



Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Dipartimento della relatrice:

Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Filosofia

Elaborato finale

Il “mito” in Mircea Eliade. Una prospettiva storico-religiosa

Relatrice:

Ch.ma Prof.ssa Chiara Cremonesi

Laureando:

Gioele Vianello

Matricola: 2010370

Anno accademico

2023/2024

Indice

Introduzione	p. 5
Capitolo I MIRCEA ELIADE: TRATTI BIOGRAFICI DI UNA PERSONALITÀ CONTROVERSA	p. 7
1. Periodo in Romania e viaggi in Italia	p. 7
2. Esperienza in India	p. 8
3. Eliade e il fascismo	p. 9
4. Vita privata di Eliade	p.10
5. Eliade in Francia	p.12
6. Eliade in America	p.14
Capitolo II MIRCEA ELIADE E LA SUA CONCEZIONE DEL MITO	p.19
1. Premessa	p.19
2. Il mito dell'eterno ritorno	p.22
3. Simbolismo del centro	p.24
4. Rigenerazione del tempo	p.26
5. Il dolore della storia	p.28
6. La tradizione indù	p.30
Capitolo III RIFLESSIONE STORICO-CRITICA SUL PENSIERO DI ELIADE INTORNO AL MITO NELLE SOCIETÀ MODERNE	p.33
1. Riflessione di Eliade sulle prospettive del mito moderne	p.33
2. Il mito nelle società moderne	p.34
3. Assonanze e dissonanze tra le concezioni del mito eliadiana e demartiniana	p.37
Conclusione	p.41
Bibliografia	p.43

Introduzione

Mircea Eliade è uno tra gli studiosi delle religioni del novecento più studiati¹.

Egli approfondisce il tema mitico con particolare interesse, dedicandoci gran parte delle sue opere². In queste, lo studioso arriva a formulare una concezione del mito che si pone in alternativa rispetto a quella che ritiene prevalere tra i suoi contemporanei, che sembrano confondere il mito con le favole³.

Nello studio della figura di Eliade, è opportuno inoltre tenere presente che egli, nel corso della sua vita ha fatto numerosi viaggi: è stato in Italia, in India, in Francia e persino in America, vivendo in contesti molto differenti tra loro. Ognuno di questi viaggi ha segnato un'importante punto di svolta per i suoi studi e per la maturazione del suo pensiero.

Il seguente lavoro, pertanto, parte proprio dalla trattazione delle vicende biografiche di Eliade e da un'analisi sul rapporto che persiste tra queste e lo sviluppo del suo pensiero riguardo alla tematica del mito; è stata posta particolare attenzione alle esperienze che lo studioso ha vissuto lontano dalla Romania, in cui era nato e aveva conseguito la sua prima formazione.

Poi, attraverso una breve introduzione preliminare al tema del mito, si illustra la trattazione eliadiana intorno alla questione.

Essa prende avvio da un paragrafo in cui vengono spiegate alcune delle nozioni chiave di Eliade al fine di facilitare la comprensione del lettore nel prosieguo del discorso, e procede con l'analisi di *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, nella sua traduzione italiana⁴, si tratta, infatti, dell'opera in cui l'autore rumeno, seguendo il metodo storico-comparativo, elabora la sua concezione del mito, e in cui approfondisce la riflessione intorno all'"illud tempus" e alla nozione di "ierofania", i quali sono stati poi reinterpretati e criticati, entrando così a far parte del dibattito storico-religioso a lui contemporaneo.

¹ N. Spineto, "Il mito in Eliade", *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di G. Leghissa, E. Manera, Bari, Carocci editore, 2020, p. 121.

² *Ibidem*.

³ Cfr. M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi, 1976 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1957], p. 17.

⁴ M. Eliade, *il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Torino, Lindau, 2018 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1949].

Eliade afferma che nelle società “primitive” il mito è storia sacra, che fonda la realtà e crea dei “modelli esemplari”.

In *Le Mythe del'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, lo studioso rumeno indaga inoltre il rapporto tra il mito e quelle che definisce società arcaiche andando a toccare tutti gli ambiti di questa relazione.

Dopo l'analisi *Le Mythe del'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, il seguente lavoro si pone l'obiettivo di svolgere una riflessione storico-critica sul pensiero di Eliade intorno al mito in rapporto alle mito-dinamiche contemporanee, la quale tratta del pensiero rumeno intorno alle dinamiche del mito a lui contemporanee, sia la concezione del mito di Eliade a confronto con quella dello storico delle religioni e antropologo Ernesto De Martino.

Eliade sosteneva che il mondo moderno stesse subendo un processo di desacralizzazione⁵, che segnava un mutamento radicale rispetto al passato, e che il cristianesimo rappresentasse uno degli elementi di resistenza a tale processo. Secondo lo studioso rumeno, inoltre, il mito non sarebbe in realtà mai potuto scomparire completamente dalla società. Nell'ultimo capitolo di questo lavoro si giungerà a capire come secondo Eliade si potesse dare il mito nella società a lui contemporanea.

La parte conclusiva sarà dedicata al confronto della concezione del mito eliadiano con quella di Ernesto de Martino.

⁵ Cfr. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, cit., p. 20.

Capitolo I

Mircea Eliade: tratti biografici di una personalità controversa

1. Periodo in Romania e viaggi in Italia

Mircea Eliade nasce a Bucarest, in Romania, il 13 marzo 1907 e muore a Chicago nel 1986. È una persona eclettica e di ricca cultura che viaggia molto nel corso della sua vita, imparando molte lingue e sviluppando il suo pensiero in contesti e luoghi di volta in volta differenti.

Egli è culturalmente attivo fin da giovane, infatti a soli 14 anni pubblica il suo primo racconto: *Come ho scoperto la pietra filosofale*⁶. Più tardi si iscrive alla facoltà di Filosofia all'Università di Bucarest, in cui conosce molti uomini di cultura rumeni, contribuisce al dibattito intellettuale con la sua attività giornalistica⁷, inizia a svolgere i suoi primi viaggi importanti e fonda la "Revista Universitaria"⁸, che ebbe però breve durata.

Eliade nel 1927, per motivi di studio, viaggia per la prima volta in Italia, dove torna l'anno seguente per la sua tesi di laurea su Marsilio Ficino e Giordano Bruno⁹, nella stesura della quale è influenzato dal suo professore e mentore Nae Ionescu¹⁰. Qui inizia a simpatizzare per il fascismo ed entra in contatto con gli orientalisti italiani, in particolare con Giuseppe Tucci, che lo introduce allo studio del pensiero e delle religioni d'Oriente¹¹, a cui egli si appassiona.

Nel 1928 Eliade si laurea con una tesi intitolata *Contributi alla filosofia del Rinascimento*¹².

⁶ Cfr. M. Eliade, C. H. Rocquet, *La prova del labirinto*, trad. it. di Massimo Giacometti, Milano, Jaca Book, 1980 [1 ed. Paris, Pierre Belfond, 1978], pp. 18-19.

⁷ Cfr. N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2022 [1 ed. 2006], p. 19.

⁸ Cfr. V. Lanternari, *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo, 1997, p.314.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. Gabriel Badea, *Mircea Eliade e la filosofia del rinascimento italiano*, in *Ephemeris Dacoromana*, vol. XXI, 2019, pp. 293-344.

¹¹ Lanternari, *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore, cit.*, p. 315.

¹² Cfr. Horia Corneliu Cicortas, *L'allievo e il maestro. Nae Ionescu visto da Mircea Eliade*, in *conoscenza metafisica ed esperienza religiosa*, di Nae Ionescu, a cura di Igor Tavilla, Roma, Stamen, 2020, (L'Umano e il Divino), p. 450.

2. Esperienza in india

Eliade nel 1928, ottenuti una borsa di studio dallo Stato romeno¹³, l'appoggio di Surendranath Dasgupta, uno dei più importanti insegnanti di filosofia indiana, che lo accetta come suo allievo, ed il sostegno di Manindra Chandra Nandy, il maharajah¹⁴ dello stato di Kassimbazar, in Bengala¹⁵, parte per l'India, dove rimane fino al 1931.

Questo viaggio costituisce un periodo determinante della vita di Mircea Eliade, tanto che Vittorio Lanternari in *Antropologia religiosa, etnologia, storia e folklore* definisce l'India come la sua seconda patria¹⁶.

Qui lo studioso rumeno prepara la sua tesi di dottorato: *Psihologia meditatiei indiene. Studii despre yoga*¹⁷, discussa in seguito a Bucarest nel 1933 e che viene pubblicata anche a Parigi con il seguente titolo: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*.

Inoltre Eliade sempre qui impara il sanscrito e approfondisce i suoi studi sulle religioni antiche e sulla filosofia indiana, che in seguito insegna all'Università di Bucarest¹⁸.

In India egli svolge anche il suo primo lavoro scientifico, il quale è incentrato sullo Yoga e si intitola: *techniques du yoga*, tale opera è stata tradotta in altre lingue, tra le quali anche in italiano nel 1952 da Anna Macchioro¹⁹.

Un altro motivo che dimostra l'importanza della sua esperienza indiana, è costituito dal fatto che gran parte delle tematiche su cui l'autore riflette in questo periodo (si pensi alle religioni delle civiltà fondate sull'agricoltura e al senso cosmico dei simboli religiosi)²⁰ saranno materia di indagine nel corso di tutta la sua vita.

L'India inoltre non è rilevante solo nell'ambito delle sue ricerche, ma tocca Eliade più in profondità, coinvolgendolo anche sul piano emotivo: infatti è qui che intraprende

¹³ Ivi, p. 451.

¹⁴ Termine usato per designare i sovrani degli stati autonomi dell'India.

¹⁵ Cfr. Gabriel Badea, *Mircea Eliade e la filosofia del rinascimento italiano*, in *Ephemeris Dacoromana*, vol. XXI, 2019, pp. 293-344.

¹⁶ Cfr. Lanternari, *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore*, cit., p. 315.

¹⁷ Titolo in italiano: "La psicologia della meditazione indiana: studi sullo yoga".

¹⁸ Cfr. Lanternari, *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore*, cit., p. 315.

¹⁹ Titolo in italiano: "Techniche dello yoga".

²⁰ Cfr. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., p. 53.

in segreto una relazione amorosa con la figlia ancora sedicenne del suo maestro Dasgupta, Maitreyi Devi, la scoperta da parte del padre di questa relazione provoca la cacciata di Eliade dall'India, la quale avrà pesanti conseguenze nella vita dello studioso rumeno, ma queste saranno discusse ed approfondite nel quarto paragrafo.

3. Eliade e il fascismo

Eliade, come molti altri intellettuali rumeni, mostra simpatie per il fascismo nei decenni che precedono la seconda guerra mondiale.

È Nae Ionescu, filosofo rumeno e insegnante di filosofia della religione di Eliade nel periodo in cui abita a Bucarest, il primo ad avvicinarlo all'ideologia fascista. La sua vicinanza al fascismo si manifestò la prima volta nel 1927, quando rivela l'antifascismo di Vittorio Macchioro, direttore del Museo Archeologico di Napoli, mettendo a rischio il suo ruolo a causa del regime vigente in Italia durante i due decenni precedenti alla seconda guerra mondiale²¹.

Eliade negli anni seguenti si interessa sempre più del movimento ultra-nazionalista rumeno guidato da Codreanu, le "Guardie di ferro", fino al punto di schierarsi apertamente con tale movimento nel 1936 e partecipare attivamente alla sua diffusione²².

Verso la fine del 1938, dopo l'uccisione di Codreanu e di altri leader del movimento da parte del governo dittatoriale introdotto da Carlo II, Eliade fu mandato in un campo di prigionia per un breve periodo assieme agli altri membri delle "Guardie di ferro". Solo dopo questi accadimenti lo scrittore rumeno inizia a disconoscere le attività del movimento antisemita, e a causa di ciò, ossia del fatto che Eliade rigetta le idee fasciste e ultra-nazionaliste solo dopo essere stato messo in prigione: questo suo mutamento ideologico viene ad essere messo in dubbio da altri pensatori di quel periodo. Tra questi c'era anche Eugène Ionesco²³, che nel 1945 scrive una lunga lettera ad un professore di estetica dell'Università di

²¹ Cfr. Lanternari, *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore*, cit., p. 314-315.

²² Cfr. M. Di Figlia, *Intellettuali rumeni: Di Figlia legge Laignel-Lavastine*, in *Storica*, 39, 2007, pp. 165-173.

²³ Eugène Ionesco è uno scrittore rumeno di origini parzialmente ebraiche da parte di madre, che fu uno dei pochi intellettuali rumeni ad essere antifascista e a percepire da subito la gravità della situazione politica che si stava delineando in Romania, come in gran parte dell'Europa, negli anni precedenti alla seconda guerra mondiale.

Bucarest, in cui menziona sia Cioran (scrittore rumeno a loro contemporaneo) che Eliade, ritenendoli entrambi colpevoli per avere aderito all'ideologia fascista²⁴. Nella stessa lettera Ionesco sostiene però, che entrambi gli autori sono vittime di Nae Ionescu, colpevole per averli avvicinati all'ideologia nazista, e infine si chiede come tutto sarebbe potuto essere diverso se solo Mircea Eliade e Nae Ionescu fossero stati dei buoni maestri, e quindi non fascisti²⁵.

Detto ciò è difficile stabilire che legame ci sia tra la sua visione in ambito politico e i suoi lavori di storia delle religioni, perciò sarebbe erroneo cercare di comprendere il significato delle opere di Eliade interpretandole esclusivamente sulla base della sua ideologia politica. L'autore rumeno, dal suo canto, verso la fine della seconda guerra mondiale scrive nel "Portuguese Journal"²⁶ di essersi lasciato alle spalle il suo episodio come membro delle "Guardie di ferro" e che da quel momento in poi si sarebbe impegnato solo come studioso del mito e della religione²⁷.

4. Vita privata di Eliade

Come accennato nella conclusione del secondo paragrafo, la fine della relazione con Maitreyi Devi influenza in modo importante la vita dello studioso rumeno, tanto che questo arriva a definirla come una "crisi"²⁸.

Eliade stesso comprende la rilevanza della relazione avuta con la figlia di Dasgupta: questa infatti è la causa della rottura dei rapporti tra lui e il suo maestro; lo studioso rumeno sostiene inoltre che tale fatto segna la sua impossibilità di "indianizzarsi"²⁹.

²⁴ Cfr. M. Calinescu, *Eliade and Ionesco in the post-world war II years: questions of identity in exile*, in *Hermeneutics politics, and the history of religions*, a cura di C. Wedemeyer, W. Doniger, New York, Oxford University Press, 2010, p. 106.

²⁵ Ivi, p. 106-107.

²⁶ Il giornale che Eliade ha iniziato a scrivere nel 1941 mentre era a Lisbona.

²⁷ Cfr. Calinescu, *Eliade and Ionesco in the post-world war II years: questions of identity in exile*, in *Hermeneutics politics, and the history of religions*, cit., p. 111.

²⁸ Ivi, pp. 312-313.

²⁹ Cfr. Horia Corneliu Cicortas, *Le insidie della Storia. Alcune considerazioni sugli scritti interbellici di Mircea Eliade*, in *Annali di studi religiosi*, vol. V, 2004, pp. 419-439.

Questa stessa relazione sarà destinata a diventare ancora più emblematica, essa infatti starà alla base del suo romanzo *Maitreyi*³⁰.

Nonostante ciò Eliade, qualche mese dopo la rottura dei rapporti con Dasgupta, avrà un'altra relazione con una violoncellista sudafricana chiamata Jenny, che gli si propone come compagna consacrata di cerimonie tantriche³¹.

Tre anni dopo il ritorno in patria, nel 1934, lo studioso rumeno si sposa con Nina Maresch, la quale aveva già una figlia, e con lei inizia una relazione più seria e duratura.

L'amore che Eliade prova per Nina è descritto da egli stesso a più riprese nel *Diario portoghese*³².

Tuttavia il 20 novembre del 1944 Nina muore, e ciò porta Eliade ad avere un'altra "crisi"³³, Questo accadimento sconvolge molto lo studioso rumeno, infatti in seguito ad esso egli scrive molte volte nel *Diario portoghese* di avere sognato Nina e si sofferma altrettante volte a raccontare le vicende che i due hanno vissuto assieme³⁴.

Nello stesso periodo si stava verificando anche l'entrata del comunismo russo in Romania, ma nonostante Eliade sia contrario a tale regime, a causa della morte di sua moglie gli avvenimenti riguardanti la sua patria gli paiono distanti e privi d'importanza³⁵.

Il 29 marzo del 1945 lo studioso rumeno, per provare ad uscire dalla "crisi" derivante dalla morte di Nina, si ricorda di quella precedente avuta nel 1930 in seguito alla rottura della sua relazione con Maitreyi, e scrive di avere la necessità di "reinventarsi come un uomo nuovo"³⁶. Eliade segue questa sua esigenza di cambiamento sia trasferendosi in Francia nel 1945, sia concentrandosi nei suoi

³⁰ Un romanzo scritto da Mircea Eliade nel 1933 che riscuoterà molto successo, tanto da venire tradotto in altre lingue tra cui l'italiano: "Maitreyi Incontro bengalese".

³¹ E. Montanari, *Mircea Eliade: interprete di segreti, segreti di un interprete*, in *Historia religionum: an International journal*, 7, 2015, p. 110.

³² Il diario che Eliade scrive tra il 1941 ed il 1945, durante il suo soggiorno in Portogallo, che poi è stato tradotto anche in italiano da Cristina Fantechi nel 2009 nel libro dal titolo *Diario portoghese*.

³³ Cfr. C. Ginzburg, *Mircea Eliade's ambivalent legacy*, in *Hermeneutics politics, and the history of religions, cit.*, p. 312.

³⁴ M. Eliade, *Diario portoghese*, a cura di Roberto Scagno, trad. it. di Cristina Fantechi, Milano, Jaca Book, 2009, pp. 185-261.

³⁵ Cfr. Ivi, p. 198.

³⁶ Cfr. Ivi, pp. 260-261.

studi iniziando a scrivere nel marzo del 1945 la famosa opera: *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*³⁷.

5. Eliade in Francia

Come accennato nella conclusione del paragrafo precedente, Eliade verso la fine della seconda guerra mondiale, vista la necessità che ha di “reinventarsi come uomo nuovo”³⁸ e la difficile situazione politica in cui si trova la Romania, in cui il comunismo russo sta divenendo dominante, si rifugia a Parigi, in Francia, dove afferma di iniziare una “nuova vita”³⁹, portando con sé la figlia di Nina.

Il suo periodo francese assume una rilevanza tale che Vittorio Lanternari in *Antropologia religiosa, etnologia, storia e folklore* definisce la Francia come la sua terza patria⁴⁰.

È interessante inoltre, il fatto che anche parecchi altri intellettuali rumeni dai più diversi orientamenti politici si sono trasferiti in Francia in quello stesso periodo (molti dei quali avevano simpatizzato per le “Guardie di ferro”).

Eliade durante i primi anni del suo esilio in Francia non sopporta il fatto di provenire da una nazione che è culturalmente posta ai margini e nonostante ciò non ha mai tentato di forgiarsi una nuova identità. Questo fatto lo differenzia rispetto a gran parte degli altri intellettuali rumeni esiliati in Francia: come ad esempio Emil Cioran ed Eugène Ionesco, i quali addirittura rifiutano di scrivere e di parlare in rumeno con i loro seguaci connazionali esiliati⁴¹.

Eliade è accolto a Parigi da Georges Dumézil, uno storico delle religioni francese con il quale ha iniziato una corrispondenza nel 1939, ma che conosce di persona solo nel 1943. È lui che verso la fine della seconda guerra mondiale lo invita a Parigi, all'Ecole Pratique des Hautes Etudes, a tenere un corso di dieci lezioni che riguarderà le

³⁷ L'opera di Mircea Eliade scritta in francese che sarà tradotta anche in italiano da Giovanni Cantoni nel 2018 dal titolo *Il mito dell'eterno ritorno*.

³⁸ M. Eliade, *Diario portoghese*, cit., pp. 260-261.

³⁹ Cfr. Ginzburg, *Mircea Eliade's ambivalent legacy*, in *Hermeneutics politics, and the history of religions*, cit., p. 313.

⁴⁰ Cfr. Lanternari, *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore*, cit., p. 315.

⁴¹ Cfr. Calinescu, *Eliade and Ionesco in the post-world war II years: questions of identity in exile*, in *Hermeneutics politics, and the history of religions*, cit., p. 123.

tematiche che saranno contenute nei primi quattro capitoli del *Traité d'histoire des religions*⁴²; è sempre grazie a lui che poi Eliade andrà ad insegnare alla Sorbona.

Lo studioso rumeno, grazie a Dumézil e a Louis Renou, che è uno storico delle religioni ed orientalista francese, viene eletto membro della “Société asiatique”, ruolo che gli permette di entrare negli ambienti degli orientalisti francesi, dai quali è già conosciuto per il lavoro sullo yoga del 1936⁴³.

Dumézil, inoltre, lo porta a collaborare con la casa editrice Gallimard e gli fa conoscere Gustave Payot, entrambe queste relazioni sono alla base delle fortune editoriali che gli daranno notorietà internazionale.

I due storici delle religioni in questione hanno un rapporto di stima reciproca, spesso si revisionano le opere l'un l'altro e se le recensiscono a vicenda.

Il filosofo rumeno utilizza le opere di Dumézil come punto di partenza per una ricerca che superi i limiti dell'area culturale indoeuropea, al fine di trovare alcune costanti del sentire religioso legate alle esperienze fondamentali dell'uomo. Lo storico delle religioni francese, da parte sua, vede nelle opere di Eliade, un tipo di approccio differente dal proprio, ma allo stesso tempo indispensabile per la storia delle religioni, nel quale la comparazione non ha più il limite della lingua, ma viene estesa a tutti i complessi culturali, per cui si può concludere come sostiene Natale Spineto che le prospettive dei due intellettuali in esame, seppur molto differenti, siano compatibili e si completino a vicenda⁴⁴.

La relazione fra i due rimane ottima anche dopo il trasferimento dello storico delle religioni rumeno in America.

A partire dal 1950 Eliade inizia a tenere conferenze ai convegni del circolo di Eranos, ad Ascona, in Svizzera, dove conosce molti intellettuali, tra i quali Carl Gustav Jung, con il quale ha potuto confrontare le sue nozioni di archetipo e

⁴² Opera di Eliade pubblicata la prima volta nel 1949, poi tradotta anche in italiano da Virginia Vacca in un'edizione pubblicata nel 1976 col titolo: *Trattato di storia delle religioni*.

⁴³ Cfr. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., p. 61.

⁴⁴ Ivi, p. 67.

simbolo⁴⁵, ed Henry Corbin, uno specialista dei simboli⁴⁶ al quale probabilmente va attribuito il merito di aver segnalato il suo nome ai membri del circolo.⁴⁷

La sua partecipazione ai convegni di Eranos è costante ed avviene regolarmente ogni anno fino al 1961 (eccetto nel 1955), questa esperienza è molto significativa per lui, infatti si può affermare che le sue idee siano state influenzate dallo “spirito di Eranos”⁴⁸, e che abbiano continuato ad alimentarlo a loro volta.

Gli studiosi che partecipano a tali convegni, specialmente quelli che li frequentano più abitualmente, sono caratterizzati dal condividere un’idea di cultura intesa come apertura verso l’altro, cioè non come qualcosa che sia frammentato in diversi settori disciplinari portati avanti dai relativi specialisti, ma piuttosto sia come dialogo tra studiosi che si occupano di aree di ricerca diverse, sia come interesse per le civiltà lontane da quella occidentale⁴⁹.

Sempre nel periodo francese Eliade entra in contatto con Raffaele Pettazoni, presidente dell’Associazione Internazionale di Storia delle Religioni, con il quale intrattiene dei buoni rapporti (seppur tra i due ci sia una totale diversità di approcci scientifici), e scrive molte delle sue opere più importanti, come ad esempio *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition* e *Traité d'histoire des religions*⁵⁰ (edite in francese e successivamente tradotte in altre lingue) grazie alle quali si afferma come autorità internazionale negli studi di scienze delle religioni.

6. Eliade in America

Il periodo americano è così rilevante per lo studioso rumeno che Vittorio Lanternari definisce l’America come la sua quarta patria⁵¹.

⁴⁵ J. Ries, *Georges Dumézil e Mircea Eliade, esploratori del pensiero umano*, in *Esploratori del pensiero umano: Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di Julien Ries e Natale Spineto, Milano, Jaca book, 2000, (Di fronte e attraverso. Religioni), p. 20.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 68.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Opera di Mircea Eliade pubblicata nel 1949, che è stata tradotta in molte lingue. È stata edita anche in italiano nel 2008 con il titolo: *Trattato di storia delle religioni*, tradotta a cura di Virginia Vacca.

⁵¹ Cfr. Lanternari, *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore*, cit., p. 316.

Eliade inizia la sua esperienza a Chicago grazie a Joachim Wach, uno storico delle religioni nato in Germania, i due si sono incontrati per la prima volta in Svizzera nell'agosto del 1952.

Wach considera lo studioso rumeno come “il più originale, creativo ed erudito storico delle religioni del suo tempo”⁵²; ciò è dovuto anche al fatto che entrambi condividono l'idea che la storia delle religioni sia una disciplina autonoma il cui oggetto è l'esperienza del sacro.

Eliade viene invitato, subito dopo la morte di Wach, a tenere le Haskell Lectures all'Università di Chicago tra il 1956 e il 1957 e a trascorrere negli Stati Uniti tutto l'anno accademico in qualità di “visiting professor”⁵³.

A favorire il successo di Wach e di Eliade negli Stati Uniti contribuisce il fatto che la Divinity School di Chicago, diversamente da altre facoltà teologiche, è poco influenzata dal pensiero di Karl Barth⁵⁴ (il quale sostiene che ci sia una radicale distinzione tra il cristianesimo e le religioni non cristiane) e privilegia gli studi comparativi delle religioni come fanno i due autori. Grazie a ciò infatti Wach riesce ad ottenere una cattedra nel 1945 presso l'Università di Chicago sopra citata e, due anni dopo la sua morte (avvenuta nel 1955), la stessa cattedra viene assegnata ad Eliade.

L'intellettuale rumeno, già conosciuto e stimato in America grazie alle sue pubblicazioni, può garantire una certa continuità con l'impostazione di Wach, perciò gli viene proposto nel 1957 di dirigere la cattedra ed il dipartimento di Storia delle religioni. Eliade accetta, si trasferisce in America assieme alla sua seconda moglie Christinel, sposata qualche anno dopo la morte di Nina Maresh, e ottiene la cittadinanza americana.

Al suo arrivo a Chicago, lo storico delle religioni rumeno è aiutato solo da un giovane assistente, in seguito crea attorno a sé un gruppo di ricerca attivo, tanto che nel 1969, i membri dell'Università che si occupano di storia delle religioni sono diventati sei⁵⁵.

⁵² Cfr. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., p. 71.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 83.

Il periodo di Eliade negli Stati Uniti vede crescere notevolmente la sua notorietà internazionale, le traduzioni delle sue opere si moltiplicano, riceve riconoscimenti accademici in varie Università americane e straniere e contribuisce in modo determinante allo sviluppo dei *religious studies* in America⁵⁶.

Egli nel suo periodo americano non varia il concetto di storia delle religioni che aveva elaborato in precedenza⁵⁷, ma sviluppa ulteriormente ed enfatizza alcune delle sue componenti, quali ad esempio le nozioni di “ermeneutica creatrice” e di “nuovo umanesimo”.

Eliade già nel 1947 definisce il proprio metodo “ermeneutico”⁵⁸ e vede la propria opera come un lavoro interpretativo che si pone in continuità con quello filosofico. Solo in seguito però, nel periodo americano, sviluppa il concetto di “ermeneutica creatrice”, intendendo con questo il fatto che il ricercatore, mentre interpreta arricchisce la propria esperienza e dunque la propria vita. Interpretare per lo studioso rumeno significa scoprire nuove dimensioni spirituali; per lui si può capire il senso dei simbolismi religiosi all’interno delle singole culture solo attraverso la comparazione, che può essere compiuta esclusivamente dallo storico delle religioni, il quale svolge l’attività ermeneutica.

Un’altra nozione di Eliade, che diventa centrale nel suo periodo americano, è quella di nuovo umanesimo: essa è strettamente collegata alla precedente, in quanto l’“ermeneutica creatrice” cambia l’uomo ponendolo di fronte a nuove situazioni esistenziali e facendogli scoprire nuovi mondi “estranei”, che a loro volta fanno arrivare l’uomo ad una più profonda conoscenza di sé stesso, la quale segna appunto un “nuovo umanesimo”.

In questo modo la storia delle religioni viene identificata con l’“ermeneutica creatrice” ed ha l’obiettivo di compiere un rinnovamento dell’umanità⁵⁹.

In America inoltre, Eliade, fonda la rivista: *History of Religions. An International Journal for Comparative Historical Studies* assieme a Charles Long e Joseph Mitsuo

⁵⁶Ivi, p. 72-73.

⁵⁷ Ivi, p.73.

⁵⁸Ivi, p. 76.

⁵⁹ Ivi, p. 79.

Kitagawa, la quale è aperta ai contributi internazionali⁶⁰, e pubblica numerose opere (tra cui *Myth and Reality*⁶¹).

Negli ultimi anni della sua vita, lo studioso rumeno progetta e organizza l'edizione di una grande *Encyclopedia of Religions*⁶² (che sarà pubblicata un anno dopo la sua morte) con collaboratori internazionali, questo lavoro oltrepassa il campo della storia delle religioni risultando utile anche agli psichiatri, agli psicanalisti, ai filosofi e ai mitologi.

Nel 1985 la biblioteca dell'autore viene distrutta da un incendio, in cui sono andate perdute tutte le annotazioni che Eliade ha inserito nelle sue opere per renderle di volta in volta attuali.

In quello stesso anno viene creata una nuova cattedra di storia delle religioni intitolata a Eliade. L'anno seguente lo studioso rumeno si spegne a Chicago il 22 aprile e la sua cattedra andrà a Wendy Doniger O'Flaherty, che tuttora la ricopre.

⁶⁰ Ivi, p. 83-84.

⁶¹ Opera di Mircea Eliade pubblicata nel 1963, che ha ricevuto la traduzione in italiano a cura di Giovanni Cantoni nel 1993 con il titolo: *Mito e realtà*.

⁶² Cfr. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni, cit.*, p. 85.

Capitolo II

Mircea Eliade e la sua concezione del mito

1. Premessa

Il termine “mito” – gr. *mythos* – dall’antichità fino ai giorni nostri ha mutato il suo significato innumerevoli volte. Una caratteristica propria del mito consiste appunto in questo, nell’essere “un oggetto senza tratti definiti⁶³”, ciò fa sì che possa assumere dei significati molto diversi tra loro, addirittura contrari, e lascia spazio ad una molteplicità di approcci.

Il mito, infatti può essere trattato da filosofi, antropologi, storici delle religioni, etnologi, semiologi ed altri tipi di specialisti ancora.

Ne segue che per svolgere una trattazione esaustiva del mito bisogna spostare lo sguardo e considerare diversi punti di vista⁶⁴, ciò dimostra quanto sia complesso affrontare tale tematica in modo scientifico.

Il mito è un tema fondamentale nel pensiero di Eliade: ricorre nelle sue opere e viene affrontato dallo studioso rumeno nel corso della sua vita in molte occasioni. Esso viene indagato nelle società in cui vive e agisce, fornendo modelli di comportamento all’uomo e attribuendo un significato all’esistenza umana.

La concezione che Eliade ha del mito rimane sostanzialmente invariata nelle sue linee generali dal periodo in cui prende forma, dopo la seconda guerra mondiale, fino al termine della sua vita⁶⁵; ciò non significa che lo studioso smetta di interessarsi a tale argomento, egli infatti continua le sue ricerche arrivando a precisare molte delle sue componenti nel periodo statunitense.

In generale si può dire che il mito per Eliade è “un racconto che narra il modo in cui qualcosa ha avuto origine”⁶⁶.

⁶³ Cfr. G. Leghissa, E. Manera, *Filosofie del mito nel Novecento*, Bari, Carocci editore, 2020. p. 18.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. N. Spineto, *Il mito in Eliade*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di G. Leghissa, E. Manera, Bari, Carocci editore, 2020, p. 121.

⁶⁶ *Ivi*, p. 122.

Quindi il mito ha come proprio oggetto l'origine: deve raccontare come le cose significative della realtà hanno avuto inizio, deve trovarne il fondamento.

Il linguaggio di questo racconto è di tipo simbolico: si differenzia secondo Eliade da quello filosofico e scientifico per il fatto di non essere pienamente razionale; i simboli di cui è costituito, permettono di riferirsi al sacro, inteso come una dimensione reale di alterità totale, la quale trascende l'esperienza umana.

Per lo studioso rumeno, un oggetto, un atto o un discorso esprime la realtà del sacro se ad esso si associa un significato ulteriore che rimanda a qualcosa che sia totalmente altro e che non sia chiaramente definibile⁶⁷. Questo processo avverrebbe, secondo Eliade, nella quasi totalità delle religioni, che sono spesso ricche di riferimenti simbolici⁶⁸.

Secondo la concezione eliadiana la dimensione del sacro è autonoma e si contrappone a quella profana: tuttavia il sacro si deve dare necessariamente nel mondo profano, altrimenti non sarebbe percepibile dall'uomo.

Eliade crea il concetto di "ierofania", ossia "manifestazione del sacro", per spiegare il modo in cui il sacro si presenta nel mondo ordinario: questa manifestazione avviene attraverso un "camuffamento"⁶⁹ in oggetti, persone o accadimenti del mondo profano. Le "ierofanie" non sono sempre evidenti: è l'uomo che deve saperle cogliere.

Eliade pone particolare attenzione anche alla questione relativa al tempo: egli innanzitutto fa una distinzione tra il tempo sacro e la durata profana, poi spiega cosa sia il tempo sacro attraverso la formulazione della nozione di "illud tempus"⁷⁰, un tempo mitico che è sia qualitativamente sia quantitativamente diverso da quello ordinario e coincide col tempo della fondazione e delle origini. A tal proposito Natale Spineto nel contributo "Il mito in Eliade", contenuto in *Filosofie del mito nel Novecento*⁷¹ scrive: la differenza di qualità del tempo del mito rispetto al tempo ordinario non risiede nel suo precedere la dimensione storica, ma in qualche cosa d'altro: precisamente, e ancora una volta, nella sua funzione fondativa⁷².

⁶⁷ Ivi, p. 123.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. M. Idel, *The camouflaged sacred in Mircea Eliade's self-perception, literature, and scholarship, in Hermeneutics politics, and the history of religions*, cit., p. 161.

⁷⁰ Cfr. Spineto, *Il mito in Eliade*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, cit., p. 124.

⁷¹ Spineto, *Il mito in Eliade*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, cit., pp.121-130.

⁷² Spineto, *Il mito in Eliade*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, cit., p. 124.

Secondo Eliade l'“illud tempus” non deve necessariamente collocarsi in un tempo che precede la storia, come avviene in Grecia, ma può anche situarsi nella dimensione cronologica “attuale”, come ad esempio a Roma per i cristiani, nel periodo compreso tra la nascita e l'ascensione di Cristo, o addirittura essere proiettato alla fine dei tempi, purché sia collocato in un momento di radicale cambiamento della realtà di oggi e dove vi siano credenze escatologiche⁷³. Ciò perché in questi casi si ha a che fare con un tempo particolarmente denso di significato in cui vengono fondate le cose rilevanti per una società.

Il tempo mitico, inoltre, viene a dispiegarsi nella dimensione rituale, che si riferisce ad esso attraverso la ripetizione di parole o gesta compiute in origine.

Nella concezione del mito di Eliade ricorre un altro termine, quello di “archetipo”, che viene usato dallo studioso rumeno con tre accezioni diverse.

Prima di spiegare quali sono gli archetipi che usa lo studioso rumeno, è molto importante conoscere che cosa intende per “società arcaiche”. Egli con questa espressione si riferisce alle società “premoderne”, dette anche “tradizionali”, le quali comprendono sia il mondo che mentre egli scriveva era usualmente definito “primitivo”, sia le antiche culture dell'Asia, dell'Europa e dell'America⁷⁴. Un altro elemento che chiarifica cosa intenda Eliade con “società arcaiche” è il fatto che egli fa una distinzione tra queste e le “società moderne”, la quale non è puramente cronologica, ma si basa anche sulle caratteristiche che riguardano il loro pensiero ed il ruolo che attribuiscono al mito; le “società arcaiche” concepiscono il mito come una storia sacra e vera, che fonda dei modelli esemplari, e in tal modo influenza le vite degli uomini che vi appartengono; le “società moderne” invece vedono il mito come tutto ciò che si oppone alla realtà⁷⁵.

Il primo significato che Eliade associa ad “archetipo” è di essere il modello delle azioni significative di una società arcaica, collocato nel tempo mitico,

La seconda accezione del termine è di tipo metodologico: gli storici delle religioni, analizzando i simboli relativi a diversi sistemi religiosi, ne individuano le

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Torino, Lindau, 2018 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1969], p. 15.

⁷⁵ Cfr. M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi, 1976 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1957], p. 17.

somiglianze e le riconducono a sistemi di base, questi sono gli archetipi⁷⁶. Infine, la terza accezione è di tipo esistenziale, come scrive Natale Spineto lo studioso rumeno sostiene che l'uomo: “nel momento in cui prende coscienza di sé e delle sue relazioni con ciò che lo circonda, elabora degli schemi di comportamento e d'interpretazione che, rispondendo ad un'esigenza esistenziale forte, fondante e universale, sono persistenti”⁷⁷, tali sono gli archetipi⁷⁸.

2. Il mito dell'eterno ritorno

L'opera più importante in cui Eliade spiega e approfondisce la sua concezione del mito è *Il mito dell'eterno ritorno*, scritta dopo la seconda guerra mondiale, nei primi anni del periodo in Francia, in cui matura gran parte della sua riflessione intorno al mito.

Come scrive Eliade stesso nella premessa di *Il mito dell'eterno ritorno*, questo libro vuole porsi come l'introduzione a una filosofia della storia, però con la particolarità di non procedere all'analisi speculativa del fenomeno storico, ma di interrogare le concezioni fondamentali delle società arcaiche⁷⁹.

Sempre nella premessa è contenuta una critica alla filosofia occidentale, la quale ignorando i problemi e le soluzioni del pensiero orientale e riconoscendo esclusivamente le situazioni dell'uomo storico, ossia dell'uomo che è consapevole di “fare la storia”, rischia di “provincializzarsi”.

Tale critica è fondamentale per Eliade perché dal suo punto di vista, la prospettiva occidentale dominante si oppone in modo netto all'approccio che lui stesso usa mentre affronta il discorso sul mito, che è quello comparativo, che ritiene tenere conto e valorizzare anche le filosofie orientali.

L'autore rivolge quest'opera ad un pubblico composto da persone colte, ma non da specialisti. Eliade, mentre studia le società tradizionali, afferma che queste si sforzano di ignorare la storia e lottano in continuazione contro il tempo storico, concreto, dal quale vogliono fuggire, guidate dalla nostalgia di ritornare periodicamente al tempo

⁷⁶ Spineto, *Il mito in Eliade*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, cit., p. 125.

⁷⁷ Spineto, *Il mito in Eliade*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, cit., p. 125.

⁷⁸ Cfr. Ivi, p. 125.

⁷⁹ Cfr. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 11.

mitico delle origini. Questa è la tesi fondamentale attorno a cui ruota *Il mito dell'eterno ritorno*, dove sono pure esplicitati i casi e i modi in cui si verifica. Un esempio di questo ritorno al tempo degli inizi si può vedere nei conflitti e nelle guerre; secondo Eliade non possono esistere motivi razionalistici in grado di spiegare questi atti violenti, per questa ragione le società “premoderne” attribuiscono alla guerra un'origine mitica e identificano ogni scontro che vivono come una commemorazione del conflitto originario, il quale è in questo modo riattualizzato⁸⁰.

Lo studioso rumeno sostiene che le società tradizionali sono caratterizzate da archetipi e ripetizioni, e che siano proprio questi a consentire la fuga dal tempo storico.

Secondo Eliade, se ci si concentra sul comportamento generale dell'uomo arcaico, si nota che per esso gli oggetti del mondo esteriore, come anche gli atti umani propriamente detti, non hanno alcun valore intrinseco autonomo, ma ne acquistano uno, e quindi diventano reali, solo se partecipano di una realtà che li trascende⁸¹.

Gli uomini arcaici hanno un'ontologia diversa rispetto a quella contemporanea, essi credono che i modi principali attraverso cui un oggetto può diventare sacro, e quindi saturo d'essere, siano i seguenti: o costituisce una “ierofania”, o possiede del *mana*, o la sua forma mostra un certo simbolismo, o ricorda un atto mitico, o è dimora delle anime degli antenati⁸².

Gli atti umani invece (eccetto quelli derivanti dal puro automatismo), assumono un significato ed un valore solo se riproducono un atto primordiale, se ripetono un esemplare mitico⁸³.

L'uomo tradizionale, secondo lo studioso rumeno, sarebbe cosciente del fatto che ogni suo atto è già stato posto e vissuto anteriormente da un altro, non umano: egli saprebbe quindi che la sua vita è una ripetizione ininterrotta di gesti paradigmatici già compiuti da altri⁸⁴.

⁸⁰ Ivi, pp. 42-43.

⁸¹ Ivi, p. 16.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 17.

⁸⁴ *Ibidem*.

A sostegno di ciò, Eliade dichiara che tutti i rituali hanno un modello divino; fa riferimento ad alcuni esempi che ritiene riassumano la teoria dei rituali di tutti i popoli arcaici: “dobbiamo fare quello che gli dèi hanno fatto all’inizio” (Satapatha Brâhmana, VII, 2, 1, 4.), o “così hanno fatto gli dèi, così fanno gli uomini” (Taittiriya Brâhmana, I, 5, 9, 4)⁸⁵, per dimostrare come tutto sia un eterno ripetersi di azioni compiute in origine⁸⁶.

Lo studioso rumeno, procedendo con le sue argomentazioni, arriva a dire che il mondo arcaico ignora le attività profane, in quanto ad esse è conferito un senso solo grazie alla connessione che esiste tra queste ed il sacro⁸⁷.

Da ciò emerge che l’uomo tradizionale ha un’ontologia che è paradossale, in quanto per essa un uomo è reale solo nella misura in cui smette di essere sé stesso, cioè quando ripete i gesti di un altro. La realtà materiale quindi è messa in secondo piano e viene considerata solo in quanto imitazione di una realtà più autentica.

3. Simbolismo del centro

Prima di spiegare il ruolo del “centro” nelle società arcaiche è importante esplicitare cosa sia secondo Eliade il pensiero simbolico; quest’ultimo si genera già nei bambini, prima ancora rispetto al linguaggio e al ragionamento discorsivo ed è connaturato all’essere umano⁸⁸. Secondo la prospettiva dello studioso rumeno il simbolo non è una creazione della psiche priva di significato, ma si configura come “linguaggio di rivelazione”⁸⁹, il quale mostra gli aspetti più profondi della realtà che sfuggono a qualsiasi altro mezzo di conoscenza, ed il suo studio ci consente di conoscere meglio l’uomo che non è ancora sceso a patti con le condizioni della storia⁹⁰.

⁸⁵ M. Eliade, *Mito e Realtà*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi Editore, 1974 [1 ed. New York, Harper & Row, 1963], p. 12.

⁸⁶ Cfr. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 35.

⁸⁷ Ivi, p. 42.

⁸⁸ Cfr. M. Eliade, *Immagini e simboli*, trad. it. di Massimo Giacometti, Milano, Jaca Book, 1980 [1 ed. Paris, Gallimard, 1952], p. 16.

⁸⁹ J. Ries, *Simbolismo ed esperienza religiosa*, in *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, a cura di J. Ries, C. M. Ternes, trad. it. di Alberta Paramico Schuler, Milano, Jaca Book, 1997, p. 22.

⁹⁰ *Ibidem*.

Il simbolismo del centro è presente in molte tradizioni dell'uomo arcaico, quest'ultimo concepisce il "centro" come luogo del sacro per eccellenza, cioè quello della realtà assoluta.

Eliade nelle sue ricerche su tale argomento propone tre differenti formulazioni del simbolismo del centro: la prima sostiene che la "montagna sacra" è al centro del mondo e in essa s'incontrano cielo e terra, la seconda dice che tutti i templi e i palazzi consacrati sono "montagne sacre", e perciò anche dei centri, e la terza fa coincidere le città e i templi sacri con il punto d'incontro delle tre regioni cosmiche (cielo, terra e inferno)⁹¹.

Lo spazio del "centro" è qualitativamente distinto da quello profano, e coincide con lo spazio sacro, ovvero quello della realtà assoluta e della fondazione, grazie a ciò si riesce a risolvere il paradosso che possano coesistere una pluralità di "centri".

La via che conduce al "centro" è sempre difficile da percorrere (ad esempio i pellegrinaggi verso i luoghi sacri, i quali partecipano di tale simbolismo); quando si arriva nello spazio del "centro" ha inizio una consacrazione, un'esistenza da profana e illusoria diventa sacra e reale: ciò avviene attraverso un processo di iniziazione. Quest'ultimo può essere definito anche come una creazione, in quanto porta all'esistenza qualcosa che prima era soltanto illusorio, e ciò si collega ad un'altra tesi di Eliade, quella secondo cui per gli uomini arcaici ogni creazione ripete l'atto cosmogonico per eccellenza, ovvero la creazione del mondo. Di conseguenza tutto ciò che è fondato è al centro del mondo⁹² (non inteso in senso fisico, ma nel senso di uno spazio qualitativamente diverso). Ciò implica anche che ogni creazione venga proiettata nel tempo della cosmogonia, ovvero nel tempo delle origini che coincide col tempo mitico, l'"illud tempus", che a sua volta è qualitativamente distinto da quello ordinario⁹³.

In conclusione, si può affermare che ogni creazione avviene in uno spazio sacro e in un tempo sacro.

⁹¹ Cfr. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 25.

⁹² Ivi, p. 32.

⁹³ Ivi, p.34.

4. Rigenerazione del tempo

La rigenerazione del tempo è una delle tesi più importanti di Eliade, essa ricorre nelle sue opere ed è affrontata più in profondità in *Il mito dell'eterno ritorno*.

Lo scrittore rumeno, qui, afferma come in modi diversi in base alle varie civiltà arcaiche, l'inizio del nuovo anno segni il rinnovo delle risorse alimentari, le quali vengono proclamate commestibili e inoffensive per tutta la comunità, e in questo senso garantisca la continuità della vita nella stessa⁹⁴.

Eliade afferma di sorprendersi di come tutti i popoli che ritiene tradizionali, nonostante le loro innumerevoli diversità, siano accomunati dalla concezione dell'inizio e della fine di un periodo temporale fondata sull'osservazione dei ritmi biocosmici, la quale a suo dire si inquadra in un sistema più ampio, quello delle purificazioni periodiche (purghe, digiuni, confessione dei peccati ecc.) e della rigenerazione periodica della vita⁹⁵.

Lo studioso rumeno coglie nei popoli "premoderni" la necessità di una rigenerazione periodica del tempo, la quale presuppone un tempo ciclico, che a sua volta pone il problema dell'abolizione della "storia", ossia se e come può darsi la storia all'interno di popolazioni che vivono imitando gli archetipi del passato⁹⁶.

Secondo gli uomini arcaici ogni volta che inizia un anno nuovo si ripete la cosmogonia, la creazione del mondo, e ogni anno nella sua interezza equivale alla creazione, durata e distruzione di un Cosmo⁹⁷.

Eliade rimarca l'importanza di una serie di cerimonie periodiche, e nel farlo le suddivide in due tipi: quelle della cacciata annuale dei demoni, delle malattie e dei peccati e quelle rituali dei giorni che precedono e seguono l'anno nuovo.

Le cerimonie del primo tipo sono costituite di digiuni, abluzioni, purificazioni, estinzione e rianimazione rituale del fuoco e cacciata dei demoni.

Secondo Eliade, il passaggio da un anno a un altro, segna non solo la conclusione di un intervallo di tempo e l'inizio di quello successivo, ma sta anche ad indicare un'abolizione dell'anno passato, e più generalmente del tempo trascorso⁹⁸.

⁹⁴ Ivi, pp.65-66.

⁹⁵ Ivi, p.67.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Cfr. Eliade, *Immagini e simboli*, cit., p. 68.

Questa viene ripresa dalle “purificazioni rituali”, esse mirano ad ottenere una rigenerazione grazie alla cacciata dei peccati, delle malattie e dei demoni, che vuole restaurare momentaneamente il tempo “puro” dell’istante della creazione; in tale senso ogni anno nuovo ripete la cosmogonia⁹⁹.

Su questo passaggio però bisogna stare attenti, perché qui Eliade riprende l’idea di “peccato” tipica della tradizione giudaico-cristiana, e lo estende a contesti molto distanti, come ad esempio alla cerimonia del nuovo anno babilonese, l’Akitu¹⁰⁰, affermando che anche in questa ci sia un momento importante in cui avviene la cancellazione dei peccati, la quale rappresenta una condizione necessaria per ritornare al tempo “puro” della creazione primordiale¹⁰¹

Eliade nei suoi studi ha osservato che l’eterna ripetizione della creazione del mondo rende possibile il ritorno dei morti alla vita¹⁰², ciò poiché nel momento mitico in cui il mondo viene annullato e ricreato, il tempo è sospeso e tutte le barriere tra morti e vivi sono distrutte¹⁰³. Lehmann e Pedersen hanno dimostrato che per i popoli semitici la resurrezione può verificarsi solo nei giorni che precedono l’inizio dell’anno nuovo, Wensink ha fatto lo stesso per i cristiani¹⁰⁴. Secondo Eliade i giorni conclusivi dell’anno trascorso segnano per le società arcaiche un ritorno al “caos precedente la creazione”¹⁰⁵, ciò perché in queste società c’è la credenza che tali giorni siano caratterizzati sia da un’invasione dei morti, che come detto pocanzi possono tornare in vita, sia dagli eccessi sessuali, i quali mirano all’annullamento di tutte le forme¹⁰⁶.

Tra i cristiani si è diffusa la credenza che i dodici giorni che separano il Natale dall’Epifania rappresentino una prefigurazione dei dodici mesi dell’anno¹⁰⁷; anche tra gli indù dell’epoca vedica si è formata una simile convinzione, essi infatti

⁹⁸ Cfr. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 69.

⁹⁹ Ivi, p. 69.

¹⁰⁰ Ivi, p. 71-72.

¹⁰¹ Ivi, p. 78.

¹⁰² Ivi, p. 77.

¹⁰³ Ivi, p. 78.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 85.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ivi, p. 81.

credono che i dodici giorni centrali dell'inverno siano premonitori dei mesi dell'anno seguente¹⁰⁸.

Nel corso del libro *Il mito dell'eterno ritorno* vengono esposte le cerimonie ed i tentativi di rigenerazione del tempo che erano praticati da numerose società tradizionali, l'autore in seguito afferma che, nonostante le rigenerazioni periodiche avvengano anche nei popoli primitivi e non ancora "storici", ed abbiano pure un ruolo importante per essi, in realtà sono i primi popoli "storici", ossia quelli che secondo Eliade sono coscienti di essere i primi fondare la storia (babilonesi, egizi, ebrei ed iranici), ad avere sentito maggiormente l'esigenza della rigenerazione del tempo¹⁰⁹.

Eliade infine arriva a concludere che l'uomo arcaico, data la sua esigenza di continue rigenerazioni attraverso un'abolizione del tempo ordinario, rifiuta di accettarsi come "essere storico"¹¹⁰ e rifiuta pure di accordare un valore alla memoria, se questa si riferisce al tempo concreto, svalorizzando quest'ultimo.

5. Il dolore della storia

L'uomo arcaico, pur provando ad eliminare la storia, non riesce a proteggersi dalle malattie e dalle catastrofi che essa porta.

A questo punto Eliade si chiede in quale modo l'uomo tradizionale riesca a supportare tali sventure, e arriva alla conclusione che lo fa attraverso l'attribuzione di un significato che le fa apparire come qualcosa che non è né gratuito, né arbitrario¹¹¹.

Eliade nelle sue ricerche ha teorizzato che l'uomo primitivo non è in grado di concepire una sofferenza che non abbia una causa, e che tale uomo, quindi, quando gli succedono sventure, prova a cercare la ragione per cui queste gli sono successe, in un primo momento attribuisce la colpa dell'accaduto all'azione magica di un nemico, all'infrazione a un tabù, al passaggio in una zona nefasta o alla collera di un dio, infine,

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁹ Cfr. Ivi. 91.

¹¹⁰ Ivi, p. 103.

¹¹¹ Ivi, p. 112-113.

se ancora non è riuscito a trovarne la causa, la attribuisce alla volontà dell'Essere Supremo¹¹².

Perciò lo studioso rumeno, in *Il mito dell'eterno ritorno* ha scritto che gli uomini primitivi non credono che le catastrofi della storia siano casuali, ma che accadano a causa di certe influenze magiche o demoniache, e per difendersi da esse fanno affidamento a stregoni o sacerdoti, e, solo in ultima istanza, se l'intervento di quest'ultimi non ottiene l'effetto desiderato, iniziano a chiedere aiuto all'Essere Supremo per mezzo di preghiere e sacrifici¹¹³.

Questi uomini vedono la sofferenza come conseguenza di una colpa che viene commessa trasgredendo le norme, le quali variano a seconda delle diverse civiltà. La cosa che è rilevante è il fatto che tutti i popoli arcaici danno una spiegazione al dolore e questo permette a loro di sopportarlo moralmente.

Un esempio in cui ciò appare in modo evidente secondo Eliade è costituito dagli indù, questi spiegano a cosa è dovuta la sofferenza attraverso la legge del karma, secondo la quale i dolori patiti nella vita attuale sono la conseguenza dei crimini commessi nelle vite precedenti, e il patimento di questi dolori, è l'unico modo che ha l'uomo per compensare il debito karmico accumulato in esse¹¹⁴.

Anche il popolo ebraico ha la credenza che il dolore provocato dalla storia sia la conseguenza di una colpa, in questo caso è Yahweh che fa accadere le catastrofi e lo fa per infliggere una punizione al popolo eletto a causa dell'eccesso di peccati che questo commette¹¹⁵.

Una differente prospettiva riguardo alle calamità che la storia ci pone dinanzi è offerta dal cristianesimo, esso ha il merito di trasformare la negatività del dolore provocato da una sventura in un'esperienza che dispone di un contenuto spirituale positivo, in tal modo viene valorizzata la sofferenza e le viene inoltre attribuita una funzione salvifica¹¹⁶.

¹¹² Cfr. Ivi, p. 114.

¹¹³ Ivi, p. 113.

¹¹⁴ Ivi, p. 115.

¹¹⁵ Ivi, p.119.

¹¹⁶ Ivi, p. 112.

6. La tradizione indù

Secondo Eliade, tra le società arcaiche si era già formata l'idea di un tempo ciclico che si ripete all'infinito, lo studioso rumeno sostiene che tra di esse sia la tradizione indù ad offrire la formulazione più coraggiosa del mito dell'eterno ritorno, ciò perché essa specula sui ritmi che reggono la periodicità delle creazioni e delle distruzioni cosmiche orchestrandoli e amplificandoli¹¹⁷.

Secondo la tradizione indù l'universo viene creato, distrutto e ricreato in continuazione secondo cicli di durata ineguale.

L'unità di misura del ciclo più piccolo è lo "yuga", "l'età". I vari "yuga" sono legati tra loro da "aurore" e "crepuscoli", i quali rispettivamente li precedono e li succedono.

Un ciclo completo è chiamato "mahāyuga" ed è formato da quattro "età", tutte di durate diverse, in cui quella maggiore è all'inizio e quella minore alla fine.

Queste "età" hanno nomi diversi, i quali fanno riferimento ai diversi "colpi" del gioco dei dadi¹¹⁸.

La prima è detta kṛtayuga, e dura quattromila anni, ai quali vanno sommati quattrocento anni di "aurora" e altri quattrocento di "crepuscolo", la seconda è detta tretāyuga e conta tremila anni, più trecento di "aurora" e altrettanti di "crepuscolo", infine abbiamo il dvāparayuga e il kaliyuga rispettivamente di duemila anni e di mille, ai quali vanno aggiunte le relative "aurore" e "crepuscoli", arrivando ad un totale di dodicimila anni¹¹⁹.

La tradizione indù considera "divini" gli anni del "mahāyuga" e attribuisce loro la durata di 360 anni l'uno, inoltre identifica un migliaio di "mahāyuga" con il termine "kalpa", il quale equivale ad un giorno della vita di Brahmā, una divinità.

La diminuzione della durata degli "yuga" che avviene nel loro succedersi è accompagnata dalla diminuzione della durata della vita umana, e a queste corrisponde un regresso che si estende su tutti i piani (intellettuale, sociale, etico, ecc...)¹²⁰.

¹¹⁷ Ivi, p. 130.

¹¹⁸ Cfr. Eliade, *Immagini e simboli*, cit., p. 60.

¹¹⁹ Cfr. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 130-131.

¹²⁰ Ivi, p. 131.

Questo declino avviene anche all'interno dello "yuga" stesso quando questo si appresta a finire, infatti il termine di uno "yuga" coincide con un "crepuscolo", il quale lascia spazio ad un periodo buio.

Secondo la tradizione indù noi attualmente ci troviamo nel "kaliyuga", ovvero l'ultima "età" del ciclo, questo "yuga" è considerato un periodo di tenebre e termina con una grande dissoluzione (chiamata "pralaya")¹²¹.

Eliade in "Il mito dell'eterno ritorno" fa riferimento anche ad un'interpretazione alternativa della tradizione indù, quella sostenuta da Hermann Jacobi, secondo la quale nella dottrina originale uno "yuga" consiste in un ciclo completo che va dalla nascita alla distruzione dell'universo¹²². Questa prospettiva aumenta la velocità del ritmo primordiale, e quindi anche la frequenza con cui l'universo viene creato, distrutto e creato nuovamente.

La tradizione indù sostiene inoltre che gli dei non sono eterni, sebbene abbiano una vita incredibilmente lunga, ma partecipano al processo di creazioni e distruzioni cosmiche che si susseguono all'infinito.

L'uomo può staccarsi da questo processo solo attraverso un atto di liberazione spirituale dall'"illusione cosmica"¹²³.

Infine, Eliade conclude scrivendo che la tradizione indù pone l'uomo contemporaneo in un periodo di crescente decadenza, che è caratterizzato da catastrofi sempre più frequenti, in cui il tempo è durata e perciò aggrava continuamente la condizione cosmica, tuttavia essa consente all'uomo di comprendere la sua condizione di precarietà e così facendo facilita la sua liberazione, inoltre essa giustifica le sofferenze di chi non sceglie di liberarsi¹²⁴.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ivi*, p. 132.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 135-136.

Capitolo III

Riflessione storico-critica sul pensiero di Eliade intorno al mito nelle società moderne

1. Riflessione di Eliade sulle prospettive del mito moderne

Secondo Eliade il linguaggio corrente confonde il mito con le favole¹²⁵.

Alcune recenti ricerche degli etnologi, scrive lo studioso rumeno, hanno dimostrato che il mito nel suo significato originario, cioè per come è concepito dalle società primitive e arcaiche, rappresenta il fondamento della vita sociale e della cultura¹²⁶. Per Eliade queste società ritengono che il mito sia una verità assoluta perché racconta una storia sacra che narra fatti avvenuti nel tempo delle origini¹²⁷. In questo modo il mito è concepito come sacro e reale, perciò diventa per le società primitive un modello esemplare che è ripetibile, fonda e giustifica tutti gli atti umani¹²⁸.

Lo studioso rumeno ritiene che le ricerche degli etnologi siano molto preziose anche per il mondo moderno perché offrono una prospettiva innovativa, la quale alimenta la riflessione sul mito.

Eliade sostiene che seguendo i risultati di queste ricerche si smette di credere che il mito sia un racconto puramente fantastico e irrazionale e lo si inizia a vedere semplicemente come un modo di pensare diverso dal nostro, che non è ridicolo a priori¹²⁹.

¹²⁵ Cfr. M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi, 1976 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1957], p. 17.

¹²⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*.

2. Il mito nelle società moderne

Lo studioso rumeno procede nella sua riflessione indagando se il mito compaia nel mondo moderno, il quale a suo dire sta subendo un processo di desacralizzazione; cerca inoltre di individuarne i modi.

Egli sostiene che il mito non sia scomparso a livello individuale, ma sia ancora vivo nei sogni, nelle fantasie e nelle nostalgie dell'uomo moderno¹³⁰.

Eliade nota che ci sono alcune festività che vengono considerate profane nel mondo moderno, le quali, mantengono la struttura e le funzioni mitiche, (ad esempio le feste di capodanno)¹³¹.

Ciò gli è sufficiente per scorgere nell'uomo moderno la necessità di un ritorno periodico agli scenari mitici, seppure questi siano desacralizzati¹³².

L'autore rumeno sostiene che la desacralizzazione sia una caratteristica propria di tutte le culture moderne, le quali rivalutano gli antichi valori sacri a livello profano, e così facendo si oppongono in modo radicale a tutte le società precedenti¹³³.

Tuttavia egli sostiene che anche nel mondo moderno, ci sia qualcosa che lotta contro la desacralizzazione, si tratta del cristianesimo; quest'ultimo per lui è una religione diffusa nelle società moderne che non accetta di stare in un orizzonte in cui la vita ed il cosmo sono desacralizzati¹³⁴.

A partire da questa tesi indaga come è possibile che si dia il mito (o con cosa viene sostituito) nelle società moderne e quali influenze ha avuto in esse, analizzando prima quelle cristiane, poi quelle desacralizzate.

Eliade sostiene che il cristianesimo, in quanto è una religione, si riferisce al "Sacro" e riprende dei comportamenti mitici, tra cui il rifiuto del tempo profano e il recupero periodico dell'"illud tempus" (il tempo mitico delle origini)¹³⁵.

Secondo lo studioso rumeno il cristianesimo pone a modello dell'esperienza religiosa dei suoi fedeli la figura di Gesù Cristo, la cui nascita e ascensione ne delimitano l'"illud tempus"¹³⁶.

¹³⁰ Ivi, p. 20.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Ivi, p. 21.

¹³⁵ *Ibidem*.

Eliade sostiene che Cristo è visto dai cristiani come “modello” da imitare, ed assume in questo senso, il medesimo ruolo che hanno gli eroi mitici nelle società arcaiche.

Ma il cristianesimo, a differenza delle religioni precedenti, valorizza la storia.

La vita di Gesù, il quale è un personaggio storico vissuto realmente, per i cristiani segna l'irruzione del sacro nel profano e avvalorata la storia come manifestazione di Dio nel mondo¹³⁷. I fedeli, perciò, sono chiamati a riattualizzare periodicamente il tempo sacro delle origini attraverso la ripetizione degli atti che hanno caratterizzato la vita di Cristo¹³⁸.

Da questa riflessione Eliade conclude che il cristianesimo non sembra avere superato il modo d'essere dell'uomo arcaico¹³⁹.

Lo studioso rumeno sostiene inoltre che sia impossibile per una società liberarsi completamente dal mito, questo perché secondo lui il “modello esemplare” e la “ripetizione”, i quali sono gli elementi essenziali del comportamento mitico, fanno parte della natura umana¹⁴⁰.

Eliade procede poi ad analizzare in quali modi si presenta il mito nelle società moderne desacralizzate.

Egli percepisce che alcune istituzioni moderne europee, come ad esempio l'istruzione e l'educazione, hanno la stessa funzione ricoperta dal mito nelle società arcaiche, ossia quella di creare dei modelli esemplari¹⁴¹.

In seguito alla diffusione di questa percezione nel mondo europeo si è iniziato a trattare assieme la mitologia e l'istruzione.

Eliade pensa che nell'essere umano ci sia la tendenza a trasformare un'esistenza in paradigma e un personaggio storico in archetipo¹⁴² e sostiene che come l'uomo arcaico vive imitando le gesta degli eroi mitici, l'uomo moderno fa lo stesso con i personaggi dei romanzi d'avventura o i divi del cinema¹⁴³. Nella sua prospettiva gli eroi, immaginari o no, influenzano la formazione degli adolescenti

¹³⁶ Ivi, p. 22.

¹³⁷ Ivi, p. 21.

¹³⁸ Ivi, pp. 21-22.

¹³⁹ Ivi, p. 22.

¹⁴⁰ Ivi, p. 23.

¹⁴¹ Ivi, p. 23.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Ivi, p. 24.

delle società moderne europee¹⁴⁴. I personaggi dei romanzi o del cinema costituiscono dei modelli esemplari per l'uomo moderno, il quale a sua volta si sforza di imitarli¹⁴⁵. Lo studioso rumeno sostiene che questo atto di ripetere dei modelli esemplari è un segno di disgusto verso la propria storia personale che spinge l'uomo a voler trascendere il proprio momento storico locale per recuperare un qualsiasi "grande tempo"¹⁴⁶.

Secondo Eliade un altro motivo per cui l'uomo moderno desidera partecipare ad un tempo primordiale, che è qualitativamente diverso da quello profano, è costituito dal fatto che anche lui prova angoscia dinanzi al tempo storico¹⁴⁷.

Nella sua prospettiva le società moderne tentano inconsapevolmente di fuggire dal divenire storico e ripristinare il tempo mitico in molteplici modi: i due principali sono lo spettacolo e la lettura, i quali sono le due distrazioni per eccellenza dell'uomo moderno dalla durata, ossia dal tempo che consumandosi crea la propria storia¹⁴⁸.

Per quanto riguarda lo spettacolo, lo studioso rumeno si riferisce in particolare al dramma ed al cinema, e sostiene che essi abbiano un origine rituale e vadano a ricreare un tempo "concentrato" che è ben distinto da quello profano e che provoca nello spettatore una profonda risonanza¹⁴⁹. Quest'ultima secondo lui è dovuta dalla tendenza che ha l'uomo di spezzare l'omogeneità del tempo ordinario per ritornare ad un tempo mitico.

Mentre a proposito della lettura, Eliade sostiene la tesi che essa sostituisca la letteratura orale e la narrazione dei miti nelle società arcaiche¹⁵⁰ e che ci sia una certa continuità tra mito, leggenda, epopea e letteratura moderna¹⁵¹. Nella sua riflessione, egli inoltre esplicita tutti gli elementi di questa continuità, come ad esempio l'analogia tra le prove che deve affrontare un eroe mitico e quelle del personaggio di un romanzo, o la somiglianza tra la creazione di un linguaggio diverso da quello storico svolta dal poeta e le creazioni dei miti da parte dell'uomo primitivo¹⁵².

¹⁴⁴ *Ibidem.*

¹⁴⁵ Cfr. *Ibidem.*

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ Ivi, pp. 24-25.

¹⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 25.

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ Ivi, p. 26.

¹⁵¹ Cfr. Ivi, p. 25.

¹⁵² Cfr. Ivi, pp. 25-26.

Infine, lo studioso rumeno, dopo aver descritto altre analogie atte a garantire questa continuità, attribuisce alla lettura le funzioni identiche a quelle del mito nelle società arcaiche.

In seguito alla trattazione del pensiero di Eliade in merito alle mito-dinamiche contemporanee in questi primi paragrafi, dal prossimo si inizierà a confrontarlo con cosa pensa Ernesto de Martino riguardo al mito.

3. Assonanze e dissonanze tra le concezioni del mito eliadiano e demartiniano

Ernesto de Martino (1908-1965) è stato un illustre antropologo e storico delle religioni italiano.

Egli inizia la sua riflessione intorno al mito da un punto di partenza diverso da quello di Eliade, tuttavia i due giungeranno a condividere molte idee riguardanti tale ambito.

La trattazione demartiniana sul rapporto che l'uomo intrattiene con il mito prende avvio dall'introduzione, da parte di De Martino stesso, del problema della "presenza dell'uomo nel mondo"¹⁵³, ossia di una presenza che esposta a ciò che può minacciarne l'esistenza.

Secondo De Martino la vita umana è labile, perciò l'uomo in alcune circostanze si trova costretto a dover affrontare dei "momenti critici"¹⁵⁴, ossia delle situazioni in cui la presenza umana è messa in discussione; da queste situazioni l'antropologo italiano trae il concetto di "crisi della presenza"¹⁵⁵.

Da ciò deriva che l'uomo è chiamato a conservare la propria presenza nel mondo e a cercare qualcosa che sia in grado di garantirgli una certa stabilità, è proprio in questo momento che inizia a fare riferimento ai miti.

De Martino ha una visione della storia e del suo rapporto con l'essere umano che presenta sia somiglianze, sia aspetti divergenti rispetto a quella di Eliade.

¹⁵³ Cfr. M. Tabacchini, *Dramma e salvezza: il carattere protettivo del mito in de Martino*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di G. Leghissa, E. Manera, Bari, Carocci editore, 2020, p. 101.

¹⁵⁴ Ivi, p.102.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

Innanzitutto De Martino, diversamente dallo studioso rumeno, non concepisce la storia considerata in sé stessa come pericolosa, e sebbene entrambi condividano l'idea che l'uomo senta la necessità di fuggire dalla storia, questa fuga è differente per i due studiosi: in Eliade essa è totale (l'uomo ha sempre la necessità di fuggire dalla storia), mentre in De Martino essa riguarda i momenti critici. Lo studioso italiano a tal proposito afferma che il divenire angoscia l'uomo, soprattutto quando questo si trova a dover affrontare una crisi, e che l'istituto religioso della destorificazione sottrae questi momenti all'iniziativa umana e li risolve nell'iterazione dell'identico, dove si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante¹⁵⁶. De Martino spiega questo processo di destorificazione attraverso il nesso mitico-rituale; egli concepisce il rito come un agire che si ripete identico a sé stesso, quindi slegato dal divenire, che replica un antecedente mitico nel quale compare una crisi ed il modo esemplare per uscire da essa. Detto questo l'uomo, secondo De Martino, percepisce le crisi che vive nei suoi momenti critici come copie di crisi avvenute in un tempo mitico che sono già state esemplarmente risolte; grazie a ciò riesce a proteggersi dalla storia angosciante, ovvero grazie al fatto che ha già un modello da seguire che gli garantisca di superare tali crisi.

Da ciò emerge un altro punto di comunanza tra la visione demartiniana e quella eliadiana, ossia l'idea che la fuga dalla storia si possa ottenere grazie ai miti e ai riti.

Tra le loro visioni tuttavia sono presenti anche numerose differenze: quella principale è data dal fatto che De Martino considera l'agire umano come momento di responsabilità creatrice di storia, egli vede i miti come delle creazioni culturali prodotte dall'uomo per conferire stabilità all'esserci dell'uomo nel mondo e quindi fa ruotare il sistema dei miti e dei riti interamente attorno al problema della "crisi della presenza"¹⁵⁷, il quale nemmeno compare nelle opere di Eliade.

Persistono analogie e differenze anche riguardo alla funzione che i due autori conferiscono al mito; entrambi gli studiosi attribuiscono ad esso sia una funzione protettiva nei confronti della storia, sia una "fondativa"; quest'ultima, però, mentre per Eliade riguarda tutte le cose che sono considerate significative per una società, spiegando anche il motivo per cui alcuni elementi della natura si danno in un certo

¹⁵⁶ Cfr. E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Lecce, Argo, 1995, (L'opera di Ernesto De Martino), p. 62.

¹⁵⁷ Cfr. Tabacchini, *Dramma e salvezza: il carattere protettivo del mito in de Martino*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, cit., pp. 101-102.

modo e non in un altro, per De Martino è relativa solo alle soluzioni per superare i momenti critici.

È interessante inoltre osservare le diverse concezioni che i due autori in esame hanno del rito: per Eliade esso ha il potere di riattualizzare realmente il tempo mitico delle origini al fine di soddisfare la necessità che ha l'uomo di fuggire dalla storia, mentre secondo De Martino il rito è un "sotterfugio" che serve per occultare sotto la ripetizione di qualcosa già da sempre deciso il gesto creativo dell'uomo dinanzi all'ineluttabile compito di fare storia¹⁵⁸. Mentre lo studioso rumeno sostiene che il rito sia una vera e propria evasione dalla storia, quello italiano pensa che il rito non sia un totale rifiuto della storia, ma piuttosto una strategia grazie alla quale l'uomo riesce ad aggirarla attraverso "un'abolizione temporanea" del divenire storico, la quale in realtà non è altro che una finzione istituita per affrontare la storia in modo più agevole¹⁵⁹.

Infine si può concludere che, nonostante i due studiosi abbiano affrontato il tema del mito da punti di partenza completamente differenti, nella trattazione di tale argomento sono giunti a condividere molte idee ed a formulare delle teorie che si somigliano sotto diversi aspetti.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 104.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

Conclusione

In questo elaborato inizialmente si è posta l'attenzione sull'inquadramento della figura di Mircea Eliade, andando a delineare i contesti con cui l'autore si è di volta in volta confrontato e rendendo conto di cosa i suoi viaggi hanno rappresentato per lui e per la maturazione del suo pensiero.

Si è poi proseguito, dopo aver chiarito le difficoltà derivanti dal provare a definire un termine così ricco di significati come il mito, ad analizzare *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*, nella sua traduzione italiana¹⁶⁰, in modo da offrire una panoramica relativa alla concezione del mito elaborata da Eliade.

Infine si è provato a svolgere una riflessione storico-critica sul pensiero di Eliade intorno al mito in rapporto alle mito-dinamiche a lui contemporanee seguendo due versanti di ricerca diversi:

- Lo studio del pensiero di Eliade riguardo alle concezioni del mito delle società a lui contemporanee.
- Il confronto della concezione del mito eliadiana con la prospettiva di Ernesto De Martino.

Lo studioso rumeno inizialmente indaga le concezioni del mito delle società arcaiche, poi prova a definire il rapporto che vige tra il mito e tali società avvalendosi della creazione di nuovi concetti: “illud tempus”, “ierofania”; della riformulazione di concetti preesistenti: “archetipo”, “sacro”; di alcuni concetti fondamentali della fenomenologia della religione: mito, rito, profano, storia; ed esplicitando le relazioni esistenti tra essi.

In generale si può dire che nella prospettiva di Eliade i miti per le società arcaiche sono delle storie vere e sacre, situate in un tempo mitico (l’“illud tempus”) distinto da quello profano, che raccontano il modo in cui sono state fondate le cose significative della realtà attraverso la creazione di modelli esemplari (gli archetipi).

¹⁶⁰ M. Eliade, *il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Torino, Lindau, 2018 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1949].

Secondo Eliade tali società sentono periodicamente la necessità di ritornare a questo tempo mitico, e lo fanno grazie all'uso dei riti.

Lo studioso rumeno poi sposta lo sguardo andandosi a concentrare sul significato che ha il termine "mito" nelle società moderne e facendo questa operazione ritiene che esso nel corso degli anni sia stato sottoposto ad un mutamento radicale, passando da essere "storia vera e sacra" a diventare "racconto falso e fantasioso.

Egli sostiene che è impossibile per una società liberarsi completamente del mito perché l'essere umano per sua natura avrebbe la tendenza a ripetere periodicamente dei modelli esemplari. Secondo Eliade l'uomo moderno ha provato a sostituire il mito con le sue principali "distrazioni": lo spettacolo e la lettura; sia l'uno che l'altra, infatti, hanno la capacità di trasportare chi ne fruisce in un tempo diverso da quello storico, ed entrambi inoltre sono in grado di creare modelli esemplari.

Nella visione eliadiana il personaggio di un romanzo e l'attore di uno spettacolo sono considerati dalle società moderne allo stesso modo di come erano concepiti gli eroi mitici da quelle arcaiche, ossia come degli esempi da imitare.

Bibliografia

TESTI DI MIRCEA ELIADE:

Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Torino, Lindau, 2018 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1949].

Eliade M., *Immagini e simboli*, trad. it. di Massimo Giacometti, Milano, Jaca Book, 1980 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1952].

Eliade M., *Miti, sogni e misteri*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi Editore, 1976 [1 ed. Paris, Editions Gallimard, 1957].

Eliade M., *Mito e Realtà*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Milano, Rusconi Editore, 1974 [1 ed. New York, Harper & Row, 1963].

Eliade M., Rocquet C. H., *La prova del labirinto*, trad. it. di Massimo Giacometti, Milano, Jaca Book, 1980 [1 ed. Paris, Pierre Belfond, 1978].

Eliade M., *Diario portoghese*, a cura di Roberto Scagno, trad. it. di Cristina Fantechi, Milano, Jaca Book, 2009.

TESTI DI LETTERATURA SECONDARIA

Badea G., *Mircea Eliade e la filosofia del rinascimento italiano*, in *Ephemeris Dacoromana*, vol. XXI, 2019, pp. 293-344.

Cicortas H. C., *Le insidie della Storia. Alcune considerazioni sugli scritti interbellici di Mircea Eliade*, in *Annali di studi religiosi*, vol. V, 2004, pp. 419-439.

Cicortas H. C., *L'allievo e il maestro. Nae Ionescu visto da Mircea Eliade*, in *conoscenza metafisica ed esperienza religiosa*, a cura di Igor Tavilla, Roma, Stamen, 2020, (L'Umano e il Divino), pp. 435-464.

De Martino E., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di Marcello Massenzio, Lecce, Argo, 1995, (L'opera di Ernesto De Martino).

Di Figlia M., *Intellettuali rumeni: Di Figlia legge Laignel-Lavastine*, in *Storica*, 39, 2007, pp. 165-173.

Lanternari V., *Antropologia religiosa etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo, 1997.

Leghissa G., Manera E., *Filosofie del mito nel Novecento*, Bari, Carocci editore, 2020.

Montanari E., *Mircea Eliade: interprete di segreti, segreti di un interprete*, in *Historia religionum: an International journal*, 7, 2015, pp. 109-123.

Ries J., *Simbolismo ed esperienza religiosa*, in *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, a cura di J. Ries, C. M. Ternes, trad. it. di Alberta Paramico Schuler, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 17-24.

Ries J., *Georges Dumézil e Mircea Eliade, esploratori del pensiero umano*, in *Esploratori del pensiero umano: Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di Julien Ries e Natale Spineto, Milano, Jaca book, 2000, (Di fronte e attraverso. Religioni), pp. 11-21.

Spineto N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2022 [1 ed. 2006].

Wedemeyer C. K., Doniger W., *Hermeneutics politics, and the history of religions*, New York, Oxford University Press, 2010.