende il mondo nuovamente vivo, ricco di forza e prestigio magico-rituali, in altre parole rigenera la collettività. Ad esempio, una delle caratteristiche peculiari delle cerimonie d’iniziazione australiane è l’istituzione di uno spazio sacro, differente rispetto ai luoghi della quotidianità. Viene preparato un terreno recintato all’esterno del villaggio, nel quale avverrà l’addestramento del novizio, questo spazio rappresenta l’intero cosmo nell’epoca mitica della creazione, in questo luogo verranno rivelati i gesti paradigmatici che hanno creato il mondo e l’uomo come sono.

Si tratta secondo Eliade di un *imago mundi*, in altre parole di un attualizzazione

⁴⁹⁸ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d’iniziazione*, cit. , p. 15.

dell'opera di un demiurgo cosmico, sia esso un Essere supremo oppure un Eroe culturale o Antenato mitico. Per giungere a tale spazio consacrato bisogna percorrere un sentiero disseminato di una serie di immagini sacre, che solo gli iniziati possono guardare, mentre i neofiti devono evitare di scorgere camminando per questo sempre a testa bassa.

Un'altra caratteristica ricorrente nei riti di passaggio all'età adulta è la separazione drammatica dalla madre del fanciullo, che viene rapito dai maestri dell'iniziazione, mascherati o dipinti in volto, in uno scenario di grande impatto emotivo. Di fatto le donne e i non iniziati ritengono che tale ratto avvenga ad opera di un essere soprannaturale, che divorerà e poi risusciterà il neofita, tanto che le madri piangono il figlio come se fosse realmente morto e al ritorno non lo riconosceranno più come un adolescente del quale occuparsi; in alcuni riti di pubertà l'iniziato torna al proprio villaggio travestito da spettro o da belva feroce, essendo divenuto propriamente un altro.

In Australia ovunque il rapimento dei novizi è annunciato dai *bull-roarer*, rombi rotanti di legno, che, emettendo un suono cupo, imitano la voce degli spiriti; tra i misteri comunicati durante l'iniziazione vi è proprio la scoperta dell'origine di tale richiamo. Dopo aver preso pubblicamente i neofiti, i maestri dell'iniziazione li conducono nel recinto sacro dove vivranno segregati in una capanna. Tale segregazione rituale rappresenta un *regressus ad uterum* e insieme una morte, che riprende il motivo mitico di un imprigionamento nelle viscere di un mostro e il ritorno alle matrici germinali della vita, per cui la capanna è assimilata al ventre materno e la condizione del neofita a quella di un feto. Durante il periodo di separazione dal resto della comunità il candidato viene sottoposto ad una serie di prove iniziatiche, il cui simbolismo comune della morte e della rinascita determina delle vere e proprie torture spesso aberranti: si va dalle semplici ferite alla privazione di cibo, sino a veri e propri segni tangibili del cambiamento di stato esistenziale, quali la scarnificazione, l'avulsione di un dente o la circoncisione, cui sempre segue una subincisione del membro maschile⁴⁹⁹.

Nelle iniziazioni africane e degli indiani del nord America Eliade ravvisa un motivo comune alle antiche iniziazioni guerriere degli spartani o dei popoli germanici, ovvero, al posto della reclusione in una capanna, l'iniziato viene condotto nella boscaglia, simbolo

⁴⁹⁹ Sul significato rituale della subincisione, vorrei ricordare nella prospettiva eliadiana la sua solidarietà con la figura dell'androgine come essere totale, che conosce entrambe le condizioni esistenziali, maschile e femminile, per cui si accede all'età adulta solo dopo aver assunto simbolicamente la coesistenza dei sessi.

dell'indistinto, dell'amorfo, dove vivrà in una condizione di fiera predatrice, procacciandosi il cibo e dando prova di forza e coraggio.

Una considerazione generale sul grado di sofferenza intrinseco ad ogni iniziazione, riguarda l'elemento del sacro come totalmente altro che terrorizza e spaventa.

«Per la prima volta (i novizi ndr) conoscono la paura e il terrore religiosi, perché sono stati avvertiti che verranno presi e uccisi da un Essere divino.[...] Avevano forse visto dei morti, ma non avevano pensato che la morte li riguardasse. Per loro era una "cosa" esterna, un avvenimento misterioso che succedeva agli altri, soprattutto ai vecchi. Ora di colpo vengono strappati alla beata incoscienza infantile, avvertiti che dovranno morire, che saranno uccisi dalla divinità.»⁵⁰⁰

Affrontando l'esperienza non familiare delle tenebre, del dolore, della privazione di sonno e di cibo, i futuri iniziati devono fare ricorso alla loro forza interiore, in questo modo si purificano dalla loro condizione profana e accedono ad una condizione sacra. Nelle religioni più evolute la stessa ascesi mistica si ottiene con prove di sofferenza ed espiazioni rituali, Eliade sostiene che in ogni soteriologia religiosa esiste una valorizzazione del dolore e della sofferenza, sia intesa fisicamente che come sofferenza spirituale, poiché, in un modo o in un altro, l'accettazione del dolore prepara al contatto con il sacro.

Oltre a delle prove più o meno drammatiche da superare, il rito iniziatico prevede ovunque l'apprendimento di una verità sacra, sia essa un mistero da rivelare, un mito da raccontare o qualcosa di emblematico da mostrare. In alcuni casi vengono mostrati per la prima volta i simboli e le ierofanie della divinità ancestrale sconosciuti ai non iniziati, si ripercorrono i luoghi della geografia mitica dove tutto è avvenuto per la prima volta, si apprende l'origine culturale delle usanze umane, dei mestieri e dei bisogni fisiologici, si imparano i nomi sacri delle piante e, nelle religioni totemiche⁵⁰¹, si viene a conoscenza della propria discendenza clanica, ricevendo un nuovo nome sacro; in molte culture poi, viene rivelato che si è la reincarnazione di un antenato mitico, si diviene per tanto contemporanei dell'istituzione del cosmo.

⁵⁰⁰ Ivi p. 26.

⁵⁰¹ Per quanto riguarda il totemismo, ovvero l'identificazione rituale dell'uomo con piante o animali, secondo lo storico romeno non si tratta dell'elemento determinante di una tradizione religiosa o dello stadio più arcaico di tutte le religioni, essendo, nel caso specifico degli aborigeni australiani, altri gli elementi distintivi della loro sacralità; uno su tutti è per Eliade la celebrazione del Grande Tempo del Sogno, dimensione sacra dove tutto dell'esistenza attuale ha avuto inizio.

Attraverso questi insegnamenti impartiti dai maestri dell'iniziazione, il candidato accede ad un grado di conoscenza più elevato, per questo motivo si può considerare il passaggio all'età adulta solo un primo stadio di iniziazione al sacro, i successivi riguarderanno l'ingresso nelle società segrete o confraternite e, per chi desidera accrescere la propria conoscenza del sacro, l'elezione a sciamano, uomo medicina o stregone, ovvero alla categoria degli specialisti del sacro.

Un altro tema, su cui si sofferma l'indagine dello storico romeno, è l'iniziazione femminile all'età adulta, iniziazione che avviene diversamente dai maschi quasi sempre individualmente, in quanto corrisponde al periodo del primo ciclo mestruale, anche se poi si conoscono alcune tradizioni che, imponendo un periodo piuttosto lungo di segregazione, alimentano il formarsi di vere e proprie comunità di giovani puerpere guidate da istitutrici più anziane, ma simili casi rientrano nella categoria delle società segrete femminili.

Per quanto riguarda le iniziazioni femminili individuali, queste avvengono in assoluta solidarietà con gli elementi sacri della fertilità e della fecondazione, per cui si apprende quasi naturalmente il mistero della nascita e della procreazione. Non si tratta di un vero e proprio percorso iniziatico, con le relative prove e rivelazioni, bensì di un semplice regime di clausura, spesso connesso con i prestigii magici del sangue mestruale, che si ritiene abbia un effetto funesto per le attività maschili di caccia, per cui è necessario purificare le giovani donne mediante interdizioni alimentari, che variano da cultura a cultura, e imporre d'indossare abiti neutri, che fanno ripensare ad una androginia preliminare, e, appunto, la segregazione temporanea.

La fine dell'iniziazione coincide con il ritorno in seno alla comunità, nel quale viene celebrata pubblicamente la nuova donna capace di creare la vita.

«E' questa la proclamazione cerimoniale che il mistero si è compiuto. Si *mette in evidenza* che la ragazza è adulta, cioè pronta ad assumere ormai il modo d'essere specifico della donna. Mostrare qualcosa – un segno, un oggetto, un animale, un uomo - in forma cerimoniale significa dichiarare una presenza sacra, acclamare il miracolo di una ierofania.»⁵⁰²

Nel nord America anche l'iniziazione dei maschi è spesso individuale e non collettiva, il novizio vive in solitudine, immerso nella natura selvaggia, in attesa di

⁵⁰² Ivi p. 70.

ricevere in sogno la visita del suo spirito tutelare; siamo, dunque, in presenza di un'esperienza ascetica comune a molte forme di eremitismo. Proprio le forme più estatiche e personali di iniziazione, grazie alla loro semplicità, riescono a ricondurci a quella che doveva probabilmente essere nella concezione eliadiana la simbologia originaria. Tutti i successivi sviluppi riguardano la dimensione culturale e rituale di una religiosità esibita a livello pubblico, comunque, spesso un rituale si mostra più arcaico del racconto mitico che lo accompagna, altre volte il modello mitico indirizza la pratica rituale, per cui risalire alla fonte originale risulta il più delle volte problematico, se non impossibile.

I gradi ulteriori dell'iniziazione, che conducono all'ingresso in confraternite o società segrete, riprendono i motivi generali del simbolismo del *regressus ad uterum*. Questo simbolo polivalente può indicare sia la morte rituale che presiede ad ogni nuova nascita, che l'idea di un ritorno alle potenzialità germinali della vita, al virtuale pre-formale.

Nel primo caso, siamo in presenza di un elemento di rischio, in quanto il passaggio attraverso la morte si mostra difficoltoso: è questo lo scenario iniziatico propriamente detto, infatti, ogni ritorno al pre-formale rappresenta un viaggio attraverso il caos, nelle tenebre dell'indifferenziato, che può essere simboleggiato dalla penetrazione nelle fauci di un mostro o da una discesa negli Inferi.

Mentre, nel secondo caso, abbiamo l'utilizzo di un simbolismo embriologico (rottura di un uovo simbolo della doppia nascita degli uccelli, di un vaso d'oro quale matrice tellurica della vita, tecniche di respirazione embrionaria nel taoismo, ricerca della prima materia alchemica), presente anche dalle speculazioni più dotte delle religioni tradizionali, quali il Buddismo, l'Induismo o lo stesso Cristianesimo.

A proposito del simbolismo relativo ad una regressione o morte rituale, da un certo punto di vista anche la morte reale e la cerimonia della sepoltura possono essere considerate delle iniziazioni che preludono ad una nuova nascita nel regno dei morti; la morte, infatti, viene considerata in molte culture religiose uno stadio solo transitorio, in particolare le cerimonie iniziatiche possono avere come finalità la preparazione spirituale al viaggio nel al di là, per cui, ripercorrendone simbolicamente le tappe, il neofita fa questa esperienza in vista di una sua realizzazione ultraterrena.

La cerimonia molto arcaica della doppia sepoltura rappresenta per Eliade un vero e proprio rito di passaggio, che chiama in causa l'intera comunità; per superare

lo scandalo della morte, che mina di fatto l'equilibrio interno di ogni comunità tradizionale, l'addio al defunto deve essere, non solo sancito pubblicamente, ma sorvegliato e veicolato affinché gli spiriti malvagi non si vendichino sulla collettività, per tanto tali riti funebri presentano una struttura tripartita: dopo una prima sepoltura sommaria, vi è una fase marginale di lutto estremamente delicata, connessa con riti di purificazione e pianti rituali, la cui riuscita determina il trapasso del defunto nel regno dei morti e garantisce anche il riequilibrio interno alla comunità, segue quindi una terza fase, contraddistinta dalla sepoltura definitiva, in cui si riconosce pubblicamente che la transizione è avvenuta.

Nelle società segrete l'esperienza estatica dell'iniziato, che simbolicamente supera la prova paradossale di un viaggio oltre la morte, viene guidata dagli specialisti del sacro, sciamani, stregoni o mistici, che rappresentano il modello esemplare di ogni iniziazione superiore. Inoltre, è indispensabile mantenere il segreto sui contenuti della rivelazione iniziatica della morte, soprattutto nei confronti dei membri dell'altro sesso. Anche le donne, infatti, nelle culture arcaiche si sottoponevano ad una iniziazione per poter entrare nelle società segrete femminili, in tali frangenti apprendevano l'arte di filare, ricca di prestigii magici connessi con il simbolismo dei legami, pantomime e danze rituali, che riproponevano i prestigii della fecondità naturale, quindi si abbandonavano ad eccessi licenziosi e ad un comportamento che sovvertiva le norme vigenti⁵⁰³.

Eliade sottolinea come esista una tensione ambivalente tra i segreti dei due sessi, cui corrisponde una differente esperienza del sacro. Alcuni antropologi ritengono che la nascita delle società maschili derivi proprio da una gelosia nei confronti dei prestigii magici connessi alla fecondità delle donne, soprattutto relativamente agli stadi più arcaici dell'umanità, dove vigeva una cultura di tipo matriarcale. Sta di fatto che, in alcuni casi, le società segrete femminili tendono ad utilizzare la simbologia maschile relativa alla guerra e alla forza, mentre quelle maschili utilizzano la simbologia femminile della nascita e rigenerazione, entrambe poi mostrano una certa gelosia dei propri segreti e ostilità nei confronti di quelli degli altri. Secondo lo storico romeno, questa ambivalenza sottende un desiderio paradossale di trascendere la propria modalità d'essere particolare per poter accedere ad un modo d'essere totale, quello

⁵⁰³ Una simile prassi, oltre a ricordare le orge delle baccanti in preda alla frenesia estatica ed alla comunione con il dio, possiamo ritrovarla nelle riunioni di donne proprie delle tradizioni popolari dell'Europa contadina (fine del XIX sec.), durante le quali gli uomini divenivano la vittima preferita di insulti e angherie, inoltre vi erano delle vere e proprie processioni carnevalesche con le donne travestite da maschi, in cui ogni regola era abolita.

dell'Androgine.

Un tipo particolare di società iniziatiche è rappresentata dalla società dei guerrieri, come i *bersekir* dell'antica civiltà germanica, letteralmente i guerrieri in pelle d'orso, descritti nel quadro mitologico delle saghe nordiche. Così venivano presentati i compagni di Odino in un celebre passo dell'*Ynglingasaga*:

«Andavano senza corazza, selvatici come cani o come lupi. Mordevano i loro scudi, ed erano forti come orsi e tori. Massacravano gli uomini, e né il ferro né l'acciaio potevano nulla contro di loro. Tutto questo si chiamava furore di *bersekir*.»⁵⁰⁴

In questa descrizione mitica sono già presenti, secondo Eliade, gli elementi di una iniziazione militare molto arcaica, che comportava una serie di prove nelle quali il candidato doveva dimostrare un furore quasi mistico che consentiva l'identificazione con un animale feroce, cui corrispondeva una frenesia o calore eccessivi, segno indistinguibile di una forza sacra sovranaturale. Tale schema iniziatico è ancora presente oggi nelle iniziazioni guerriere di alcune tribù africane.

La prova iniziatica determina sempre, qualora preveda una morte simbolica o il pericolo di morire, un passaggio difficile, sia esso un percorso labirintico, la penetrazione nelle fauci di un mostro o divinità ctonia, una discesa negli inferi, l'attraversamento di un confine tra il mondo conosciuto e una realtà estranea, il viaggio nelle regioni celesti degli dei, o semplicemente il passaggio paradossale attraverso un ostacolo fisico: pensiamo alle Simplegadi, le due isole all'ingresso del Ponto che nel mito degli Argonauti Giasone e i suoi compagni dovettero attraversare per conquistare il vello d'oro.

Le Simplegadi, sono interpretate da Eliade metaforicamente come le due sentinelle preposte a sorvegliare la soglia, il limite tra il modo di esistenza immediato, condizionato dalla realtà fisica, e l'altro modo di esistenza possibile, schiuso dalla vita spirituale e che rende l'uomo libero dai condizionamenti.

«Una Simplegade è un paradosso che non può essere risolto se non con un atto dello spirito. Non si può passare *in concreto* tra le due macine in continuo movimento. Ci si può passare soltanto in "spirito", cioè con l'"immaginazione"; e l'immaginazione implica un atto di libertà nei confronti della materia. Le Simplegadi attuano una selezione, una separazione iniziatica tra coloro che sono incapaci di staccarsi dalla realtà immediata e

⁵⁰⁴ In *ivi*, p. 125, tratto da S. STURLUSON, *The Saga Library*, vol. III, cap. IV, London 1893.

coloro che scoprono la libertà dello spirito, la possibilità di emanciparsi, attraverso il pensiero, dalle leggi della materia.»⁵⁰⁵

Rivolgendosi alle antiche religioni del Mediterraneo, Eliade ritrova anche qui le tre categorie di iniziazione: riti di passaggio, società segrete e iniziazioni mistiche.

I riti di passaggio all'età adulta sono molto più arcaici e nelle epoche storiche della civiltà greca permane solo il ricordo mitico di questo genere di iniziazioni: ad esempio, il mito di Teseo, che comporta una penetrazione nel labirinto, l'uccisione di un mostro (il Minotauro) e il ratto di Arianna, tutti temi iniziatici; il mito di Achille allevato dai centauri, maestri di iniziazione teriomorfi, che compie le prove classiche di valore guerresco e invincibilità che, unite al furore mistico, equivalgono alla trasposizione mitica di un'iniziazione guerriera.

Numerose tracce di un'arcaica cerimonia iniziatica femminile sono poi ravvisabili nel culto di Demetra, dea della fertilità e fecondatrice della natura, e nell'apprendistato delle giovani presso la poetessa Saffo nell'isola di Lesbo. Ma è in epoca storica che assistiamo al proliferare di culti misterici e iniziazioni segrete, dai Misteri Eleusini alle Grandi Dionisiache fino all'Orfismo, nel quale confluiscono i motivi dei Misteri greco-orientali di Iside e Osiride. Ricordiamo brevemente che, secondo il mito, Osiride, dio egizio del sole e patrono dei morti, fu ucciso e smembrato dal fratello Seth, proprio come Dioniso, poi risuscitato dalla sposa e sorella Iside, dea delle terra e della fertilità, il suo mistero consiste proprio nella rivelazione di questa rinascita.

Con la sconfitta dei riti iniziatici ad opera del cristianesimo, la rigenerazione spirituale divenne accessibile solo per mezzo della liturgia e dei sacramenti cristiani, ma certi motivi iniziatici pagani sono sopravvissuti fino all'epoca moderna.

«È necessario precisare subito sotto quale forma si sono conservati in Europa i diversi tipi di iniziazione che abbiamo studiato; infatti essi non sono sopravvissuti sempre in qualità di riti propriamente detti, ma soprattutto nella forma di costumi folkloristici, di giochi e motivi letterari.»⁵⁰⁶

Le cerimonie di pubertà hanno conservato la loro forma rituale nell'Europa rurale fino all'inizio del secolo scorso, in particolare la loro struttura iniziatica di

⁵⁰⁵ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, cit. , p. 97.

⁵⁰⁶ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, cit. , p. 178.

superamento di una prova, che comporta sempre una separazione dalla famiglia come fanciullo e una reintegrazione nella comunità come adulto, mentre il simbolismo relativo alla morte seguita da una rinascita è andato perduto. Anche nelle organizzazioni giovanili paramilitari permane una traccia degli scenari iniziatici delle leghe di uomini, in particolare nei riti di ingresso, nelle divise e nei giuramenti segreti; così pure nei riti specifici a fabbri e muratori dell'Europa orientale, che hanno un antecedente illustre e già desacralizzato nel cerimoniale delle corporazioni medioevali, in cui l'apprendista passava un certo periodo di noviziato presso il mastro al fine di carpire i "segreti del mestiere".

Vi sono, poi, un certo numero di usanze popolari che derivano da scenari iniziatici pre-cristiani, dei quali si è perduto il significato originale in seguito anche ad una forte influenza della Chiesa, come le processioni carnevalesche, le feste per il raccolto del grano e delle primizie di primavera e le fiaccolate natalizie.

Un discorso a parte merita per Eliade la tradizione alchemica⁵⁰⁷, il cui intento sotterriologico e ermetismo filosofico sono veicolati da tutta una serie di simboli iniziatici; in effetti, nell'opus alchemico è presente il tema della tortura, morte e rinascita come manipolazione delle sostanze minerarie, ridotte alla materia prima tramite la cottura al fine di trasmutarle in oro, sostanza pura e perfetta. Si tratta sempre di una regressione allo stato embrionale in vista di una rigenerazione; del resto, oltre ad agire sulla materia o tramite essa, l'alchimista agisce sul proprio spirito, essendo soprattutto un teosofo piuttosto che uno scienziato. Ecco perché Eliade ritiene che l'alchimia non possa essere considerata come una chimica primitiva e ingenua.

Per quanto riguarda i motivi letterari che utilizzano il simbolismo iniziatico, Eliade si sofferma sull'analisi del ciclo bretone di re Artù, Persifal e la ricerca del Graal; in particolare, vi sono delle prove (passaggi difficili attraverso un ponte sospeso, veglia notturna in una cappella segreta, ingresso in castelli sorvegliati da sentinelle automi, l'incontro con fate e demoni) cui i cavalieri si sottopongono al fine di ottenere la loro ricompensa, che consiste nel guarire il Re dalla sua misteriosa malattia con il Santo calice e rigenerare la Landa deserta.

«Il fatto che si ascoltassero avidamente storie leggendarie dove i cliché iniziatici erano

⁵⁰⁷ Cfr., M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, Boringhieri, Torino 1980 [ed. or., *Foregerons et alchimistes*, Flammarion, Paris 1977].

ripetuti a sazietà prova, a nostro parere, che tali avventure rispondevano ad un bisogno profondo dell'uomo medioevale. Gli scenari iniziatici alimentavano solo l'immaginazione; ma la vita dell'immaginazione, come la vita del sogno, è altrettanto importante per la totalità psichica dell'essere umano che la vita reale. [...] Questo vuol dire che gli scenari iniziatici – anche quando camuffati, come lo sono nei racconti - sono l'espressione di uno psicodramma che risponde a una necessità profonda dell'essere umano. Ognuno desidera conoscere certe situazioni pericolose, affrontare prove eccezionali, avventurarsi nell' "altro mondo"; e sperimenta tutto ciò a livello della vita immaginaria, ascoltando o leggendo racconti di fate, o – a livello dell'esistenza onirica - sognando.»⁵⁰⁸

In tal senso, ogni evasione o godimento estetico dell'uomo moderno, nell'arte come nel sogno, rispondono al bisogno spirituale di assegnare un significato superiore a taluni aspetti dell'esistenza, lo stesso bisogno che sottende la religiosità in generale.

«Ciò è confermato dal simbolismo iniziatico di alcune creazioni artistiche – poesie, romanzi, opere figurative, film - ma anche dalla loro risonanza tra il pubblico. Questa adesione massiccia e spontanea prova, ci sembra, che nel profondo del suo essere l'uomo moderno è ancora sensibile a scenari o messaggi "iniziatici".»⁵⁰⁹

Anche la psicanalisi è considerata da Eliade, sulla scorta della meta-psicologia junghiana, una sorta di iniziazione spirituale, per cui il paziente si sottopone ad una serie di prove, rimuovendo alcuni ostacoli, al fine di giungere all'integrazione della propria personalità: la discesa nelle profondità dell'inconscio popolato di fantasmi è l'equivalente di una *descensus ad inferos* e la guarigione rappresenta una trasformazione spirituale, un nuovo modo di essere dell'esistente. Secondo lo storico romeno ogni uomo affronta delle prove o crisi spirituali, saperle affrontare significa attraversare la propria solitudine e disperazione per poter accedere ad un'esistenza responsabile, autentica e creatrice.

«Come abbiamo detto, l' "iniziazione" accompagna ogni esistenza umana autentica. Per due ragioni: da una parte, perché ogni vita umana autentica implica crisi in profondità, prove, angosce, perdita e riconquista dell'io, "morte e resurrezione"; dall'altra parte,

⁵⁰⁸ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, cit. , pp. 182-183.

⁵⁰⁹ Ivi p. 192.

perché ogni esistenza, per quanto piena, a un certo momento si rivela come un'esistenza fallita. Non si tratta di un giudizio morale sul proprio passato, ma di un sentimento confuso d'aver mancato la propria vocazione, d'aver tradito il meglio di sé. In questi momenti di crisi totale, una sola speranza sembra foriera di salvezza: quella di poter ricominciare la propria vita. In altre parole: si sogna una nuova esistenza, rigenerata, piena e ricca di significato. Non si tratta del desiderio oscuro, nascosto al fondo di ogni anima umana, di rinnovarsi periodicamente, secondo il modello cosmico. Ciò che si sogna e spera in questi momenti di crisi totale è di ottenere un rinnovamento definitivo e integrale, una *renovatio* che possa trasformare l'esistenza.[...] La nostalgia di una *renovatio* iniziatica, che sorge sporadicamente dall'intimo dell'uomo moderno a-religioso, ci sembra allora altamente significativa: sarebbe l'espressione moderna dell'eterna nostalgia dell'uomo di trovare un senso positivo alla morte come un rito di passaggio a un modo d'essere superiore. Se si può dire che l'iniziazione costituisce una dimensione specifica dell'esistenza umana, è soprattutto perché soltanto l'iniziazione conferisce alla morte una funzione positiva: quella di preparare la "nuova nascita", puramente spirituale, l'accesso a un modo di essere sottratto all'azione devastatrice del Tempo.»⁵¹⁰

4. Ritorno all'origine tra sciamanesimo, culti misterici e simbolismo dell'acqua

Allo studio comparato dello sciamanesimo Eliade aveva dedicato una monografia nel 1951, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, nella quale già si prefiggeva di identificare lo sciamano come il modello esemplare dello specialista del sacro, in base ad un comune simbolismo dell'ascensione e del viaggio nel al di là mistico, particolarmente evidente nello sciamanesimo, ma presente in tutte le tipologie di riti iniziatici.

«Questa ristretta *élite* non solo dirige la vita religiosa della comunità, ma in un certo modo veglia sulla sua "anima". Lo sciamano è il grande specialista dell'anima umana: lui solo la "vede", perché ne conosce la "forma" e il destino.»⁵¹¹

⁵¹⁰ Ivi pp. 192-193.

⁵¹¹ ELIADE M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, cit., p. 26.

Nell'interpretazione eliadiana dell'ontologia arcaica i simboli, i miti e i riti implicano sempre un ritorno all'origine, allo scenario cosmogonico da cui tutto ha avuto inizio, è giunto alla sua forma attuale; dunque, anche l'iniziazione sciamanica si configura come la messa in scena drammatica e paradigmatica di un ritorno all'origine, ovvero di una morte simbolica che presiede ad una rinascita spirituale. Posto, così, in analogia con le altre tipologie d'iniziazione, lo sciamanesimo altro non sarebbe che l'estasi mistica perseguita da tutte le forme di soteriologia religiosa e da tutte le tecniche spirituali sperimentate dall'*homo religiosus* nel corso della storia.

In una sezione de *La nascita mistica*, dedicata appunto ai riti iniziatici degli sciamani, Eliade riepiloga i risultati dei suoi precedenti studi alla luce della sua nuova impostazione antropologica, per cui il sentimento di nostalgia dell'origine, da cui scaturisce la religiosità in generale, diviene la nuova chiave di lettura ermeneutica con cui decifrare lo sciamanesimo.

Innanzitutto, lo storico romeno espone quelle che sono le modalità e i criteri di selezione ed elezione degli sciamani, da intendersi, appunto, nel senso generale di specialisti del sacro.

«Veniamo ora alle iniziazioni sciamaniche. Per semplificare l'esposizione, useremo il termine "sciamano" nel suo senso più generale. Prendiamo dunque in considerazione sia lo sciamanismo *stricto sensu*, quale si è sviluppato soprattutto nell'Asia settentrionale e centrale e nell'America del Nord, sia alcune categorie di medicine-man e di stregoni fiorenti nelle società primitive. Si diventa sciamani: 1) per vocazione spontanea (la "chiamata" o "elezione"); 2) per trasmissione ereditaria della professione sciamanica; 3) per decisione personale, o, più raramente, per volontà del *clan*. Ma, qualunque sia stato il metodo di selezione, uno sciamano è riconosciuto tale soltanto dopo aver ricevuto una duplice istruzione: 1) di ordine estatico (sogni, visioni, *trance*, ecc.); 2) di ordine tradizionale (tecniche sciamaniche, nomi e funzioni degli spiriti, mitologia e genealogia del clan, linguaggio segreto, ecc.). Questa duplice istruzione, assicurata dagli spiriti e dai vecchi maestri sciamani, costituisce l'iniziazione.»⁵¹²

L'iniziazione a sciamano può essere pubblica, comportando un rituale drammatico e movimentato come nel caso degli sciamani siberiani, oppure solitaria e individuale come nel caso degli stregoni nordamericani.

In Siberia l'elezione a sciamano avviene per vocazione spontanea o ereditaria, e

⁵¹² Ivi p. 135.

colui che è chiamato dagli spiriti a diventare sciamano si distingue per un comportamento “strano”: sogna ad occhi aperti, ha delle premonizioni, girovaga tra i boschi, ha continue crisi di nervi, diventa facilmente furioso e perde sovente coscienza. Tale comportamento nevrotico, ha attirato l’attenzione di antropologi e studiosi che associano la vocazione a sciamano ad una patologia nervosa, ma Eliade ci tiene a precisare che non si diventa sciamani perché nevrotici, ma in quanto si guarisce dalla nevrosi. In questa prospettiva la malattia, oltre ad essere un segno tangibile della vocazione, diviene una prova iniziatica da superare; infatti, è proprio attraverso un’esperienza estatica di possessione da parte di uno spirito-guida, con relativo viaggio onirico in luoghi sconosciuti, che lo sciamano, superata questa esperienza annullante e reintegrata la propria personalità, può guarire altre persone affette da crisi analoghe con l’aiuto degli spiriti.

Lo sciamano viene infatti riconosciuto come tale dalla comunità perché, attraverso un viaggio estatico in un altro livello di esistenza, ha riattivato il contatto con il mondo degli spiriti, contatto proibito ai non sciamani. La possessione, o trance, riapre un canale di comunicazione con il trascendente, da questa funzione mediatrice dipende il prestigio e il valore della figura dello sciamano, che è come detto il modello esemplare, e in taluni casi anche il maestro, di ogni iniziazione.

Durante l’esperienza estatica della malattia il futuro sciamano sogna di essere smembrato, cotto e divorato dagli spiriti, come il Dioniso divorato dai Titani; subisce in sogno l’equivalente di una morte rituale, cui corrisponde una discesa negli inferi o un’ascensione celeste. Per compiere la sua funzione di guaritore deve invocare nuovamente gli spiriti che lo hanno dilaniato, farsi possedere, sottoporsi ad una nuova lacerazione interiore e giungere alla presenza degli esseri soprannaturali, presso i quali intercederà per il malato, oppure assumere su di sé il peso della malattia al fine di rendere più agevole la guarigione. In pratica, ad ogni trance sciamanica avviene una nuova morte rituale, cui corrisponde una nuova rinascita o rigenerazione del corpo a partire dalla sua matrice rappresentata dallo scheletro.

Eliade considera il simbolismo delle ossa molto importante nelle tradizioni siberiane, in quanto, come in tutte le antiche civiltà di cacciatori, si ritiene che le ossa siano la radice ultima della vita; ciò diviene esplicito nella possessione, durante la quale lo sciamano sogna di essere ridotto in scheletro dagli spiriti, che poi ricoprono di nuovo le ossa di carne rigenerando l’intero corpo. Questo simbolismo delle ossa è anche uno dei principali motivi decorativi, nei disegni e nei costumi, di stregoni e

sciamani; nelle civiltà agricole tradizionali, invece, l'elemento da valorizzare è l'appartenenza alla terra, per cui il futuro sciamano viene sotterrato, come un seme che deve germogliare, durante tale esperienza egli riceve la visione degli spiriti.

Se lo sciamano o uomo medicina ha una vocazione spontanea e subisce una iniziazione individuale, tramite visioni ed esperienze estatiche, una volta iniziato si mette in cerca di un maestro da cui apprendere le varie tecniche magico-rituali.

Tra le tecniche più usate per entrare in contatto con gli spiriti, vi è la tecnica dell'ascensione, che svolge un ruolo importante anche durante le iniziazioni pubbliche e avviene sempre attraverso la scalata rituale di un albero o di un palo, simboleggiante un volo magico nelle regioni celesti. Il simbolismo dell'ascensione mistica è estremamente arcaico e universalmente diffuso secondo Eliade, ed è sempre connesso ad un viaggio estatico in un altro livello di esistenza, per cui l'albero, la corda o il palo da scalare sono associati all' *axis mundi*, soglia mediatrice per la comunicazione dei tre livelli cosmici: cielo, terra e inferi.

«Tutti questi riti sciamanici, come altre usanze e credenze di cui non abbiamo parlato, si muovono nella sfera di un'ideologia sviluppata attorno al mito dell'Albero Cosmico. C'è da una parte l'idea di Albero come Centro del mondo: esso collega le tre zone cosmiche e, risalendone il tronco, si può passare dalla Terra al Cielo. Questo Albero Cosmico è d'altra parte una *imago mundi*: simbolicamente contiene l'Universo intero e in primo luogo l'insieme dell'umanità.»⁵¹³

Si tratta di un insieme simbolico coerente, molto arcaico e comune a molte culture, da cui deriva l'immagine dell'Albero della Vita nella mitologia nordica, l'Yggdrasil dei canti dell'Edda, favoloso frassino che affonda le sue radici negli inferi e protende i suoi rami verso la trascendenza celeste e da cui sgorgano le tre fonti della vita, della saggezza e della necessità; oppure le costruzioni a piramide, o ziggurat babilonesi, che sono poste al centro del mondo e suddivise in sette piani come il numero dei pianeti, o livelli celesti. Anche la capanna dello sciamano è un microcosmo posto al centro del mondo, che ha un suo asse centrale che conduce al cielo e, spesso, sono incise una serie di tacche, nove o sette a seconda della concezione cosmologica, sul palo che fuoriesce dal tetto della casa; "spezzare il tetto", scalare l'albero, antropologicamente sono tutti riti che equivalgono ad un volo o ascensione magica, che nella concezione dello storico romeno sottende un

⁵¹³ Ivi pp. 144-145.

ritorno all'origine.

L'uomo medicina degli aborigeni australiani è propriamente uno specialista del sacro, per accedere a tale condizione bisogna superare una iniziazione che ricalca nei suoi motivi simbolici quella dello sciamano siberiano. Questo parallelismo consente ad Eliade di dimostrare la polivalenza e radicalità dei simboli della morte iniziatica come viaggio in un'alterità non umana, in analogia con il volo e ascensione mistica dello sciamano; simbolismi che vengono poi interpretati in maniera differente a seconda delle diversità culturali, ma che attingono tutti alla medesima esperienza primordiale del sacro come totalmente altro, caratteristica dell'*homo religiosus* teorizzato dallo storico romeno di lì a poco negli anni Sessanta.

«La morte iniziatica del *medicine-man* australiano comporta, come quella degli sciamani siberiani, due connotazioni specifiche ed esclusive: 1) una serie di operazioni compiute sul corpo del postulante (l'apertura del ventre, il rinnovamento degli organi, il lavaggio e disseccamento delle ossa, l'inserimento di sostanze magiche); 2) una ascensione al Cielo, seguita o no da altri viaggi estatici nel mondo dell'oltretomba. Le rivelazioni che riguardano le tecniche segrete dei *medicine-man* sono ottenute in trance, in sogno o nello stato di veglia, prima, durante o dopo il rituale iniziatico propriamente detto.»⁵¹⁴

Ovviamente si tratta di prove, quelle a cui il futuro sciamano viene sottoposto, di tipo rituale o solo simbolico, in pratica i dottori già riconosciuti dal clan svolgono il ruolo di esseri supremi che smembrano il corpo dell'iniziato, ne ripuliscono le ossa, quindi rigenerano la carne e introducono pietre magiche, conchiglie o quarzi negli organi interni, il tutto accompagnato da un viaggio simulato nelle regioni celesti, dove ci si trova in presenza degli antichi demiurghi del cosmo.

L'ascensione simbolica può avvenire per mezzo di una corda o, come tra gli aborigeni australiani, a cavallo di un Serpente-Arcobaleno, divinità celeste e della pioggia. Proprio il simbolismo delle acque primordiali, impiegato anche in tutte le cerimonie battesimali, cui sempre corrisponde un'iniziazione mistica come regresso alla virtualità e creatività germinale della vita, è considerato da Eliade, come vedremo in seguito, un simbolo del ritorno all'origine.

I culti misterici sono riti di iniziazione volontari, che in qualche modo si differenziano dai vari riti di passaggio obbligatori e sanzionati dalla società, in quanto

⁵¹⁴ Ivi p. 151.

determinano il conseguente ingresso in una comunità ristretta, come le società chiuse o le sette sacerdotali. In generale i culti misterici impongono l'interdizione al silenzio, per cui il segreto rivelato non può essere comunicato ai non iniziati.

Tra i Misteri della Grecia quelli eleusini, oltre che i più diffusi, erano anche i più inviolabili, tanto che Alcibiade fu processato come profanatore del santuario di Eleusi prima ancora che come attentatore della democrazia di Atene, inoltre presentano non poche analogie con l'orfismo e l'entusiasmo dionisiaco.

In due periodi distinti dell'anno c'erano i Piccoli Misteri, cerimonie pubbliche preparatorie, e i Grandi Misteri, nei quali si veniva iniziati ai segreti. I neofiti dovevano prepararsi con digiuni, lavacri e processioni da Atene ad Eleusi, dove conducevano al tempio alcuni oggetti sacri nascosti in un panierino, ciò che avveniva poi all'interno del santuario era protetto dalla regola del silenzio. Probabilmente lo ierofante pronunciava delle formule e mostrava i simboli del culto, tra cui una spiga di grano, ma nessun insegnamento di carattere sapienziale era al centro del cerimoniale, piuttosto l'insieme rituale determinava un'esperienza estatica data dall'epifania delle dee Demetra e Kore-Persefone.

Per tentare di ricostruire il simbolismo impiegato nei Misteri di Eleusi, Eliade prende spunto dal racconto mitico contenuto nell'inno omerico a Demetra, dea della natura di probabile origine ctonia, che ricalcava gli attributi della Terra madre matrice dell'esistenza, il cui culto, connesso con la rigenerazione periodica della natura, trovava un completamento nella figura della figlia Kore, rapita dal dio degli inferi Ade, divenuta per tanto una divinità dell'oltretomba. Il mito narra della giovane figlia sottratta al trionfo primaverile della natura e delle peregrinazioni di Demetra che, giunta ad Eleusi sotto le sembianze di una vecchia nutrice, tenta di immortalizzare Demofonte, il figlio della regina Metarina, attraverso un procedimento di cottura alchemica, che non può non ricordare lo smembramento e la cottura di Dioniso da parte dei Titani. Sorpresa dalla madre del neonato, la dea si rivela in tutto il suo splendore e ordina l'istituzione dei Misteri in occasione del ritorno annuale di Persefone dall'Ade, motivo orfico del viaggio nel mondo dei morti.

«L'inno omerico menziona due tipi di iniziazione; più esattamente il testo spiega la fondazione dei Misteri di Eleusi sia come ricongiungimento delle due dee, sia come conseguenza della mancata immortalizzazione di Demofonte. La storia di Demofonte può essere confrontata con i remoti miti circa il tragico errore che, a un dato istante della storia

primordiale, annullò la possibilità di immortalizzazione dell'uomo. [...] Solo dopo il fallimento dell'immortalizzazione di Demofonte, Demeter rivelò la sua identità e impose che le si erigesse un santuario. E solo dopo aver ritrovato la figlia, insegnò i riti segreti. L'iniziazione di tipo misterico si distingueva nettamente da quella che era stata interrotta da Metarina. L'iniziato ai Misteri di Eleusi non otteneva l'immortalità; un grande fuoco illuminava a un dato momento il santuario di Eleusi, ma, sebbene si conoscano alcuni esempi di cremazione, è poco probabile che il fuoco avesse direttamente parte nelle iniziazioni.»⁵¹⁵

Era ritenuto che grazie all'iniziazione l'anima avrebbe goduto di una condizione privilegiata post-mortem, non sarebbe stata solo un'ombra triste priva di memoria, l'oblio tanto temuto dagli eroi omerici. L'iniziazione di Eleusi, in effetti, consisteva nella rinascita spirituale ispirata dalla presenza delle due divinità, che certificava l'origine comune della morte e della vita, offrendo una speranza nella beatitudine ultraterrena; non si trattava di qualcosa di comunicabile, ma di un viaggio e di un ritorno simbolico dall'al di là, unito alla visione del germogliare della natura, una rappresentazione ierofanica del ricongiungimento tra la Terra madre e la Morte, intesa anche come possibilità di una rinascita.

«Il ratto – cioè la “morte” simbolica - di Persefone ebbe conseguenze considerevoli per gli umani. Da quel momento una dea olimpica e benevola abitò temporaneamente il regno dei morti. La dea aveva annullato la distanza invalicabile tra l'Ade e l'Olimpo. Mediatrice fra i due mondi divini, poteva d'ora innanzi intervenire nel destino dei mortali.»⁵¹⁶

Lo stupore muto degli iniziati è lo stesso della regina Metarina di fronte all'epifania di Demetra, l'opposizione tra silenzio e parola, segreto e rivelazione, ricalcano quelle tra discesa e risalita dagli inferi, celebrazione della vita e rapimento della morte, ed esaltano la potenza primordiale della divinità tellurica femminile. Nel principio nascosto della natura divina sottratta ai sensi dei mortali si rivela l'ambiguità indicibile del sacro, inteso come morte per la vita nella speranza di una rinascita.

«"Felice tra coloro che vivono sulla terra, colui che ha visto questi misteri!" esclama l'autore dell'*Inno a Demeter* "Ma chi non è stato iniziato e non ha preso parte ai riti, non

⁵¹⁵ M. ELIADE, *Storia delle credenze e idee religiose*, cit., vol. I, *Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, pp. 318-319.

⁵¹⁶ Ivi p. 320.

avrà dopo la morte le cose buone di laggiù, nelle oscure dimore»⁵¹⁷

Una delle difficoltà maggiori per una ricostruzione della fase segreta dell'iniziazione eleusina, deriva proprio dall'interdizione al silenzio, profondamente rispettata anche in epoca ellenistica, quando i Misteri di Eleusi erano divenuti il principale culto panellenico, infatti, l'iniziazione era in teoria aperta a chiunque parlasse il greco, indipendentemente dalla sua etnia, purché si fosse pronti ad un percorso iniziatico di ascesi e continenza e, soprattutto, a mantenere l'assoluto riserbo circa ciò che avveniva nel santuario; del resto, la rivelazione consisteva essenzialmente in una esperienza estatica, più che in una conoscenza divulgabile.

L'importanza della segretezza nelle iniziazioni consente ad Eliade di fare alcune considerazioni di ordine generale sul significato religioso e culturale del segreto:

«Il valore religioso e, in generale, il valore culturale del “segreto”, sono ancora insufficientemente studiati. Tutte le grandi scoperte e invenzioni – agricoltura, metallurgia, tecniche diverse, arti, ecc. - implicavano, originariamente, il segreto; solo gli “iniziati” ai segreti del mestiere erano considerati capaci di garantire il successo dell'operazione. Col tempo l'iniziazione agli arcani di alcune tecniche arcaiche divenne accessibile all'intera comunità. Tuttavia le singole tecniche non persero del tutto il loro carattere sacro. L'esempio dell'agricoltura è particolarmente istruttivo: alcuni millenni dopo la sua diffusione in Europa, l'agricoltura conservava ancora una struttura rituale, ma i “segreti del mestiere”, cioè le cerimonie destinate a garantire l'abbondanza del raccolto, erano ormai universalmente accessibili mediante una “iniziazione” elementare.»⁵¹⁸

Le Grandi Dionisiache, celebrate durante la raccolta dell'uva, prevedevano processioni carnevalesche nelle quali la divinità, impersonata da un sacerdote, veniva condotta al palazzo del sovrano per congiungersi simbolicamente con la regina, ci si abbeverava da crateri ricolmi di vino mescolato ad acqua e si svolgevano baccanali notturni, durante il terzo giorno cessavano i bagordi per la presenza dei morti che giungevano dall'oltretomba; la possessione divina determinava nelle sacerdotesse baccanti un entusiasmo orgiastico, dando libero sfogo ai loro istinti primitivi: animali selvaggi, incarnazione di Dioniso, venivano dilaniati e divorati crudi, quasi a ripetere il pasto cannibalico dei Titani e a celebrare la comunione totale con il dio.

⁵¹⁷ Ivi p. 317.

⁵¹⁸ Ivi p. 327.

La tradizione orfica si rifà all'origine titanica, umana e divina insieme, del genere umano connessa con la passione di Dioniso nato due volte, per questo dio di tutte le prove iniziatiche, partorito la seconda volta da Persefone, o secondo altre versioni riportato in vita da Demetra, che ne aveva conservato la testa sottraendola alla cottura. Nell'orfismo il culto dionisiaco rappresentava la continua rinascita dopo la morte. Orfeo psicopompo, che conduceva i mortali nell'Ade e li riportava indietro con la magia del suo canto, rappresentava il sacerdote occulto dei Misteri di Demetra-Iside e Dioniso-Osiride di origine orientale.

Da questo insieme simbolico coerente hanno tratto spunto, secondo Eliade, sia il mito orfico dell'anima immortale esiliata nel corpo mortale, che il dualismo platonico del mondo delle idee contrapposto alle copie imperfette del mondo sensibile, così come la gnosi cristiana e la concezione dell'estasi religiosa come reminiscenza interiore.

«Per la nostra ricerca, l'interesse dei Misteri risiede in questo: essi mostrano la perennità dei temi tradizionali d'iniziazione e la loro capacità di essere indefinitamente riattivati e arricchiti di nuovi valori. [...] E' come se gli scenari dell'iniziazione fossero indissolubilmente legati alla struttura stessa della vita spirituale. Come se l'iniziazione fosse un processo indispensabile a ogni tentativo di rigenerazione totale, a ogni sforzo di trascendere la condizione naturale dell'uomo per accedere a un modo di essere santificato. Altrettanto significativo il fatto che l'insieme di immagini legate ai Misteri ha impregnato una vasta letteratura filosofica e spiritualistica, soprattutto nella tarda antichità. Considerare la filosofia come iniziazione fu uno dei motivi del pitagorismo e platonismo a partire dalle loro origini. Anche la maieutica (da *maia*, "levatrice") con cui Socrate si sforzava di "far nascere" un uomo nuovo, aveva il suo prototipo nel lavoro dei maestri di iniziazione delle società arcaiche: anch'essi "facevano da levatrice" ai novizi, cioè li aiutavano a nascere alla vita spirituale.»⁵¹⁹

Ovviamente, ciò non significa che un contenuto filosofico era già interamente presente nel simbolismo dell'iniziazione, tuttavia furono utilizzati quei simboli e quel linguaggio iniziatici per esprimerlo appieno; inoltre, le interpretazioni allegoriche dei riti iniziatici di filosofi e teosofi antichi hanno fornito lo strumento speculativo per una considerevole gnosi cristiana, e certi aspetti di questa misterosofia sono sopravvissuti fino al tardo Medioevo.

Sulla scorta di un comune simbolismo è possibile, secondo Eliade, un confronto

⁵¹⁹ M. ELIADE, *La Nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, cit. , pp. 169-170.

tra la gnosi cristiana e i culti misterici, anche se «un tema iniziatico nel cristianesimo primitivo non implica necessariamente l'influsso delle religioni dei Misteri [...] non è neppure necessario che un tema iniziatico sia stato “preso a prestito” da parte del cristianesimo da un'altra religione. Come abbiamo detto, l'iniziazione è coesistente a ogni nuova valorizzazione della vita spirituale.»⁵²⁰

Se il battesimo e l'eucarestia modificano il regime esistenziale del credente, per cui dal battesimo emerge un uomo nuovo e la presenza della carne e del sangue di Cristo determinano una rigenerazione spirituale, si può parlare di un parallelismo con i riti d'iniziazione, tuttavia, il cristianesimo presenta una novità importane:

«La novità del cristianesimo è costituita dalla storicità stessa di Gesù, e la gioia scaturisce dalla certezza della sua resurrezione. Per le prime comunità cristiane, la resurrezione di Gesù non poteva essere messa sullo stesso piano della morte e resurrezione periodica degli Dèi dei Misteri.[...] Era un “segno” che faceva parte dell'attesa messianica del popolo ebreo e, come tale, era integrato nella storia religiosa d'Israele. Infatti, la resurrezione dei morti figurava tra i segni annunciatori dell'arrivo del Tempo. La resurrezione di Gesù proclamava che l'*èschaton* era cominciato. »⁵²¹

Con il trionfo definitivo del cristianesimo, eletto a religione ufficiale dell'impero romano, in virtù del suo ecumenismo e universalismo si sprovvincializza dal suo essere storia locale del popolo di Israele, andando a sfumare in una dimensione a-temporale ed esemplare, cioè paradigmatica della salvezza dell'intera umanità, che doveva necessariamente esprimersi in un linguaggio intelligibile per tutte le differenti tradizioni culturali e, nell'ermeneutica eliadiana, il solo linguaggio religioso universale è quello dei simboli.

«Gli autori cristiani si rifaranno sempre più ai simboli per rendere accessibili i misteri del Vangelo. Ma nell'Impero romano esistevano due movimenti spirituali “universalisti”, cioè non confinanti entro le frontiere di una cultura locale: i Misteri e la filosofia. Il cristianesimo vittorioso riceve l'impronta sia degli uni che dell'altra. Abbiamo dunque un triplice processo di arricchimento del cristianesimo primitivo: 1) attraverso i simboli arcaici riscoperti e rivalorizzati, attribuendo loro significati nuovi, cristologici; 2) attraverso il mondo di immagini e di temi iniziatici dei Misteri; 3) attraverso l'assimilazione della filosofia greca »⁵²²

⁵²⁰ Ivi p. 171.

⁵²¹ Ivi p. 173.

⁵²² Ivi p. 175.

In base alla sua vocazione ecumenica, il cristianesimo era obbligato a convalidare tutti i provincialismi religiosi e culturali, trovando loro un denominatore comune e traducendone le figure e i simboli in termini cristiani. Tra i primi valori ad essere incorporati abbiamo sicuramente i temi iniziatici e il simbolismo dei Misteri greco-orientali, ma, come detto, ciò che veniva preso era solo il rivestimento esterno, tradotto allegoricamente, e non il contenuto originario, che non poteva coesistere con il messaggio cristiano. Fu forse per questo che, secondo Eliade, l'intolleranza del cristianesimo si espresse proprio contro i Misteri Eleusini, che erano divenuti il simbolo del sincretismo pagano, e la distruzione del santuario di Eleusi divenne il segno tangibile che nessuna confusione tra cristianesimo e misteri ellenistici era possibile.

«In fin dei conti, i Misteri di Eleusi – oltre alla loro parte centrale nella storia delle religioni greche -, hanno dato indirettamente un contributo significativo alla storia della cultura europea: in particolare le interpretazioni del segreto iniziatico. Il prestigio unico di tale segreto finì per fare di Eleusi un simbolo della religione pagana. L'incendio del santuario e la soppressione dei Misteri segnano la fine "ufficiale" del paganesimo. Cosa che, d'altronde, non implica la scomparsa del paganesimo, ma il suo occultamento. Il "segreto" di Eleusi continua ad assillare l'immaginazione dei ricercatori.»⁵²³

Il simbolismo delle acque è connesso al mito arcaico del Diluvio universale, quindi ad uno scenario cosmogonico di perdita di una condizione privilegiata da parte dell'umanità, cui corrisponde la nostalgia del Paradiso perduto tipica dell'ideologia arcaica. Ma il simbolo dell'acqua è presente anche nella cerimonia cristiana del battesimo, che rappresenta la rinascita spirituale del cristiano e la sua speranza nella resurrezione dopo la morte, assumendo una valenza decisiva nel compimento di un fine escatologico.

Al rapporto tra diluvio e battesimo nella cosmologia cristiana Eliade ha dedicato l'ultimo capitolo di *Immagini e simboli*.

«Le acque simboleggiano la somma universale delle virtualità; esse sono *fons et origo*, il serbatoio di tutte le possibilità dell'esistenza; esse *precedono* tutte le forme e fanno da *supporto* ad ogni creazione. L'immagine esemplare di ogni creazione è l'Isola, la quale si

⁵²³ M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, cit. , p. 328.

“manifesta” all’improvviso in mezzo alle onde. L’immersione nell’acqua, al contrario, simboleggia la regressione nel pre-formale, il reintegrare la modalità indifferenziata della pre-esistenza. L’emersione ripete il gesto cosmogonico della manifestazione formale; l’immersione equivale ad una dissoluzione delle forme. Il simbolismo delle Acque, quindi, implica sia la Morte che la Rinascita. Il contatto con l’acqua comporta sempre una rigenerazione, poiché, da un lato alla dissoluzione fa seguito una “nuova nascita”, dall’altro l’immersione rende fertile e moltiplica il potenziale della vita.»⁵²⁴

Ad una cosmologia relativa al simbolismo dell’acqua, ad esempio quella contenuta nel racconto mitico di un Diluvio universale che ha rigenerato il cosmo, comune a molte delle più antiche tradizioni, corrisponde tutta un’antropologia religiosa relativa a bagni e lavacri rituali, per cui, sia sul piano cosmologico che su quello antropologico, Eliade ritiene che l’immersione nell’acqua non equivalga ad una estinzione definitiva, ma ad una reintegrazione nell’indistinto allo scopo di rigenerare il cosmo o di far rinascere l’uomo; si tratta, in pratica, sempre del medesimo tema, iniziatico e creativo allo stesso tempo, dell’eterno ritorno alle origini pre-formali e germinali della vita.

In base ad una simile omologia strutturale Eliade ritiene che, sia il battesimo della tradizione cristiana che il diluvio nel racconto biblico, appartengano ad un unico insieme simbolico coerente che si esprime nelle ierofanie acquatiche, da lui già analizzato ampiamente nel *Trattato* e a suo avviso ravvisabile sin dai più arcaici stadi della cultura umana.

Le acque hanno in genere la caratteristica di precedere le creazione, o di riassorbirla, non potendo trascendere la loro condizione di virtualità latente che non si manifesta mai in una forma, viceversa lo staccarsi dalle acque è propriamente un’immagine cosmogonica del manifestarsi della vita in una forma particolare. Venendo ad essere ogni cosa esistente si stacca dalla virtualità potenziale e accede all’attualità formale e, sottraendosi alla dimensione della latenza, si sottomette alla legge del tempo e della vita.

Dall’imposizione di un limite al proliferare delle virtualità inesprese nasce la possibilità effettiva dell’esistenza, ciò non di meno è necessario secondo la mentalità arcaica, ma a questo punto potremmo dire religiosa *tout court*, rigenerare la vita attraverso l’immersione periodica in tale virtualità, poiché ogni immersione nella fonte battesimale, così come ogni bagno lustrale, aboliscono l’irreversibilità del

⁵²⁴ M. Eliade, *Immagini e simboli*, cit. , p. 135.

tempo, conducendo il battezzato in una dimensione a-temporale, da cui riemerge l'uomo nuovo consacrato.

Un tratto essenziale del simbolismo delle acque viene evidenziato da Eliade relativamente all'interpretazione di ogni insieme simbolico, ovvero la sua coerenza di sistema capace di integrare ogni sua diversa ierofania, che presa singolarmente non potrebbe assurgere alla stessa profondità di significato, per cui è l'insieme che conferisce senso ai diversi simboli e ierofanie. Il lavoro dell'interprete deve essere quello di arricchire ogni manifestazione parziale inserendola nel suo insieme simbolico di riferimento, nel tentativo paradossale di dire la totalità dell'essere unico e trascendente attraverso la particolarità ierofanica del molteplice.

Il grande merito del cristianesimo, secondo lo storico romeno, è stato proprio quello di valorizzare l'insieme simbolico della virtualità delle acque attraverso il rito del battesimo, inteso come una vera e propria morte simbolica e rinascita spirituale, e lo avrebbe fatto attingendo da numerose immagini e simboli primordiali delle religioni arcaiche, ispirandosi al motivo archetipico di un ritorno all'origine, anche se poi tale motivo è stato reinterpretato in virtù della "novità" del cristianesimo quale religione "storica" che esalta la linearità e irreversibilità del tempo.

«Vi è, innanzitutto, la messa in valore del battesimo in quanto discesa nell'Abisso delle Acque per un duello con il mostro marino. Il modello a cui si rifà questa discesa è Cristo nelle acque del Giordano, evento che al tempo stesso era una discesa nelle Acque della Morte. [...] Viene poi la valorizzazione del battesimo come *antitypos* del diluvio, Cristo, nuovo Noè uscito vittorioso dalle acque, è diventato capo di un'altra razza.»⁵²⁵

Il diluvio era perciò un'immagine arcaica di rinascita e redenzione del genere umano, che il battesimo esplicita individualizzandola e portando simbolicamente a compimento la storia della salvezza con l'immersione nel Giordano di Gesù.

Questo parallelismo tra vecchio e nuovo testamento, costituisce la cifra di ogni interpretazione allegorica del cristianesimo; ricordiamo, a tal proposito, che Cristo rappresenta propriamente nella tradizione paolina il secondo Adamo, che redime le colpe dell'umanità ereditate dal peccato originale (motivo arcaico di una interruzione del dialogo con la divinità in seguito ad una colpa personale dell'antenato mitico), rendendo possibile con la sua passione, morte e resurrezione la salvezza dell'intero

⁵²⁵ Ivi p. 138.

genere umano, intesa anche come effettiva rinascita dopo la morte.

La nudità battesimale e l'immagine dell'immersione in una fonte che purifica, sottendono il motivo "archeologico" di un ritorno ad una condizione paradisiaca perduta, in cui l'uomo viveva simile ad un dio, nell'abbondanza di cibo e in assenza di bisogni e sofferenze. La nostalgia di una condizione integrale, presente già in numerose mitologie arcaiche, implica nel cristianesimo la speranza escatologica e nei culti millenaristici il ritorno ad un'epoca dell'abbondanza. Utilizzando il simbolismo dell'acqua primordiale come virtualità intatta che prepara il ritorno alla vita, è stato possibile per il cristiano vedere nella cerimonia del battesimo il compimento del diluvio, ovvero la purificazione da ogni punizione divina o tara ereditaria che aveva determinato l'attuale e sfortunata condizione dell'uomo decaduto, per cui Eliade può paragonare, come abbiamo già evidenziato nel capitolo dedicato al *Mito dell'eterno ritorno*, l'attesa messianica del giudeo-cristianesimo ai culti millenaristici e apocalittici, identificandoli entrambi come una conseguenza dell'universale nostalgia delle origini che contraddistingue ogni sentimento religioso.

«Il simbolismo giudeo-cristiano del battesimo non contraddice minimamente il simbolismo acquatico universalmente diffuso. In esso si ritrova tutto: Noè e il diluvio hanno come corrispettivo in innumerevoli tradizioni un cataclisma che ha posto fine ad un' "umanità" ("società") fatta eccezione di un solo uomo che diventerà l'Antenato mitico di una nuova umanità. Le "Acque della Morte" sono un motivo conduttore delle mitologie paleo-orientali, asiatiche e oceaniche. L'acqua "uccide" per eccellenza: essa dissolve, abolisce ogni forma. Proprio per questo motivo è ricca di "germi", creativa. Nemmeno il simbolismo della nudità battesimale è prerogativa della tradizione giudeo-cristiana. La nudità rituale equivale all'integrità e alla pienezza, il "Paradiso" implica l'assenza dei "vestiti", cioè l'assenza dell' "usura" (immagine archetipica del Tempo). Quanto alla nostalgia del Paradiso, essa è universalmente diffusa, sebbene le sue manifestazioni presentino una varietà infinita.»⁵²⁶

Il simbolismo delle acque è sia morte nella speranza della rinascita, che virtualità che precede la creazione, in entrambi i casi rappresenta il paradosso di una abolizione del tempo con l'eterna potenzialità della vita che non si traduce mai in atto, non viene mai alla sua forma. L'esistenza umana è iscritta in questa aporia della temporalità, per cui l'esperienza del tempo propria dell'uomo è data dall'intreccio di

⁵²⁶ Ivi p. 141.

due differenti modalità, di ciò che trascorre nel divenire e di ciò che permane nel cambiamento. Forse l'acqua ha assunto da sempre un valore rituale ed è stata utilizzata ovunque come tema mitico, proprio perché manifesta questa esperienza contraddittoria della temporalità dell'esistenza.

«Certi Padri della Chiesa primitiva hanno valutato l'interesse insito nella corrispondenza tra le immagini archetipiche proposte dal cristianesimo e le Immagini che sono patrimonio comune dell'umanità.[...] le immagini erano cariche di segni e messaggi; esse *mostravano* il sacro attraverso i ritmi cosmici. La rivelazione portata dalla fede non distruggeva i significati "primari" delle Immagini, ma si limitava semplicemente ad aggiungere ad esse un nuovo valore. Certo, per il credente, questo nuovo significato eclissava gli altri: *lui soltanto* valorizzava l'Immagine, la trasfigurava in rivelazione. [...] nella prospettiva da noi scelta solo una cosa importa: *il fatto che ogni messa in valore è stata sempre condizionata dalla struttura stessa dell'Immagine*, a tal punto che di un'Immagine si può dire che essa attende che il suo significato si compia.»⁵²⁷

L'interpretazione di un simbolo sacro deriva dalla struttura stessa dell'immagine, struttura archetipica, tanto che ogni immagine sacra è originaria, primordiale, e attende di essere compresa, dunque, oltre che una modalità di apprensione del reale, il sacro nell'antropologia filosofica eliadiana sarebbe anche una struttura ontologica universale occultata nelle sue manifestazioni particolari, che chiede di essere decifrata, anzi, che apre heideggerianamente alla visione dell'Essere, e ogni uomo nel profondo di se stesso sarebbe un *homo religiosus*, che anelerebbe al contatto con l'originaria matrice della propria esistenza, attraverso i mondi spirituali dell'evasione estetica, dell'estasi mistica e dei sogni e desideri dell'inconscio.

⁵²⁷ Ivi p. 142.

Conclusione

Lo studio dell'ontologia arcaica, dei miti e dei simboli religiosi primitivi in Eliade, corrisponde ad un particolare momento storico della cultura novecentesca e risponde ad una certa esigenza della filosofia occidentale, in cui il ricorso all'arcaico, al notturno, all'onirico rappresenta una fuga all'indietro, dovuta alla mancanza di un possibile punto di partenza della riflessione, alla ricerca, se non di una prima verità in senso assoluto, di quei presupposti originari da cui deriva la civiltà umana, quell'incamminarsi nella storia delle culture, ovvero il farsi dell'uomo oltre la sua natura biologica attraverso un immaginario collettivo comune a tutta l'umanità, per cui differenti tradizioni religiose in diversi contesti culturali attingono dal medesimo bagaglio preconstituito di immagini archetipiche e retaggi primordiali.

Ai livelli più arcaici delle culture l'uomo viveva in una dimensione religiosa totalizzante, che investiva con il suo simbolismo codificato ritualmente e riconosciuto istituzionalmente ogni aspetto della vita, il suo universo di senso era un cosmo ordinato e strutturato in opposizione ad un caos primigenio; un ordine sacro tenuto insieme, non da un vero e proprio sistema di idee o di concetti speculativi, ma da una rete di significati e corrispondenze analogiche, in grado di rappresentare la realtà attraverso il filtro caleidoscopico del mito e l'impronta indelebile dell'archetipo.

La tensione metafisica verso il sacro e il trascendente, priva di finalità speculative, interamente votata alla concretezza del reale, attenta ad ogni distinzione e classificazione degli elementi presenti nell'ambiente circostante, era costitutiva dell'ontologia arcaica; la principale differenza dal pensiero astratto dei moderni, consisteva nel suo essere legata alle cose e agli oggetti ritenuti sacri, perché presi di volta in volta di mira dalla coscienza, ma la sua intenzionalità era un attributo intrinseco al suo fluire e non una conquista riflessiva.

Il principale strumento d'indagine e di scandaglio dell'essere in epoca arcaica era l'interpretazione creativa di un senso trascendente rispetto alla datità fenomenica, privilegio dell'oggettività scientifica, per tanto appare inutile misurare le creazioni spirituali, le mitologie e le cosmologie arcaiche con il metro della razionalità occidentale, piuttosto occorrerebbe tentare di comprenderle in quanto risposte significative ai bisogni spirituali dell'uomo, se non addirittura come possibili figurazioni o immagini dell'essere.

Nella dimensione religiosa totalizzante delle culture arcaiche ogni cosmologia tradisce un'ontologia primitiva e fondamentale, così ogni archetipo religioso è un indice antropologico, una cifra dell'esistenza; questa doppia componente, ontofanica ed esistenziale, è costitutiva del carattere ambivalente del sacro ed è alla base di ogni costruzione religiosa ulteriore, essendo ispiratrice perfino delle forme di gnosi più sofisticate, nondimeno sembra pervadere anche sistemi di orientamento e visioni del mondo all'apparenza laiche e desacralizzate.

La radice comune di tutti questi sistemi di credenze e visioni del mondo rimanda alla tentazione, sempre latente, di un fondo originario da cui attingere un principio assoluto. Un abisso oscuro e insondabile, non ancora purificato dalla ragione, ma avvolto nelle nebulose del mito dell'origine, della cosmogonia.

Che vi possa essere un'origine dell'umano appare tanto evidente quanto enigmatico, in fondo interrogarsi sull'origine è un andare a ritroso nella coscienza attraverso un processo di anamnesi virtualmente interminabile, poiché non vi è una linearità nel percorso da ricostruire e si finisce per deambulare in preda ai fantasmi e alle vertigini di un inizio assoluto inattingibile; una simile tentazione, fortemente presente nella cultura europea della prima metà del Novecento, ha condotto inevitabilmente alle visioni distorte di Paradisi perduti, Età dell'oro e Assoluti filosofici, in un dogmatismo folle e totalizzante.

Nel tempo storico della compiuta secolarizzazione, apparentemente antitetico rispetto al tempo paradigmatico dell'eterna ripetizione mitica, paradossalmente il sacro riappare nella sua versione più terribile come fondamentalismo e intolleranza religiose, ma anche più subdolamente come evasione estetica, immersione nei contenuti dell'inconscio, tentazione filosofica o ideologia politica.

L'esercizio ermeneutico, sempre in bilico tra archeologia di un'origine da decifrare e teleologia di una visione prospettica da dispiegare, dove l'apocalissi si configura come una cosmogonia dell'avvenire in una dialettica mai conclusa tra caos e cosmo caratterizzante la vita religiosa in generale, può essere utile per esorcizzare e demistificare falsi idoli funesti, che ancora oggi definiscono antropologicamente identità plasmate nella violenza di simboli interpretati univocamente, gli stessi simboli che costellano l'universo mai pacificato dei miti e delle cosmologie arcaiche.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura principale

Opere scientifiche di Mircea Eliade

ELIADE M., *Alchimia asiatică*, Cultura Poporului, București 1935 [ed. it. *L'alchimia asiatica* in *Il mito dell'alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001].

ELIADE M., *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București 1935 [ed. it. *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano 2002].

ELIADE M., *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paul Geuthner, Paris 1936.

ELIADE M., *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Vremea, București 1937 [ed. it. *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Sansoni, Firenze 1992].

ELIADE M., *Fragmantarium*, Editura Vremea, București 1939 [ed. it. *Fragmentarium*, Jaca Book, Milano 2008].

ELIADE M., *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundatia Regala pentru Arta si Literatura, București 1943 [ed. it. *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino 2000].

ELIADE M., *Commentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura Publicom, București 1943 [ed. it. *Commenti alla Leggenda di Mastro Manole* in *I riti del costruire*, Jaca Book, Milano 1990].

ELIADE M., *Os Romenos, Latinos do Oriente*, Livraria clãssica editora, Lisboa 1943 [ed. it. *Breve storia della Romania e dei romeni*, Settimo Sigillo, Roma 1997].

ELIADE M., *Techniques du yoga*, Gallimard, Paris 1948 [ed. it. *Tecniche dello yoga*, Einaudi, Torino 1952].

ELIADE M., *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1949 [ed. it. *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Borla, Roma, 1968].

ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949 [ed. It. *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954].

ELIADE M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951 [ed. It. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974].

- ELIADE M., *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952 [ed. It. *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981].
- ELIADE M., *Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris 1954 [ed. it. *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Sansoni, Firenze 1995].
- ELIADE M., *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1956 [ed. It. *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1980].
- ELIADE M., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religiösen*, Rowohlt, Homburgh 1957 [ed. It. *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967].
- ELIADE M., *Mythes rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957 [ed. it. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1985].
- ELIADE M., *Birth and Rebirth. Rites and Symbols of Initiation*, Harper and Row Publishers, New York 1958 [ed. It. *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Editrice Morcelliana, Brescia 1974].
- ELIADE M., KITAGAWA J., *History of Religions. Essay in Methodologie*, University of Chicago Press, Chicago 1959.
- ELIADE M., *Patañjali et lo Yoga*, Éditions du seuil, Paris 1962 [ed. it *Patañjali e lo yoga*, Celuc libri, Milano 1984].
- ELIADE M., *Méphistophélès et l' Androgyne*, Gallimard, Paris 1962 [ed. it. *Mefistofele e l'androgine*, Mediterranee, Roma 1971].
- ELIADE M., *Apects du mythe*, Gallimard, Paris 1963 [ed. It *Mito e realtà*, Borla, Roma 1985].
- ELIADE M., COMARNESCU P., JIANU P., *Témoignages sur Brancuși*, Éditions de l'art, Paris 1967.
- ELIADE M., *From Primitive to Zen. A Sourcebook of the History of Religion*, Harper and Row-Collins, New York-Londra 1967.
- ELIADE M., *The Quest-History and Meaning in Religion*, The University Chicago Press, Chicago-Londra, 1969 [ed. it. *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, Morcelliana, Brescia 1972].
- ELIADE M., *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe centrale*, Payot, Paris 1970 [ed. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folklore della Dacia e dell'Europa centrale*, Ubaldini, Roma 1975].

ELIADE M., *Australian Religions. An introduction*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1973 [ed. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Jaca Book, Milano 1978].

ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses. Tome 1: De l'age de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris 1975 [ed. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose, vol. I Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Sansoni, Firenze 1990].

ELIADE M., *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essay in Comparative Religion*, University of Chicago Press, Chicago-Londra 1976 [ed. It. *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze 1984].

ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses. Tome 2: De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, Paris 1978 [ed. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose, vol. II Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo*, Sansoni, Firenze 1990].

ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses. Tome 3: De Mahomet a l'age des reformes*, Payot, Paris 1983 [ed. It. *Storia delle credenze e delle idee religiose, vol. III Da Maometto all'età della riforma*, Sansoni, Firenze 1990].

ELIADE M., *Briser le toit de la maison* (a cura di PARUIT A.), Gallimard, Paris 1986 [ed. it. *Spezzare il tetto della casa . la creatività e i suoi simboli*, Jaca Book, Milano 1988].

ELIADE M. (editor-in-chief), *Encyclopedia of Religion* , vol.16, Macmillan, New York 1987 [ed. It., *Enciclopedia delle religioni Edizione tematica europea*, vol. 14, Jaca Book, Milano 1993-2010].

ELIADE M., *I riti del costruire. Commenti alla Leggenda di Mastro Manole. La mandragole e i miti della "Nascita miracolosa"* , Jaca Book, Milano 1990.

ELIADE M., *Océanographie*, Édition de l'Herne, Paris 1993.

ELIADE M., *Sull'erotica mistica e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

ELIADE M., *Mistero e rigenerazione spirituale nelle religioni extraeuropee*, in CAMPBELL J., ELIADE M., SCHOLEM G., *Iniziazione e rinnovamento: i miti di rigenerazione spirituale nelle grandi tradizioni religiose*, Red, Como 1996.

ELIADE M., *Textele "legionare" fli despre "românism"*, (a cura di) HANDOCA M., Dacia, Cluj-Napoca 2001.

Opere letterarie di Mircea Eliade

ELIADE M., *Solilocvii*, Cartea cu semme, București 1932 [ed. it. *La biblioteca del mahārāja e Soliloqui*, Bollati Boringhieri, Torino 1997].

ELIADE M., *Maitrey. Maitrey*, Editura Cultura Națională, București 1933 [ed. it. *Incontro bengalese*, Jaca Book, Milano 1989].

ELIADE M., *Domnișoara Christina*, Editura Cultura Națională, București 1936 [ed. it. *Signorina Christina*, Jaca Book, Milano 1984].

ELIADE M., *Șarpele*, Editura Națională, București 1937 [ed. it. *Andronico e il serpente*, Jaca Book, Milano 1982].

ELIADE M., *Nunta în cer*, Editura Cugetarea, București 1939 [ed. it. *Nozze in cielo*, Jaca Book, Milano 1996].

ELIADE M., *Nopți la Serampore*, in *Secretul doctorului Honigberger*, Editura Socece, București 1940 [ed. it. *Notti a Serampore*, Jaca Book, Milano 1985].

ELIADE M., *Secretul doctorului Honigberger*, Editura Socece, București 1940 [ed. it. *Il segreto del dottor Honigberger*, Jaca Book, Milano 1988].

ELIADE M., *Salazar și Revoluția în Portugalia*, Editura Gorjan, București 1942.

ELIADE M., *Ifigenia*, Editura Cartea Pribegiei, Valle Hermosa 1951.

ELIADE M., *Forêt interdite*, Gallimard, Paris 1955 [ed. it. *La foresta proibita*, Jaca Book, Milano 1986].

ELIADE M., *Nuvele*, Destin, Madrid 1963.

ELIADE M., *Pe strada mântuleasa*, Caietele, Inorogului, București 1968 [ed. it. *Il vecchio e il funzionario*, Bollati Boringhieri, Torino 1974].

ELIADE M., *La Tiganci si alte povestiri*, Editura pentru Literatura, București 1969 [ed. it. *Dalle zingare*, Editoriale Sette, Firenze 1990].

ELIADE M., *Tinerețe fără tinerețe*, Gallimard, Paris 1981 [ed. it. *Un'altra giovinezza*, Rizzoli, Milano 2007].

ELIADE M., *Les dix-neuf roses*, Gallimard, Paris 1982 [ed. It. *Diciannove rose*, Jaca Book, Milano 1987].

ELIADE M., *Romanul adolescentului miop*, suppl. della rivista «Manuscriptum», Muzeul Literaturii Romane, București 1988 [ed. it. *Il romanzo dell'adolescente miope*, Jaca Book, Milano 1992].

ELIADE M., *Gaudeamus*, Actes Sud, Arles 1992.

Memorie, diari e carteggi

ELIADE M., *India*, Editura Cugetarea, București 1934 [ed. it. *Diario d'India*, Bollati Boringhieri, Torino 1995].

ELIADE M., *Fragments d'un journal, 1945-1969*, Gallimard, Paris 1973 [ed. It. *Giornale*, Editore Boringhieri, Torino 1976].

ELIADE M., *L'épreuve du labyrinthe*, Pierre Belfond, Paris 1978 [ed. it. *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Jaca Book, Milano 2002].

ELIADE M., *Le promesses de l'équinoxe. Mémoire I (1907-1937)*, Gallimard, Paris 1980 [ed. it. *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1. 1907-1937*, Jaca Book, Milano 1995].

ELIADE M., *Fragments d'un journal II, 1970-1978*, Gallimard, Paris 1981.

ELIADE M., *Les moissons du solstice. Mémoire II (1937-1960)*, Gallimard, Paris 1988 [ed. it. *Le messi del solstizio. Memorie 2. 1937-1960*, Jaca Book, Milano 1995].

ELIADE M., *Fragments d'un journal III*, Gallimard, Parigi 1991.

HANDOCA M. (a cura di), *Mircea Eliade și corespondenții șai*, I, Editura Minerva, București 1993.

ELIADE M.-PETTAZZONI R., *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, (a cura di) SPINETO N., Les Édition du Cerf, Paris 1994.

ELIADE M., *Europa, Asia, America... Corespondența*, voll. I-II, Librariile Humanitas, București 1999-2004.

TIMUȘ M., CIURTIN E. (a cura di), *The Unpublished Correspondence Between Mircea Eliade and Stig Wikander (1948-1977)*, «Archaevs», IV, n. 3, 2000.

TIMUȘ M. CIURTIN E. (a cura di), *The Unpublished Correspondence Between Mircea Eliade and Stig Wikander (1948-1977)*, «Archaevs», V, nn. 3-4, 2001.

TIMUȘ M. CIURTIN E. (a cura di), *The Unpublished Correspondence Between Mircea Eliade and Stig Wikander (1948-1977)*, «Archaevs», VI, nn. 3-4, 2002.

ELIADE M., *Jurnalul portughez și alte scrieri*, voll. I-II, Libraiile Humanitas, București 2006 [ed. it. *Diario portoghese*, Jaca Book, Milano 2009].

Articoli e recensioni

- ELIADE M., *Giovanni Papini*, in «Foaia Tinerimii», IX, 7, 1 aprile 1925.
- ELIADE M., *Raffaele Pettazzoni: «I Misteri»*, «Revista Universitarâ», I, 2, 1926.
- ELIADE M., *Les religions des mystères dans le publication récentes*, «Logos Revue internationale de synthèse orthodoxe», I, 1, 1928.
- ELIADE M., *Il male e la liberazione nella filosofia samkhya-yoga*, «Ricerche religiose», VI, 3, 1930.
- ELIADE M., *Il rituale hindu e la vita interiore*, «Ricerche religiose», VIII, 6, 1932.
- ELIADE M., *La mandragore et le mythes de la “naissance miraculeuse”*, «Zalmoxis», III, 1940-1943.
- ELIADE M., *Le problème du chamanisme*, «Revue de l'Histoire des Religions», 81, 1946.
- ELIADE M., *Science idéalisme et phénomènes paranormaux*, «Critique», 23, 1948.
- ELIADE M., *Van der Leeuw et la phénoménologie de la religion*, «Critique», 39, 1949.
- ELIADE M., *Ernesto De Martino Il mondo magico. Prolegomeni alla storia del magismo*, «Revue de l'Histoire des Religions», I, 1949.
- ELIADE M., *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du “Centre”*, «Eranos-Jahrbücher», XIX, 1951.
- ELIADE M., *Recontre avec C. G. Jung*, «Combat», 9, ottobre 1952.
- ELIADE M., *À Florance, chez Giovanni Papini*, «Les Nouvelle littéraires», 5 marzo 1953.
- ELIADE M., *Mythologies et religions*, «Diogene», 9, 1955.
- ELIADE M., *Symbolismes de l'ascension et «rêves éveillés»*, «Numen», gennaio 1956.
- ELIADE M., DE MARTINO E., *La parapsychologie et le colloque de Royaumont*, «La Tour Saint-Jacques», nn. 6-7, settembre-dicembre 1956.
- M. ELIADE, *Manole et le monastère d'Argeş*, «Revue des études roumaines», 34, 1957.
- M. ELIADE, *Centre du Monde, Temple, Maison*, «Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux», 1, 1957.
- ELIADE M., *La Vertu créatrice du mythe*, «Eranos-Jahrbücher», XXI, 1957.
- ELIADE M., *Der magisque Flug*, «Antaios . Zeitschrift für eine freie Welt», I, 1, 1959.
- ELIADE M., *Betrachtungen über die religiöse Symbolik*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», II, 1, 1960.

- ELIADE M., *Renouveau cosmique et eschatologique*, «Eranos-Jahrbücher», XXVIII, 1960.
- ELIADE M., *Alchimie und Zeitlichkeit*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», II, 2, 1960.
- ELIADE M., *Götter und Bilder*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», II, 6, 1960.
- ELIADE M., *Die Amerikaner in Ozeanien und der eschatologische Nacktkult*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», III, 3, 1961.
- ELIADE M., *Hystory of Religions and New Humanism*, «Hystory of Religions», 1, 1961.
- ELIADE M., *Marginalien zum Wesen der Maske*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», IV, 4, 1962.
- ELIADE M., *Die Mythologie des Erinnerns und des Vergessen*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», V, 1, 1963.
- ELIADE M., *The Hystory of Religions in Retrospect: 1912-1962*, «The Journal of Bible and Religion», 31, 1963.
- ELIADE M., *Researching the origins of religion*, «Hystory of Religions», 4, 1964.
- ELIADE M., *Papini vu par un Roumain*, «Cuvântul în exil», nn. 22-24, 1964.
- ELIADE M., *Notes sur le journal d'Ernst Jünger*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», VI, 5/6, 1964.
- ELIADE M., *Notizen über das Heilige in der modernen Kunst*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», VII, 4, 1965.
- ELIADE M., *Crisis and Renewal in History of Religions*, «Hystory of Religions», 5, 1965.
- ELIADE M., *Cosmogonic Myth and Sacred History*, «Religious Studies», 2, 1967.
- ELIADE M., *Schöpfungsmythos und Heilsgeschichte*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», IX, 4, 1967.
- ELIADE M., *Zum Verständnis primitive Religionen*, «Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt», X, 4, 1968.
- ELIADE M. E DUMÉZIL G., *Ces religions dont nous héritons. Un dialogue entre Mircea Eliade et Georges Dumézil*, «Les Nouvelles littéraires», 56, 2658, 1978.
- ELIADE M., *The Myth of Alchemy*, «Parabola», 3, 1978.

Letteratura secondaria

ALLEN D., *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton, The Hague 1978.

ALLEN D. e DOEING D., *Mircea Eliade, an Annotated Bibliography*, Garland, New York and London 1980.

ALLEN D., *Mircea Eliade et le phénomèn religieux*, Paris 1982.

ALLEN D., *Eliade and History*, «Journal of Religion», 58, 1988.

ALLEN D., *Recent Defenders of Eliade: a Critical Evaluation*, «Religion», 24, 1994.

ALLEN D., *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York 1998.

ALTIZER T.J.J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westport 1975.

ANGELINI P., *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

ARCADE L.M., MANEA I., STAMATESCU E. (a cura di), *Homo Religiosus: To Honor Mircea Eliade. Hommage à Mircea Eliade*, Los Angeles 1990.

ARCELLA L., PISI P., SCAGNO R. (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998.

BERTAGNI G., *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Libreria Bonomo editrice, Bologna 2003.

BRELICH A., *Mircea Eliade Images et symboles*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV, 1953-1954.

BRELICH A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Ateneo, Roma 1966.

BRELICH A., *Storia delle religioni Perché?*, Liguori, Napoli 1979.

BROWN R. F., *Eliade on Archaic Religion: some Old and New Criticism*, «Sciences Religieuses», I, 4, 1981.

CAVE D., *Mircea Eliade's Vision for e New Humanism*, Oxford University Press, Oxford 1992.

CIORAN E.M. e NOICA C., *L'amico lontano*, Il Mulino, Bologna 1993.

COSTANTINI E., *Mihail Sebastian: un amico ebreo di Mircea Eliade*, «Intersezioni. Rivista di storia delle idee», XXIV, 3, dicembre 2004.

COSTANTINI E., *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran. Antiliberalismo nazionalista alla periferia d'Europa*, Morlacchi, Perugia 2005.

CRACINA G., *L'uomo e la religione. Il contributo di Mircea Eliade al Nuovo Umanesimo*, Pontificia Universitas Laternensis, Roma 1990.

- CROCE B., *Raffaele Pettazzoni. Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Filosofia e Storia», 22, 1924
- CROCE B., *Mircea Eliade. Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, «Quaderni della Critica», 15, novembre 1949.
- CULIANU I.P., *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi 1978.
- CULIANU I. P., *Invito alla lettura di Mircea Eliade*, «Abstracta», IV, 35, 1989.
- DANĂ V., *Definitio Sascri. Il sacro come il «significativo» e il «destino» e la sua relazione col metodo storico-fenomenologico nell'opera di Mircea Eliade*, Roma 1996.
- DANĂ V., *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, Edizioni Sapientia, Iafla 2004.
- DE MARTINO E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza Bari 1941.
- DE MARTINO E., *Mircea Eliade Techniques du Yoga*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXI, 1947-1948.
- DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.
- DE MARTINO E., *Mircea Eliade, Le mythe de l'éternel retour, archétypes at répétition, Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre', Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1951-1952.
- DE MARTINO E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «SMSR», XXIV-XXV, 1953-1954.
- DE MARTINO E., PAVESE C., *La Collana Viola. Lettere (1945-1950)*, ANGELINI P. (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- DE TURRIS G., *L' "iniziato" e il Professore. I rapporti "sommersi" tra Julius Evola e Mircea Eliade*, in AA. VV., *Delle rovine ed oltre: Saggi su Julius Evola*, Antonio Pellicani, Roma 1995.
- DI NOLA A.M., *Mircea Eliade e l'antisemitismo*, in «Rassegna mensile di Israel», 1-2, 1977.
- DI NOLA A.M., *Mircea Eliade tra scienze delle religioni e ideologia «guardista»*, «Marxismo oggi», III, 516, settembre-novembre 1989.
- DI VONA P., *Storia e tradizione in Eliade*, «Diorama Letterario», 109, 1987.
- DUBUISSON D., *Mythologies du XX Siècle*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993 [ed. It. *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Dedalo, Bari 1995].

- DUERR H. P. (a cura di), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main 1984.
- EVOLA J., *Nella tormenta romena: voce dall'oltretomba*, «Quadrivio», 11 dicembre 1938.
- FIGLIARELLI C., *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Bulzoni, Roma 1986.
- GNOLI G., *Mircea Eliade 1907-1986*, «East and West», XXXVI, 1 -3, 1986.
- GROTTANELLI G., *Fruitful Death: Mircea Eliade and Ernst Jünger on Human Sacrifice, 1937-1945*, «Numen», 52, 1, 2005.
- HANDOCA M., *Mircea Eliade(1907-1986). Bibliografie*, 3 voll., București 1997-1999.
- HAMILTON K., *Homo religious and Historical Faith*, «Journal of Bible and Religion», 33, 1965.
- IDINOPULOS T.A., YONAN E.A. (a cura di), *Religion and Reductionism: Essay on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Science for the Study of Religion*, E.J. Brill, Leiden 1994.
- IOANID R., *Mircea Eliade e il fascismo*, «La Critica Sociologica», 84, gennaio-marzo 1988.
- JESI F., *Mito*, Edizioni Mondadori, Milano 1973.
- JESI F., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.
- JESI F., *Un caso imbarazzante*, «Tuttolibri», 21 aprile 1979.
- KESHAVJEE S., *Mircea Eliade et la coincidence de opposes ou l'existence en duel*, Berne 1993.
- KITAGAWA J.K., LONG C.H. (a cura di), *Myths and Symbols: Study in Honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, Chicago 1969.
- LAIGNEL-LAVASTINE A., *Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme. Trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Perspectives critiques, Paris 2002.
- LANTERNARI V., *La grande festa*, Dedalo, Bari prima edizione 1959, nuova edizione 1976.
- LANTERNARI V., *Ripensando a Mircea Eliade*, «La Critica Sociologica», 79, 1986.
- MANEA N., *Felix culpa. Mircea Eliade, il fascismo e le infelici sorti della Romania*, in MANEA N., *Clown. Il dittatore e l'artista*, Il Saggiatore, Milano 1995.
- MANEA N., *Il ritorno dell'huligano*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- MCCUTCHEON R. T., *The Myth of the Apolitical Scholar. The Life and Works of Mircea Eliade*, «Queen's Quarterly», 100, 3, 1993.
- MINCU M., SCAGNO R. (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, Jaca Book, Milano 1987.

- MONTANARI E., *Eliade e Guénon*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 61, 1995.
- MUTTI C., *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Quaderni del Veltro, Parma 1989.
- OLSON C., *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*, St. Martin's Press, New York 1992.
- PETTAZZONI R., *La religione primitiva in Sardegna*, Società editrice pontremolese, Piacenza 1912.
- PETTAZZONI R., *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, vol I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922.
- PETTAZZONI R., *La formation du monothéisme*, «Revue d'Histoire des Religions», XLIV, 88, 1923.
- PETTAZZONI R., *I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.
- PETTAZZONI R., *Mircea Eliade Traité d'Histoire des religions*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXII, 1949-1950.
- PETTAZZONI R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1953.
- PETTAZZONI R., *Il metodo comparativo*, «Numen», VI, 1959.
- PETTAZZONI R., *Oriente e Occidente: tradizioni antiche e prospettive nuove*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», Adun. Sol. Roma 1959.
- PETTAZZONI R., *Gli ultimi appunti* (a cura di A. Brelich), «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXXI, 3, 1960.
- QUINN W.W., *Mircea Eliade and the Sacred Tradition (a personal account)*, «Nova Religio», 3, 1999.
- RENNIE B. S., *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State of University New York Press, Albany 1996.
- RENNIE B. (a cura di), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, Sunny Press, New York 2001.
- RENNIE B. (a cura di), *The International Eliade*, State University of New York Press, Albany, NY 2007.
- RICARDI F., *L'interpretazione del sacro nell'opera di Mircea Eliade*, «Rivista di filosofia Neoscolastica», LXI, 4-5, 1969.
- RICKETTS M. L., *In defence of Eliade. Toward bridging communications Gap between Athropology and History of Religions*, «Religion. A Journal of Religion and Religions», 3, 1973.

- RICKETTS M. L., *Mircea Eliade, dezrădăcinatul (1940-1986)*, «Jurnalul literar», VII, 47-52, gennaio-febbraio 1987.
- RICKETTS M. L., *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, voll. I-II, Boulder, New York 1988.
- RICKETTS M. L., *Două fațete ale unei prieteneii: Mircea Eliade-Mihail Sebastian*, «Jurnalul literar», XI, 3-6, febbraio-marzo 2000.
- RICOEUR P., *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002 [ed. or. *Le symbole donne à penser*, «Esprit» 7-8, luglio-agosto 1959].
- RICOEUR P., *Una corrispondenza senza pari: Pettazzoni e Eliade [1926-1959]*, «Rivista di Storia della storiografia moderna», XVIII, 1-3, gennaio-dicembre 1996 [ed. or. *Une correspondance hors-pair: Pettazzoni et Eliade (1926-1959)*, «Reveu des sciences religieuses», 70, 3, 1996].
- RIES J., SPINETO N. (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano 2000.
- ROTIROTI G., *La comunità senza destino. Ionesco, Eliade, Cioran all'ombra di «Criterion»*, Firenze 2008.
- SALIBA J. A., *Homo Religious in the Works of Mircea Eliade*, E.J. Brill, Leiden 1976.
- SCAGNO R., *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade*, Priti centro copyrid, Torino 1982.
- SCAGNO R., *Mircea Eliade e il folklore. Ermeneutica dei simboli e sacralità*, «Alfabeta», IX, 97, giugno 1987.
- SCAGNO R., *Mircea Eliade e la cultura romena interbellica*, «Buletinul Bibliotecii Române, XXIV, 1987-1988.
- SCAGNO R., *Mircea Eliade: l'uomo alla scoperta del sacro*, «Quaderni valtelinesi», 58, aprile 1996.
- SCAGNO R., *La ricezione dell'opera di Mircea Eliade in Italia: un bilancio critico*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXXII, 1, 2008.
- SCAGNO R., *The notion of archetype in Eliade's writings*, «Religion», 38, 2008.
- SPINETO N., *La "nostalgia del Paradiso". Religione e simbolo in Mircea Eliade*, «Filosofia e Teologia», 2, 1992.
- SPINETO N., *"Vos problèmes sont mes problèmes": i rapporti fra Raffaele Pettazzoni e Mircea Eliade*, «Rivista di storia della storiografia moderna», 17, 1996.
- SPINETO N. (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano 2005.

SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade- Kàroly Kerényi*, Morcelliana, Brescia 2006.

STRENSKI I., *Four Theories on Myth in Twentieth-Century History. Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Houndmills Basingstoke, Hampshire and London 1987.

TACOU C. (a cura di), *L'Herne. Mircea Eliade*, Édition de l'Herne, Paris 1978.

ȚURCANU F., *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris 2003.

WASSERSTROM S.M., *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton Press, Princeton 1999.