



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA

FACOLTA' DI TEOLOGIA

Corso di laurea in teologia

Anno accademico 2009 – 2010

Villa Aurora - Firenze

L'Eterno ritorno in Mircea Eliade

Ambito disciplinare:

Filosofia delle Religioni

Candidato: Evelin Stuparu

Relatore: Vittorio Fantoni

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO I.....	5
1. La biografia di Mircea Eliade.....	5
1.1 Infanzia e gioventù	5
1.2 L'università e l'Italia.....	6
1.3 Il periodo indiano	8
1.4 Il difficile ritorno in patria	10
1.5 A Londra, a Lisbona e a Parigi	12
1.6 L'ultimo periodo.....	14
CAPITOLO II.....	17
2. Eliade e il Mito dell'Eterno Ritorno	17
2.1 Il libro	17
2.2 Il linguaggio mitico	18
2.3 Gli archetipi	19
2.4 Esempi di archetipi	21
2.5 Il simbolismo del <i>centro</i>	22
2.6 Esempi di <i>Centro</i>	24
2.7 La ripetizione della cosmogonia.....	26
2.8 I modelli divini dei rituali sacri	27
2.9 Archetipi delle attività "profane"	28
2.10 I miti e la storia.....	30
2.11 Miti, storia ed eroi	31
2.12 La rigenerazione del tempo: l' <i>anno nuovo</i>	32
2.13 La festa di fine/inizio anno babilonese	34
2.14 La periodicità della creazione	35
2.15 La rigenerazione continua del tempo	36
2.16 Dolore e storia: la normalità della sofferenza.....	37
2.17 La storia come teofania: la tradizione ebraica	40
2.18 Il <i>Grande Tempo</i> nella cultura indiana	42
2.19 Il <i>Grande Tempo</i> in altre culture	45
2.20 Roma: il mito e la storia.....	46
2.21 La sopravvivenza del mito dell'eterno ritorno	48
2.22 Libertà e storia.....	49
2.23 Disperazione e risposta della fede	49
CAPITOLO III.....	51
3. La visione del tempo lineare nella cultura ebraico-cristiana.....	51
3.1 La visione ebraica del tempo e della storia.....	51
3.2 Il primo cristianesimo	52
3.3 Mancata parusia e sacramentalismo	54
3.4 Il tempo ciclico nel medio evo	56
CONCLUSIONE.....	57
BIBLIOGRAFIA	61

Introduzione

In questo piccolo lavoro vorrei approfondire la vita ed il pensiero di un grande studioso di Storia delle Religioni, rumeno come il sottoscritto: Mircea Eliade.

Il mio incontro con lui è avvenuto sui banchi del liceo, in Romania, attraverso la lettura e lo studio di alcuni suoi romanzi, i più importanti dei quali furono: “Maytrey” e “La Țigănci” (Alle Zingare).

In particolare, nel romanzo “La Țigănci”, Eliade descrive il tempo ciclico nella visione indiana esteriorizzando.

Il ricordo degli stimoli e delle emozioni di quella lettura giovanile hanno ultimamente risvegliato in me la voglia di conoscere meglio questo autore, soprattutto per quella produzione scientifica che lo hanno fatto passare alla storia come l’ “Einstein della storia delle religioni”¹.

La vastità dell’opera di Eliade (più di 40 volumi solo di Storia delle religioni) mi ha, ovviamente, costretto a soffermarmi soltanto su pochi aspetti che lo riguardano.

Nella prima parte della mia ricerca presento la biografia di Eliade, con un particolare riferimento all’esperienza indiana che tanto influsso ha avuto sul suo pensiero e sulla sua sensibilità.

Per questa parte ho attinto a diversi testi in lingua rumena, traducendo io stesso le citazioni riportate.

Nella seconda parte, quella centrale della tesi, ho preso in considerazione uno dei suoi lavori più importanti, “*Le Mythe de l’éternel retour*”, che lo stesso autore così definisce: “Questo saggio, ... continuo a considerarlo come il più significativo dei miei libri e, quando mi si chiede consiglio sull’ordine in cui

¹ F. Turcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l’histoire*, La Decouverte, Humanitas, 2003, trad. rumeno, F. Turcanu, *Mircea Eliade: Prizonierul istoriei*, tradotto da M. Angel e D. Dodu, Bucuresti, Humanitas, 2005, p. 25.

devono essere lette le mie opere, raccomando sempre per prima *Le Mythe de l'éternel retour*".²

Quest'opera essenzialmente presenta il concetto del tempo ciclico delle civiltà indiane e tradizionali.

Ho accompagnato la sintesi da considerazioni di altri autori sul medesimo tema.

Nella terza ed ultima parte presento brevemente un confronto tra la concezione del tempo ciclico e quella del tempo lineare tipica della cultura giudeo-cristiana.

La mia modesta ricerca ha utilizzato come fonti libri in rumeno, italiano, e francese; ho inoltre utilizzato, previo accordo, il materiale messo a disposizione dall'insegnante del corso di Filosofia della religione della nostra facoltà.

Nel seguire il pensiero di questo grande scienziato ho incontrato, talvolta, alcune difficoltà per la complessità del suo colto argomentare.

Spero che la mia ricerca aiuterà il lettore non specializzato a capire almeno in parte il pensiero di Eliade, uno scienziato che ha saputo collegare realtà lontanissime nel tempo e nello spazio per cercare una visione significativa del mondo.

² M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour - Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno - Archetipi e ripetizione*, Roma, Borla, 2007, p. 6.

CAPITOLO I

1. La biografia di Mircea Eliade

1.1 Infanzia e gioventù

Mircea Eliade è nato a Bucarest il 13 marzo del 1907, figlio del tenente dell'esercito Ghiorghe Ieremia che, essendo ammiratore di Ion Eliade Rădulescu, si è cambiato il cognome in Eliade. La prima parte della sua infanzia l'ha vissuta in una piccola città del sud-est della Romania: Râmnicu Sărat.

Negli anni 1912-1914 si trova a Cernavodă dove frequenta l'asilo nido e la prima elementare. Nel 1914 torna a Bucarest come allievo della scuola Mântuleasa e poi al liceo "Spiru Haret".

Sin dall'infanzia, Eliade era affascinato dal desiderio di perfezione, di auto superarsi, come giovane studente amava rivolgersi, spesso febbrilmente, alle fonti dirette di conoscenza, come i testi originali di pedagogia, filosofia o letteratura; viveva in tensione tra ambizione e coscienza dei propri limiti: "In me combattono, da quando io so, due grandi e seducenti nostalgie: vorrei essere ogni giorno in altre acque, per non ripetere mai niente, per non ricordare niente, per non continuare niente".³

Leggeva, talvolta di nascosto, tutto quello che gli cadeva in mano; si appassiona di scienze naturali e la scoperta dei misteri della natura diventa, in un periodo della sua adolescenza, la sua preoccupazione maggiore.⁴

All'età di 14 anni, alla passione per le scienze naturali si aggiunge quella per la chimica che lo spinge ad improvvisare un piccolo laboratorio nella

³ M. Eliade, *Șantier*, București, Cugetarea, 1935, p. 219. (la traduzione è nostra)

⁴ Vedere M. Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Dacia, 2002, pp. 9-10.

mansarda di casa. Il suo debutto letterale lo ha invece con una breve storiella intitolata: “Come ho trovato la pietra filosofale”.⁵

Ricorda Handoca:

“La sua forza di lavoro, la tenacia, la volontà e la sete per la cultura sono straordinarie. A 16 anni impara da solo l’italiano, per poter leggere in originale Papini, e l’inglese per percorrere l’opera di Frazer; inizia lo studio dell’ebraico e del persiano.”⁶.

L’adolescente Eliade fa esercizi di educazione della volontà, dormendo 4-5 ore a notte e immaginandosi grandiosi progetti. Aveva bisogno di molto tempo per leggere tutti i volumi raccolti e per scrivere in decine di quaderni, riassunti, critiche, articoli, ma anche per lavorare al suo romanzo ciclopico “Memoriile unui soldat de plumb” (Le memorie di un soldato di piombo). Ammira gli scritti di Papini, Voltaire e Balzac e dalle personalità rumene rinascimentali come Hasdeu e Iorga.

Negli anni del liceo, Eliade legge una quantità enorme di opere storiche e letterarie in svariate lingue. Poi la sua attenzione si focalizza sulla filosofia, sul pensiero orientale e sulla storia delle religioni.⁷

1.2 L’università e l’Italia

Già prima di intraprendere gli studi universitari vede pubblicati oltre trecento articoli di orientalistica, storia delle religioni, storia, filosofie, e critica della letteratura rumena e universale. Essi sono conservati più di quaranta quaderni che contengono il riassunto di molti libri che aveva letto. Sappiamo che

⁵ Qualche mese dopo il giovane allievo verrà premiato con 100 lei dal giornale “Ziarul stiintelor si al calatoriilor” per un piccolo allegato di storielle chiamato “Amintiri din retragere”. Ziarul stiintelor populare si al calatoriilor, an XXV (1921), 27 dicembre, nr. 52, pp. 588-589.

⁶ M. Handoca, *Via ța lui Mircea Eliade* cit. p. 16. (la traduzione è nostra)

⁷ Vedere M. Handoca, *Via ța lui Mircea Eliade* cit. pp. 16-20.

solo nell'inverno del 1926 ha letto testi di: Bacone, Kant, Malenbranche, Reinach e Frazer.⁸

Ricordiamo la collaborazione del giovane Mircea con un giornale di prestigio, il "Cuvântul" (Parola). Dal dicembre del 1926, Eliade ne diventa redattore col compito di scrivere due articoli ogni settimana. "Miti e leggende orientali" è il titolo di una rubrica alimentata per diversi mesi del giovane pubblicista in cui cerca di familiarizzare i lettori con le letterature egiziana, assiro-babiloniene, sanscrita ed ebraica.⁹

Nel 1927, Eliade passa alcuni mesi a Ginevra grazie ad una borsa di studio da parte della Società delle Nazioni; in tale periodo scrive 12 articoli dell'*Itinerario Spirituale* dove parla in nome della generazione giovanile del tempo.

Il suo debutto come conferenziere ebbe luogo nell'autunno del 1927, alla fondazione "Carol I", con un ciclo di conferenze dedicate al romanticismo. Il successo della prima conferenza si perpetuerà per più di sei decenni e in tre continenti.

Una visita in Italia, a Firenze, nella primavera del 1927, gli offre l'occasione di conoscere Giovanni Papini e Ernesto Buonaiuti, rimane costernato dalle loro biblioteche:

"Da dove finiscono gli scalini cominciano i libri. Negli scaffali, tra gli scaffali, sui tavoli, sulle sedie, sul pavimento. Una stanza, due, tre ... Classici ecclesiastici, interminabili manuali inglesi, commenti e edizioni tedesche, stampe del Vaticano, collane di riviste e tascabili, libri ..."¹⁰.

Visita anche Roma, Napoli, Pompei.

Eliade ritornerà in Italia nell'aprile del 1928 dove rimane per tre mesi a lavorare intensamente alla tesi di licenza a Roma.

"Avrei voluto vedere tutto, leggere tutto, trascrivere tutto. Prendevo note innumerevoli, non riuscivo a lasciare non trascritta una pagina che sapevo che

⁸ Vedere M. Handoca, *Via țã lui Mircea Eliade*, cit. pp. 22-24.

⁹ Vedere M. Handoca, *Via țã lui Mircea Eliade*, pp. 24-26.

¹⁰ M. Eliade, La Ernesio Buonaiuti, in *Cuvântul*, an IV (1928), mai 28, nr.1112. p. 1. (la traduzione è nostra)

non avrei mai più avuta sotto gli occhi. La mia tesi di licenza rischiava di diventare una storia comparata della filosofia del Rinascimento italiano. Nei dossier speciali raccolti una documentazione aggiuntiva sull'ermetismo, l'occultismo, l'alchimia e i legami con l'Oriente ... E tutta questa febbrile attività non rappresentava che una parte delle mie avventure nelle biblioteche romane. Nello stesso tempo completavo di informarmi sull'India e, in modo speciale, sulla filosofia indiana¹¹.

Tornato in Romania, discute una tesi dal titolo "Contributi alla filosofia del Rinascimento" ottenendo un "Magna cum laudae".

1.3 Il periodo indiano

Particolarmente significativa è poi la scoperta dell'India, che già ha affascinato l'adolescenza di Eliade, nel periodo 1929-1931.

I primi contatti con la cultura indiana gli aveva avuti durante i suoi studi liceali e li aveva rafforzati attraverso molteplici esperienze, tra cui lo studio del sanscrito.

Eliade sollecita una borsa di studio a Calcutta chiedendo al celebre prof. Surendranath Dasgupta di guidarlo nella tesi di dottorato: ne riceve una risposta favorevole.¹²

Il 22 novembre del 1928, parte per Calcutta ed il 12 dicembre sbarca a Ceylon dopo un'interessante tappa egiziana. Curiosa la sua prima sensazione indiana: "E' un profumo che ti turba, ti ubriaca, e non sai come identificarlo, non sai dove cercarlo, un profumo che ti colpisce in faccia, come un vento caldo e lusingante. E un profumo mai incontrato, che ti seguirà tutto il tempo a Ceylon"¹³

Ad Adyar incontra il professor Dasgupta; così Eliade descrive il suo futuro guru:

¹¹ M. Eliade, *Memorii*, Ed. a II-a, Humanitas. 1997, p. 130. (la traduzione è nostra)

¹² Vedere M. Handoca, *Via țea lui Mircea Eliade*, cit. pp. 41-43.

¹³ M. Eliade, *India*, Biblioteca maharajacului, București, Humanitas, 1998, p. 37.

“È un uomo basso, a cui i vestiti e l’acconciatura europei danno un aspetto incerto... È uno tra i pochi che può capire qualsiasi testo sanscrito. Per questo ha avuto bisogno di 25 anni di studio... Il professore parla gentilmente e sorride”¹⁴.

Eliade giunge a Calcutta alla vigilia del capodanno del 1929 e compie subito alcuni interessantissimi viaggi tra cui uno in Himalaya dove visita alcuni monasteri buddisti. Dopo 4 mesi il professore Dasgupta scrive a Râdulescu-Motru per elogiare i progressi inaspettati del suo allievo.¹⁵

All’inizio del 1930, a causa di problemi finanziari e di salute, si sposta nella casa di Dasgupta nel rispetto comunque di una tradizione indiana che vuole che l’allievo abiti con l’insegnante. Pure studiando con grande impegno, continua a compiere utili viaggi e dopo soltanto un anno dal suo arrivo in India vede già il paese con altri occhi, descriverà così tale esperienza:

“Mi sembrava di iniziare a capire segreti e a scoprire le bellezze che mi erano inaccessibili pochi mesi prima. E tutto questo perché avevo avuto il privilegio di abitare nella casa del più illustre storico della filosofia indiana, perché avevo iniziato a identificarmi con la vita indiana ed iniziato a parlare bengalese. Non mi sembrava più di essere un visitatore in India. Mi sentivo sempre di più come a casa mia e se volevo a qualsiasi prezzo visitare i paesi, i templi e i monumenti più importanti era perché volevo conoscere di più la mia patria adottiva. Speravo di rimanere molti anni in India... Mi piaceva tutto: il paesaggio, il clima, gli uomini, le lingue e le loro credenze, il loro modo di comportarsi, i loro costumi e i loro cibi.”¹⁶

La situazione cambia nel settembre del 1930 quando il professor Dasgupta scopre la relazione tra sua figlia Maitreyi e Mircea e impone a questi di lasciare la sua casa immediatamente.

Da qui Eliade parte per l’Himalaya dove rimane per sei mesi per imparare e si esercita nelle pratiche yoga col guru Swami Shivananda, un medico che

¹⁴ M. Eliade, *Ce-am văzut în India*. Adyar, in *Cuvantul*, an V (1929), februarie 9, nr. 1366, p. 1. (la traduzione è nostra)

¹⁵ Vedere M. Handoca, *Viața lui Mircea Eliade* cit. pp. 45-47.

¹⁶ M. Eliade, *Memorii*, cit., p. 184. (la traduzione è nostra)

diverrà notissimo autore di oltre 300 volumi; Eliade dice di lui: “Conosceva gli esercizi yoga e le tecniche della meditazione. Egli mi ha guidato poco a poco nelle pratiche della respirazione, della meditazione e della contemplazione”.¹⁷

Qui Eliade ritrova la salute e il ritmo di vita di prima; di giorno scrive alla sua tesi e di notte continua il romanzo “Lumina ce se stinge”. (La luce che si spenge)

La borsa di studio gli viene rinnovata per un altro anno e si sposta a Calcutta dove lavorerà alla “Imperial Library”, ma, nell’estate del 1931, gli giunge l’ingiunzione di tornare in patria per il servizio militare; torna in Romania nel dicembre dello stesso anno.

Scrive Handoca:

“L’India ha strutturato nel pensiero di Eliade la concezione di autenticità, l’idea di libertà, svegliando in lui l’interesse per il yoga e tantrismo... Il soggiorno indiano è stato decisivo per la formazione spirituale di Eliade. Egli non vi ha scoperto l’esoterismo, ma si è reso conto della profonda unità della cultura aborigena indiana”.¹⁸

Bisogna sottolineare che questi anni hanno avuto come frutto quasi cento ricerche documentali.

1. 4 Il difficile ritorno in patria

In patria, dopo aver adempiuto il servizio militare, pubblica decine di articoli e prepara la tesi di dottorato sullo Yoga che consegna il febbraio del 1933 alla facoltà di Lettere di Bucarest. Nell’aprile 1933 viene pubblicato il suo romanzo, *Maitreyi*, che verrà stampato in oltre trecentomila esemplari, tradotto in

¹⁷ M. Eliade, *L’èpreuve du labyrinthe*. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Paris, Pierre Belfond, 1978, p. 57. (la traduzione è nostra)

¹⁸ M. Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, cit. pp. 58-59.

diverse lingue. Si tratta di un romanzo sentimentale autobiografico in cui viene descritta la storia d'amore tra Eliade e Maitreyi Devi.¹⁹

Nel giugno 1933, dà l'esame di dottorato ricevendo un *mega cum laude*; qualche mese dopo Eliade sarà chiamato come professore di logica e metafisica all'Università di Bucarest. Per la prima volta in Romania si tiene un corso universitario di Storia delle religioni.²⁰

Nel secondo anno offre un corso di "Storia della logica". Parlando dei principi di logica in Grecia e India, sottolinea alcune analogie che le avvicinano, ma osserva che in India la speculazione logica non ha il suo fondamento nelle scienze fisiche come in Grecia, e nemmeno negli schemi morali-sociali come in Cina. La logica indiana mantiene strettamente il legame con l'ordine assoluto rivelato dal sanscrito e dalle scritture vediche.²¹

I successi di Eliade suscitano anche diversi critici, anche molto severi. Georgescu- Cocos, un noto giornalista promotore di una campagna contro la letteratura pornografica, a fine 1936, pubblica sul suo giornale alcune scene forti dal romanzo "Domnisoara Christina",²² (Signorina Christina) accusando Eliade di pornografia. La stessa accusa viene espressa anche dal Ministero dell'Educazione Nazionale relativamente ad un altro romanzo di Eliade apparso tre anni prima.

Nel giugno 1937, con un comunicato il Ministero annuncia l'allontanamento di Eliade dalla cattedra universitaria. Probabilmente grazie alle vivaci proteste degli studenti e di alcuni professori alla fine il tribunale si pronuncia favorevolmente al ricorso di Eliade e con tale sentenza viene annullata anche la decisione ministeriale.

L'ultimo corso che Eliade ha tenuto a Bucarest (dove ha insegnato complessivamente per 5 anni) ha avuto come argomento il Simbolo religioso.

¹⁹ M. Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, cit., pp. 60-62.

²⁰ Il suo primo corso sarà "Il problema del male nella filosofia indiana".

²¹ M. Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, cit., p. 70.

²² Romanzo fantasioso pubblicato da Mircea Eliade nel 1936.

Intanto è apparsa la prima edizione del volume *Yoga*, elogiata da moltissimi di orientalisti.²³

Nel 1938, Eliade lavora intensamente alla pubblicazione della gazzetta “Zalmoxis” (pubblicata l’anno seguente) collaborando con importanti professori di storia delle religioni di conosciutissime università europee e nordamericane: tra cui Raffaele Pettazzoni, Jean Przyluski, Ananda K. Coomarsawamy, Carl Henze, Benjamin Rowland Jr.

Ma il difficile clima politico tocca anche la vita di Eliade: egli viene infatti accusato di essere fascista dalla stampa di sinistra. Il 14 luglio 1938, viene arrestato e portato alla Prefettura della Capitale dove rimane per 17 giorni. Gli vengono fatte perquisizioni a domicilio, viene interrogato e gli viene richiesto di firmare una dichiarazione di solidarietà al movimento legionare;²⁴ Eliade rifiuta, affermando di non avere mai appartenuto ad un partito politico, di conseguenza viene portato nel penitenziario di Miercurea Ciuc dove resta per alcuni mesi.²⁵

Questa vicenda gli farà perdere ogni mezzo di sussistenza.

Gli si presenta allora la possibilità di lavorare in ambito diplomatico: nell’aprile del 1940, il ministro della Propaganda, Constantin C. Giurescu lo nomina responsabile culturale all’ambasciata rumena di Londra. Alcuni decenni dopo Giurescu ritroverà ricorderà una lettera di Eliade: “Il giorno dopo essere stato al ministero, Eliade mi scrisse una lettera commovente; diceva che era alla soglia della disperazione e che io gli avevo salvato la vita”.²⁶

1.5 A Londra, a Lisbona e a Parigi

Eliade parte quindi per Londra e ci rimane per 10 mesi per sfuggire alla povertà. Durante questo periodo, Eliade, progetta il suo “Trattato di storia delle

²³ M. Handoaca, *Viața lui Mircea Eliade*, pp. 70-74.

²⁴ Organizzazione nazionalista della România interbelica. È stata creata nel giugno 1927 di Corneliu Zelea Codreanu. L’organizzazione ha avuto un carattere mistico-religioso, anticomunista violento, antisemita e antimasonico.

²⁵ Vedere M. Handoaca, *Viața lui Mircea Eliade*, pp. 75-77.

²⁶ C. C. Giurescu, *Jurnal de calatorie*, ed. Sport-Turism, 1977, p.143.

religioni”, che presto comincerà a scrivere. Nel luglio 1940, Nichifor Crainic, il nuovo ministro della Propaganda, decide la fine della missione di Eliade a Londra e lo incarica per lo stesso ruolo ma a Lisbona, ma gli inglesi rimandano la sua partenza fino al febbraio 1941.²⁷

Resterà in Portogallo fino all’autunno del 1945, questi anni sono estremamente fruttuosi e culturalmente impegnativi. Eliade pubblica quasi venti studi in cui esalta i valori maggiori della spiritualità rumena. A scopo propagandistico scrive una ricerca dal titolo “Os Romenos Latinos do Oriente”, pubblicata a Lisbona il 9 aprile del 1943, che offre dati essenziali sul popolo rumeno. Eliade considera suo dovere informare il paese di cui ospite sulla cultura rumena, ma anche i lettori rumeni su quella portoghese.²⁸

Nello stesso periodo, porta a termine il “Trattato di Storia delle Religioni” che verrà pubblicato nel 1949. Questa opera è stata poi la base per numerosi altri libri: “Samanismul” 1951; Le Yoga, Immortalité e Liberté 1954; Forgerons e Alchimistes 1956; Naissance mystiques 1959; Aspete ale mitului 1963; Religione australiennes 1972.

Il Trattato delle religioni sarà tradotto in più di 20 lingue e stampato in milioni di copie²⁹; Dumézil definisce quest’opera “La leggenda dei secoli”, e la considera una risposta di Eliade alle accuse di antistoricismo. Eliade considera la storia delle religioni una disciplina totale, chiamata a compiere un ruolo culturale di grande valore nel prossimo futuro.

Anche Parigi, dove resta sostanzialmente dal 1945 al 1956, ebbe un ruolo estremamente importante per Eliade.

Georges Dumézil, che conosceva la sua attività scientifica, gli propone di fare corsi a Ecole des Hautes Etudes. In una lettera ai genitori, del 19 giugno 1946, esprime tutto il suo orgoglio per essere invitato alla Sorbona. Ma quando il Ministro francese dell’Insegnamento gli propone un contratto per una cattedra, il governo di Bucarest si oppone. Eliade esprime la sua amarezza in una lettera mandata al amico Rosetti parlando dell’invidia dei rumeni che lo hanno sempre

²⁷ Vedere M. Handoca, *Via țea lui Mircea Eliade*, pp. 83-90

²⁸ Vedere M. Handoca, *Via țea lui Mircea Eliade*, pp. cit., 93-106.

²⁹ Vedere M. Handoca, *Via țea lui Mircea Eliade*, pp. cit., 110-112.

ostacolato all'estero.

Le sue difficoltà sarebbero state superate se avesse accettato la cittadinanza francese che gli viene offerta nell'agosto del 1946, ma che rifiuta orgoglioso e si prepara ad affrontare altri ostacoli.³⁰

Alla fine del 1949, cominciò a scrivere il romanzo "Noaptea de Sânziene" che sarà considerato uno dei suoi capolavori; l'opera verrà pubblicata in francese nel 1955 col titolo "Forêt interdite", poi anche in rumeno nel 1971, ma in Romania il libro non è apparso prima del 1991.

Gli ultimi anni a Parigi sono stati piuttosto difficili, ma la sua situazione finanziaria migliora grazie ad una borsa di 200 \$ al mese riconosciuta dalla Fondazione Bollingen di New York.

1.6 L'ultimo periodo

Nel 1956 sarà invitato a Chicago per offrire corsi di Storia delle Religioni.³¹

Il decano della facoltà di Teologia lo inviterà a rimanere offrendogli la possibilità di tenere corsi cinque- sei mesi all'anno e di condurre il dipartimento di Storia delle Religioni.³²

I tre decenni come professore di Storia delle Religioni a Chicago costituiscono per Eliade l'apogeo della carriera, malgrado un inizio complicato anche a causa della mentalità differente degli studenti americani rispetto al modo di vivere europeo.

Dal 1957 in poi Eliade passerà sei mesi in America e sei in Europa, a Parigi e ad Ascona. Nel 1956, appare "Forgerons et Alchimistes" e l'anno seguente "Mythes, Reves et Mysteres".

Nonostante la celebrità raggiunta, Eliade tende a compiangersi:

³⁰ Vedere M. Handoca, *Via țã lui Mircea Eliade*, pp. cit., 116-119.

³¹ Vedere M. Handoca, *Via țã lui Mircea Eliade*, pp. cit., 124-129.

³² Vedere M. Handoca, *Via țã lui Mircea Eliade*, pp. cit., 29-30.

“ Ho aperto la valigia contenente i libri e i manoscritti e ho cercato il dossier con note per le conferenze... quante volte mi sono piegato davanti alla valigia... terrorizzato dal pensiero che le note di cui avevo bisogno potevano essere rimaste nella cantina di rue Duhesne o nella biblioteca Jacquelinei a Chicago? Mi rivedo un mese fa nell'appartamento Lizettei, a New-York, due settimane prima nella *cabina stretta* della Liberté, poi di nuovo nel Collège Sainte Thérèse ... E ad un tratto mi rendo conto di essere diventato un nomade. Non ho da nessuna parte una casa, neppure una baracca che sia la mia. Abito dove mi capita, da chi mi invita, parenti, amici . . . A 40 anni non ho nemmeno un monocale... Ma più di ogni altra cosa mi rattrista che per molto tempo non potrò scrivere e leggere a piacere. Sogno a volte una lunga, interminabile estate, in cui mi possa svegliare ogni mattina con la gioia che il giorno sia solamente mio, che potrò, se voglio, disperderlo, oppure consumarlo tutto quanto in un libro”.³³

Nel 1959, Eliade termina a Parigi “La Țigănci” (Alle Zingare), un’opera che verrà tradotta in più di dieci lingue.

Nel 1961, nasce sotto la sua guida la pubblicazione “History of religions”. Nello stesso tempo il suo nome viene introdotto nei dizionari e nelle enciclopedie. Gli onori seguirono a catena, avrà una laurea honoris causa nelle seguenti università e accademie: Università di Yale, Università La Plata, La Ripon College, Università Lodola di Chicago, Collegio di Boston, Collegio Lew La Salle di Philadelphia, Università di Lancaster, la Sorbona di Parigi³⁴.

Diventa anche membro dell’Accademia Americana di Arti e Scienze, poi di quelle Britannica, Austriaca e Belga.

Negli ultimi anni di vita Eliade si è dedicato, come principale coordinatore, alla redazione di un’opera grandiosa: l’Enciclopedia delle Religioni. Lui stesso ne

³³ M. Eliade, *Jurnal I*, București, Humanitas, 1993, p. 270.

³⁴ In tale occasione Paul Ricoeur dichiara: “Sono tra quelli quali sono rimasti indignati che la reale grandezza di Eliade non sia stata riconosciuta in Francia. Mi sono sentito fiero di essere tra quelli che hanno avuto la possibilità di insegnare insieme a lui all’Università di Chicago. Mircea sapeva tutto: quando arrivavo ai seminari comuni con le mie note laboriose, lui vi veniva con la sua cultura immensa. Insegnando assieme a lui ho imparato più di tutti i suoi studenti... dal momento che ho letto il tuo Trattato di Storia delle Religioni tutte le mie conoscenze sono crollate”. M. Handoca, *Viata lui Mircea Eliade* cit., p.136.

ha redatti molti articoli. I 16 volumi dell'Enciclopedia delle Religioni sono apparsi post mortem.

“Le opere dello studioso, prosatore e uomo di scienza, segnate da un robusto ottimismo, costituiscono una brillante spinta per il sviluppo libero della personalità umana, manifestando fiducia nella forza creatrice dell'uomo e nelle sue possibilità di perfezione.”³⁵

“L'intera creazione rappresenta come una vibrante scatola dove trovano eco la vita, lavoro e i sogni dell'uomo contemporaneo, fiducioso nel futuro e nella propria sorte sfidando le vicissitudini e le congiunture.”³⁶

“Nessun altro scienziato rumeno o straniero ha mai dimostrato in un modo così convincente l'importanza dei simboli arcaici nella vita degli uomini di ogni popolo più dell'illustre storico delle religioni Mircea Eliade, che è nello stesso tempo etnologo e notevole filosofo. Nessuno ha mai studiato con più competenza e maggiore documentazione i segreti del pensiero simbolico; nessuno gli ha elaborati in una luce così chiara come lui. Nella sua prestigiosa attività scientifica, Mircea Eliade, ha seguito minuziosamente la complessa problematica dei simboli. I risultati delle sue investigazioni sono state apprezzate dall'unanimità degli specialisti.”³⁷

³⁵ M. Handoca, *Viata lui Mircea Eliade* cit., p. 139.

³⁶ M. Handoca, *Viata lui Mircea Eliade* cit., p. 150.

³⁷ P. Caraman, *Pământ și apă*, Iași, Junimea 1984, p. 26.

CAPITOLO II

2. *Eliade e il Mito dell'Eterno Ritorno*

2.1 Il libro

Eliade colloca al centro della sua riflessione sulla religiosità arcaica la concezione circolare del tempo, che esamina in modo mirabile nel famoso libro *Le Mythe de l'éternel retour*, scritto nel 1945 e pubblicato nel 1949.

Eliade vi racconta l'impatto anche emotivo che ha provato nello studio delle culture tradizionali quando si è trovato di fronte al loro rifiuto del *tempo storico* e ad una profonda nostalgia delle origini che le porta ad un periodico ritorno al tempo iniziale, *illo tempore*.

Scrive, riguardo alla finalità del libro:

“L'essenziale della mia ricerca riguarda l'immagine che l'uomo delle società arcaiche si è fatto di se stesso e del posto che occupa nel cosmo. La differenza principale tra l'uomo delle società arcaiche e tradizionali e l'uomo delle società moderne, fortemente segnato dal giudeo-cristianesimo, consiste nel fatto che primo si sente solidale con il cosmo e con i ritmi cosmici, mentre il secondo si considera solidale solamente con la storia”.³⁸

Questa attitudine di rifiuto dello scorrere concreto del tempo profano porta ad una significativa valorizzazione metafisica dell'esistenza umana.³⁹

Secondo il nostro autore, la filosofia occidentale rischia di provincializzarsi, sia perché si chiude nella sua tradizione, ignorando i problemi e le soluzioni del pensiero orientale, poi perché disprezza l'esperienza dell'uomo *primitivo* (termine

³⁸ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 5.

³⁹ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 9.

che non utilizza in senso evolucionistico, ma semplicemente cronologico); egli ritiene che:

“l’antropologia filosofica avrebbe qualche cosa da imparare dalla valorizzazione dell’uomo presocratico (cioè l’uomo tradizionale) ha dato la sua situazione nell’universo. O, meglio, i problemi principali della metafisica potrebbero essere rinnovati dalla conoscenza dell’ontologia arcaica”.⁴⁰

Nell’opera che sintetizzeremo selettivamente, apportando anche affermazioni di altri suoi libri e di altri autori, Eliade esamina alcuni aspetti fondamentali dell’ontologia arcaica, innanzitutto la concezione dell’essere e della realtà che risultano dal comportamento umano delle società pre-moderne. Queste società rappresentano sia il mondo cosiddetto *primitivo*, sia le antiche culture dell’Asia, Europa e dell’America.

Da premettere che le concezioni metafisiche del mondo arcaico non sono normalmente espresse in un linguaggio teorico, ma attraverso il simbolo, il mito ed il rituale che rappresentano generalmente un sistema ben strutturato di affermazioni sulla realtà ultima delle cose.

2.2 Il linguaggio mitico

Come detto, alle concezioni metafisiche (indicate da termini come *essere, non essere, reale, irreal, illusorio, vero, eterno, ecc...*) si può risalire per mezzo di simboli, immagini, miti.⁴¹

Scrive Soggin:

“Di fronte ad un universo considerato vivo e vitale, attivo in ogni sfera della vita, l’uomo antico cerca di comprendere, di ordinare le sue infinite e diverse impressioni in un tutto intelligibile ed armonico. L’uomo che pensa miticamente vede di fronte al mondo un perpetuo divenire, mai un essere: si sente quindi insicuro. E per comprendere questo divenire ed ottenere questa sicurezza che gli

⁴⁰ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 10.

⁴¹ Vedere M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 13.

manca, l'uomo antico proietta a ritroso le sue esperienze e le sue aspirazioni, ponendole in relazione con un avvenimento mitico primordiale, della preistoria: là il mondo presente ha le sue basi. Così il mito diviene l'espressione della comprensione umana della realtà".⁴²

Eliade, parlando dei miti, li definisce "tradizione sacra, rivelazione primordiale, modello esemplare"⁴³, ed ancora: "il mito scopre una regione ontologica inaccessibile all'esperienza logica superficiale... il mito esprime plasticamente e drammaticamente quel che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente"⁴⁴.

Riguardo ai miti, Bultmann afferma che

"i loro temi non sono azioni e vicende umane, ma teogonie e cosmogonie, cioè in realtà la natura, i cui fenomeni e poteri vengono personificati in dèi... Questi miti sono spesso in rapporto con il culto o con i riti, la cui istituzione viene fondata dalla narrazione mitologica".⁴⁵

2.3 Gli archetipi

Il nostro autore evidenzia che, nel comportamento dell'uomo arcaico, gli oggetti del mondo esterno non hanno un valore intrinseco, autonomo, ma un oggetto o un'azione acquisiscono significato solo partecipando ad una realtà che li trascende.

⁴² J.A. Soggin, *Mito e realtà nell'Antico Testamento*, art. su *Protestantesimo*, anno XVI, n.1, 1961, p. 36.

⁴³ M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, La Flèche, 1995, p. 11

⁴⁴ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1996, p. 433.

⁴⁵ R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia, 1989, p. 21. Ancora citiamo Mondin per cui il mito è "la descrizione del trascendente sotto veste mondana, delle cose divine come se si trattasse di cose umane", (B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Borla, Torino, 1969, p. 174); Galimberti: "il mito rivela quella potenza creativa responsabile del mutamento inconsapevole della storia", (U. Galimberti, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 38); Hillman: "Per parafrasare un antico difensore del mito, Salustio: queste cose non avvennero mai, ma sono sempre. I miti ci mettono a disposizione modi archetipici per cogliere la condizione umana; rappresentano verità psicologiche ...", (J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano, 2005, p. 218).

Per spiegare questo concetto è esemplificativo il processo di sacralizzazione di talune pietre:

“In mezzo a tante pietre una pietra diventa sacra perché costituisce una ierofania, o possiede del mana, o la sua forma mostra un certo simbolismo o anche perché ricorda un atto mitico, etc. L’oggetto appare come un ricettacolo di una forza esterna che lo differenzia dal suo ambiente e gli conferisce senso e valore. Questa forza può risiedere nella sostanza dell’oggetto o nella sua forma: una roccia si rivela sacra perché la sua stessa esistenza è una ierofania: incomprendibile, invulnerabile, essa è ciò che l’uomo non è; essa resiste al tempo, la sua realtà si riveste di perennità. Una pietra delle più comuni sarà promossa preziosa, cioè impregnata di una forza magica o religiosa, solamente in virtù della sua forma simbolica o della sua origine: pietra di fulmine, che si suppone caduta dal cielo; perla, poiché viene dal fondo del oceano. Altre pietre diventano sacre perché considerate dimora delle anime degli antenati, oppure perché furono un tempo il teatro di una teofania o perché un sacrificio, un giuramento le ha consacrate”.⁴⁶

Il valore degli atti umani non è dunque legato ad un dato fisico bruto, ma alla sua qualità di riprodurre un atto primordiale, di ripetere un modello mitico.

La nutrizione, per esempio, non rappresenta una semplice operazione fisiologica, ma rinnova una comunione con le fonti vitali.

Così il matrimonio ed anche l’orgia collettiva hanno richiami in prototipi mitici, perché sono all’origine di dèi, antenati o eroi.

L’uomo arcaico non conosce nuovi atti che non siano stati vissuti prima da un altro che non era uomo: tutto quello che fa è già stato fatto, quindi la vita è una ripetizione continua di gesti iniziati da altri.

Tale ripetizione svela un’ontologia originale: l’atto in sé non ha senso se non riprende un’azione primordiale, una realtà trascendente.⁴⁷

⁴⁶ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 14.

⁴⁷ Vedere M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., pp. 14-15.

2. 4 Esempi di archetipi

Eliade presenta una miriade di esempi di modelli archetipici, ne ricordiamo sinteticamente alcuni tra i più significativi.

Nel mondo mesopotamico, i nomi dei luoghi e delle persone erano presi dai campi celesti che poi venivano identificati nella geografia terrestre; anche le città babilonesi avevano i loro archetipi nelle costellazioni: Sippar nel Cancro, Ninive nell'Orsa Maggiore, Assur in Arturo, ecc.⁴⁸

Lo storico Nyberg afferma che, nella cosmologia iraniana:

“ogni fenomeno terrestre, astratto o concreto corrisponde a un termine celeste, trascendente, invisibile, a un'idea nel senso platonico. Ogni cosa, ogni nozione si presenta sotto un duplice aspetto: quello del *menok* e quello di *getik*. Vi è un cielo visibile: vi è quindi anche un cielo *menok* che è invisibile. La nostra terra corrisponde a una terra celeste. Ogni virtù praticata quaggiù, nel *getah*, possiede una controparte celeste che rappresenta la vera realtà... L'anno, la preghiera... insomma, tutto quello che si manifesta nel *getah* è contemporaneamente *menok*. La creazione è semplicemente sdoppiata. Dal punto di vista cosmogonico, lo stadio cosmico qualificato come *menok* è anteriore allo stadio *getik*”.⁴⁹

Descrivendo il mondo ebraico, Eliade evidenzia che anche il luogo sacro per eccellenza, il tempio, aveva un prototipo celeste.

Jahvè mostrò a Mosè la forma del santuario che doveva costruire: “Costruirete il tabernacolo con tutti gli arredi, esattamente secondo il modello che ti mostrerò”, (Es 25: 8-9). Quando Davide diede la mappa del tempio al suo figlio Salomone lo assicurò che “tutto il piano da eseguire, te lo do per iscritto, perché la mano del Signore, che è stata sopra di me, mi ha dato l'intelligenza necessaria”, (1 Cro 28: 19).

L'Apocalisse Siriaca di Baruch fa riferimento alla Gerusalemme celeste costruita da Dio prima che la città di Gerusalemme fosse materialmente edificata:

⁴⁸ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 17.

⁴⁹ H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in “*Journal Asiatique*”, luglio-sett. 1931 (pp. 1-134), pp. 35-36. Cit. da M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 16.

“Credi che sia là la città di cui ho detto: ‘Nella palma delle mie mani ti ho fondata? La costruzione che si trova attualmente in mezzo a voi non è quella che è stata rivelata in me, quella che era preparata dal tempo in cui mi sono deciso a creare il paradiso, e che ho mostrato ad Adamo prima della sua colpa’ ”.⁵⁰

La Gerusalemme celeste ha ispirato i profeti ebrei: Is 59: 11 ss, Ez 40. La più bella descrizione della santa città si trova in Ap 21: 2 ss.: “E vidi la santa città, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo da presso Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo”.

Anche la cultura indiana presenta un’analogia visione: tutte le città regali indiane sono costruite secondo il modello mitico della città celeste dove abitava il Sovrano Universale.

In questa mentalità, il mondo umanizzato che ci circonda ha generalmente un archetipo extraterreno ad un livello cosmico superiore; ma con delle eccezioni: “per esempio, le regioni desertiche abitate dai mostri, i territori incolti, i mari sconosciuti su cui nessuna navigazione ha osato avventurarsi”.⁵¹

Quando l’uomo arcaico prendeva possesso di un territorio nuovo compiva riti che ripetevano l’atto primordiale di creazione: la zona vergine prima veniva cosmizzata, poi abitata.

In questo modo l’uomo trasformava il Caos in Cosmo tramite un atto divino della Creazione.⁵²

2. 5 Il simbolismo del centro

Secondo la religiosità arcaica, nel punto in cui avviene una teofania, dove cioè si manifesta il sacro, si verifica un'apertura verso il mondo alto o quello basso e le tre regioni cosmiche divengono così comunicanti tra loro⁵³; quel luogo,

⁵⁰ R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudo-epigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, p. 482. Cit. da M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 17-18.

⁵¹ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 19.

⁵² Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp.17-19.

⁵³ Il nostro mondo si trova sempre al Centro, nel punto di rottura tra le tre regioni cosmiche che sono: la terra dove abitano gli uomini; il cielo degli dèi e degli spiriti buoni; gli inferi dei dèmoni e

non geografico, ma esistenziale e metafisico, è un *centro* da cui scaturisce energia vitale: “il Centro è quindi la zona sacra per eccellenza, quella della realtà assoluta”.⁵⁴

Notiamo che l'uomo arcaico non vede un problema nella molteplicità dei *centri*, costituendo questi non luoghi geometrici, ma elementi strutturali dello spazio sacro.

Secondo Guènon,

“il Centro è, prima di tutto, l'origine, il punto di partenza di tutte le cose; è il punto principale, senza forma e senza dimensioni, dunque invisibile, e, di conseguenza, la sola immagine che si possa dare dell'Unità primordiale (...) il Centro è al tempo stesso il principio e la fine di tutte le cose; è, secondo un simbolismo conosciutissimo, l'alpha e l'omega. Meglio ancora, è il principio, il mezzo e la fine”.⁵⁵

L'idea risultante è che un *Universo* nasce dal suo proprio Centro, estendendosi poi da esso che è come il suo *ombelico*.

Da questo quadro cosmico di base derivano poi tutta una serie di credenze, miti e riti.

L'accesso al centro equivale ad un'iniziazione: ad un'esistenza, prima illusoria e fugace, ne succede una nuova reale e durevole.

Due sono le idee fondamentali al riguardo:

- ogni creazione ripete l'atto cosmogonico per eccellenza: la creazione del mondo che è avvenuta partendo anch'essa da un centro;
- di conseguenza, tutto ciò che ha vero fondamento si pone al centro del mondo.

degli spiriti cattivi. L'albero, con le sue tre dimensioni (chioma, tronco e radici) è il simbolo universale di tale suddivisione dell'universo.

⁵⁴ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 27.

⁵⁵ R. Guènon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975, pp. 63,71.

2. 6 Esempi di Centro

Per Eliade, il simbolismo architettonico del Centro si può così strutturare:

“a) la montagna sacra - su cui si incontrano il cielo e la terra - si trova al centro del mondo; b) ogni tempio o palazzo – e, per estensione, ogni città sacra o residenza regale – è una montagna sacra, e diviene così un centro; c) essendo un *Axis Mundi*, la città o il tempio consacrati come punto di incontro tra il cielo, la terra e l’inferno”.⁵⁶

Ad esempio, Il monte Meru, per le credenze indiane, si trova nel Centro del Mondo e sopra di esso brilla la stella Polare.

Per le credenze mesopotamiche una montagna centrale, denominata *Monte dei paesi*, riunisce il Cielo e la Terra.

Nella tradizione giudaica, il monte Gerizim, che si trova nel centro della Palestina, rappresenta il Centro con il nome *ombelico della Terra*⁵⁷ :

“Il Santissimo ha creato il mondo come un embrione. E proprio come l’embrione si sviluppa dall’ombelico, Dio ha cominciato dall’ombelico la creazione del mondo e da esso il mondo si è espanso in ogni direzione... il mondo è stato creato cominciando da Sion”.⁵⁸

Il Paradiso, dove è stato creato Adamo, è dunque il Centro della Terra.

Il Golgota per i cristiani si trova al Centro del Mondo, è lì che, affermano alcune tradizioni dell’oriente cristiano, fu creato e sepolto Adamo. Il sangue del Salvatore cade sulla testa di Adamo e lo riscatta.⁵⁹

Nella cultura babilonese i nomi dei templi e delle torri erano in analogia con realtà celesti: il *Monte Cosmico*, il *Monte della casa*, la *Casa del Monte di tutte le terre*, il *Monte delle tempeste*, la *Lega tra il Cielo e la Terra*, ecc...⁶⁰

Ogni città orientale si trovava nel Centro del Mondo, anzi costituiva un Centro. Babilonia era *Bâb-ilâni*, la *Porta degli dei*, perché attraverso di essa gli

⁵⁶ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 21.

⁵⁷ Giud 9: 37: “È l’esercito che scende dall’ombelico del mondo”.

⁵⁸ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 25.

⁵⁹ Vedere: U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, Helsinki 1923, p. 72. Cit. da M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 23

⁶⁰ Vedere: Th. Dombart, *Der Sakralturm*, I: Ziggurat, Monaco 1920, p. 34. Cit. da M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., p. 23.

dèi scendevano in terra. Il tempio buddista di Barabudur, nell'isola indonesiana di Giava, è costruito come un monte artificiale, quindi rappresenta un'immagine del cosmo intero: il pellegrino che lo sale si avvicina al centro del mondo.

I luoghi santi e le città si identificano con i culmini delle montagne cosmiche: questo è il motivo per cui, secondo certe tradizioni, Gerusalemme e Sion non sono state coperte dalle acque del diluvio.

Il tempio e la città sacre, essendo situate nel Centro del Cosmo, rappresentano il punto d'incontro delle tre regioni cosmiche: cielo, terra ed inferi.

Infatti, Babilonia, che aveva diversi nomi tra cui *Casa della base del Cielo e della Terra*, rappresentava il legame tra la Terra e le regioni inferiori, era la *bâb-apsû (porta d'apsû)*⁶¹.

Anche per gli ebrei la rocca di Gerusalemme aveva le basi nelle acque sotterranee (*tehôm*).

Notiamo, d'altronde, che, anche per i romani, il *mundus* (il solco che si tracciava intorno alla città in costruzione) rappresentava il punto d'incontro tra gli inferi ed il mondo terrestre.

In genere, dunque, la cima del *Monte cosmico* non rappresenta soltanto il più alto punto della Terra, ma è anche il suo ombelico, il punto di partenza da dove è stata iniziata la Creazione.

E' importante notare che la tematica del *centro del mondo* tende a restringersi sempre più e ad allontanarsi dall'esperienza esistenziale man mano che la civiltà progredisce: si assiste così all'affermarsi di figure di eroi che penetrano da soli fino al *Centro*.

⁶¹ Apsû rappresenta le acque del Caos prima della Creazione.

2.7 La ripetizione della cosmogonia

Secondo il nostro autore, il Centro rappresenta il sacro per eccellenza, la realtà assoluta; quindi, tutti i simboli della realtà assoluta si trovano sempre in un Centro (*Alberi della Vita e dell'Immortalità, Fontane di giovinezza, ecc*).

La via che porta al centro è difficile e piena di pericoli come si può facilmente verificare; pensiamo alle circonvoluzioni difficili per raggiungere il tempio di Barabudur; le complicate vie di certi pellegrinaggi ai luoghi santi (a La Mecca⁶², a Hardwar⁶³, a Gerusalemme), le spedizioni eroiche alla ricerca della *Lana d'Oro*, della *Mele di Oro*, dell'*Erba della Vita*: "Il cammino è duro e pericoloso poiché costituisce un passaggio dal profano al sacro, dall'effimero all'eternità, dalla morte alla vita, dall'uomo alla divinità".⁶⁴

Nella cultura indiana, il momento in cui si inizia a costruire una casa è particolarmente significativo:

"prima di porre una sola pietra ... l'astrologo indica il punto delle fondamenta che si trova al di sopra del serpente che sostiene il mondo. Il muratore taglia un palo dal legno di un albero *khadira* e lo pianta nel suolo con l'aiuto di una noce di cocco, esattamente nel punto disegnato, e in questo modo fissa la testa del serpente".⁶⁵

In questo modo l'atto della fondazione riprende l'atto cosmogonico iniziale degli dèi quando colpirono la testa del serpente. Il serpente simboleggia il caos esistente prima della creazione.

⁶² Nella tradizione islamica il luogo più elevato della Terra è la Ka'ba, una costruzione (m.10 x 12 x15) che si trova a La Mecca. In età preislamica era dedicata al culto della divinità maschile di Hubal, per essere successivamente il primo tempio dedicato al culto monoteistico fatto discendere da Dio direttamente dal Paradiso. La tradizione islamica ricorda come il primitivo edificio fosse stato distrutto dal Diluvio, non prima che se ne fosse messo in salvo un pezzo: la *Pietra Nera*, nascosta nelle viscere di una montagna presso La Mecca ed estratta da Abramo e Ismaele. Secondo la stessa tradizione, Maometto eliminò ogni idolo che era stato collocato al suo interno al momento della conquista della Mecca nel 630, istituendo il complesso e faticoso pellegrinaggio rituale da seguire in futuro.

⁶³ Si tratta di una delle città sacre lungo il fiume Gange, in India.

⁶⁴ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 27.

⁶⁵ M.S. Stevenson, *The rites of the Twice-Born*, Londra 1920, p. 354. Cit. da M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 28.

Alla base di questi riti c'è l'idea che niente può essere duraturo se non viene animato tramite un rito che lo collega alla fondazione del Mondo.

Per garantire la realtà e la durata di una costruzione bisogna, dunque, ripetere l'atto esemplare divino della costruzione. Il terreno viene trasformato in un Centro delineando uno spazio qualitativamente diverso da quello profano.

In tal modo, ogni spazio consacrato s'identifica con il *Centro del Mondo*, il tempo presente, in cui si effettua materialmente la costruzione, è proiettato nel tempo mitico, *illo tempore*, in cui avvenne la costruzione del mondo.

2. 8 I modelli divini dei rituali sacri

Eliade dimostra che tutti i rituali hanno un modello archetipico divino e questo è ampiamente certificato dai sacri libri indiani: "Noi dobbiamo fare ciò che gli dèi fecero all'inizio ... Così hanno fatto gli dèi, così devono fare gli uomini".⁶⁶

Per gli arcaici non solo i rituali hanno i loro modelli mitici, ma si presume che anche tutti gli atti religiosi siano stati già vissuti da dèi, da eroi o da antenati.

L'essere umano riprende dunque senza posa la creazione e in questo movimento trae il senso del suo esistere.

Il calendario religioso annuale, nelle culture arcaiche, commemora tutte le fasi della cosmogonia originale. L'anno sacro riprende senza sosta la creazione, l'uomo è contemporaneo della cosmogonia e dell'antropogonia perché il rituale lo proietta all'epoca mitica dell'inizio.

Per Eliade, anche il sabato giudeo-cristiano riprende l'*imitatio dei*, il gesto primordiale di Dio che nel settimo giorno della Creazione "si riposò di tutta l'opera che aveva compiuta" (Gen 2:1).

Il messaggio stesso di Gesù è un modello che i credenti sono ripetutamente invitati ad imitare: "Vi ho fatto un esempio affinché voi facciate come io ha fatto a voi" (Gv 13: 15); "Come io vi ho amato, anche voi amatevi gli

⁶⁶ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 29.

uni gli altri (Gv 13: 34; 15: 12); “Colui che crede in me farà anch’egli le opere che faccio io” (Gv 14: 12).

Particolarmente i riti matrimoniali hanno un modello divino ed il matrimonio umano imita la *ierogamia* delle origini e, più particolarmente, l’unione tra il Cielo e la Terra.⁶⁷

Tale unione ha come fine la generazione di figli intesa come il ripetersi della creazione cosmica.⁶⁸

Il mondo si rigenera ogni volta che la ierogamia è imitata, cioè ogni volta che l’unione matrimoniale si compie. Il matrimonio rigenera la natura e le dona fecondità ed opulenza; da notare che l’analogia tra l’atto sessuale ed il lavoro dei campi è frequente in numerose culture.

Particolare è il significato che assume la primavera come momento della rinascita: in molte culture è prescritta una particolare attività sessuale rituale in tale periodo dell’anno.

L’unione matrimoniale è un rito integrato al ritmo cosmico ed è resa valida da tale integrazione; il simbolismo paleo-orientale del matrimonio può spiegarsi per mezzo di modelli celesti.⁶⁹

2.9 Archetipi delle attività “profane”

In generale, il mondo arcaico ignora o minimizza le attività profane, si può dire che ogni azione che vuole avere un senso deve partecipare in qualche modo al sacro.

Scrive Soggin:

“Di fronte ad un universo considerato vivo e vitale, attivo in ogni sfera della vita, l’uomo antico cerca di comprendere, di ordinare le sue infinite e

⁶⁷ Nella cerimonia nuziale indù il marito recita rivolto alla sposa: “*Io sono il Cielo e tu sei la Terra*”. Eliade ricorda che Didone celebra il suo matrimonio con Enea in mezzo ad una violenta tempesta: la loro unione coincide con quella degli elementi, il Cielo si unisce con la Terra inondandola di una pioggia fecondatrice.

⁶⁸ In occasione del divorzio s’invoca la separazione tra il Cielo e la Terra.

⁶⁹ Anche le orge rituali ripropongono ierogamie avvenute illo tempore.

diverse impressioni in un tutto intelligibile ed armonico. L'uomo che pensa miticamente vede di fronte al mondo un perpetuo divenire, mai un essere: si sente quindi insicuro. E per comprendere questo divenire ed ottenere questa sicurezza che gli manca, l'uomo antico proietta a ritroso le sue esperienze e le sue aspirazioni, ponendole in relazione con un avvenimento mitico primordiale, della preistoria: là il mondo presente ha le sue basi. Così il mito diviene l'espressione della comprensione umana della realtà".⁷⁰

Sono profane, dunque, solo le attività che mancano di senso mitico; ogni atto veramente importante, significativo responsabile è collegato al sacro, ma, col tempo, la maggior parte di tali azioni subiscono un profondo processo di desacralizzazione divenendo quindi profane, di tratta di una sorta di meccanismo entropico in cui l'energia sacrale si degrada.

Ad esempio, tutte le danze ed i ritmi coreografici hanno un modello extraumano - un animale totemico i cui movimenti sono ripetuti nella cerimonia, o un eroe, o una divinità - comunque sempre un gesto mitico e archetipico.⁷¹

Anche le lotte, i conflitti, le guerre hanno per lo più una causa ed una forza rituale: le due parti opposte interpretano un episodio del dramma cosmico e divino; anche l'intensità e la ferocia della guerra si misurano col grado d'imitazione di qualche divinità in conflitto

Persino il valore curativo di alcune piante proviene dalla partecipazione ad un archetipo di natura celeste. Nelle campagne cristiane di alcune località, durante la raccolta delle piante medicinali, venivano pronunciate formule come:

“Buongiorno, erba santa che cresci sulla terra, che sei apparsa prima sul monte del Calvario, tu servi per piaghe di ogni tipo, nel nome di Gesù io ti colgo; Santa sei erba che cresci sulla terra... Tu hai guarito il nostro Salvatore Gesù Cristo delle ferite sanguinanti; io ti colgo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”⁷²

⁷⁰ J.A. Soggin, *Mito e realtà nell'Antico Testamento*, cit., p. 36.

⁷¹ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 36-37.

⁷² G. Dumèzil, cit. da M. Eliade. *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 38.

Per tali tradizioni cristiane, le erbe medicinali dovevano la loro efficacia al collegamento rituale col monte del Calvario dove sono state trovate per la prima volta.

2. 10 I miti e la storia

Eliade definisce il mito come una “tradizione sacra, rivelazione primordiale, modello esemplare”⁷³, ancora “il mito scopre una regione ontologica inaccessibile all’esperienza logica superficiale... il mito esprime plasticamente e drammaticamente quel che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente”⁷⁴;

Secondo il nostro studioso, il mito è il modo con cui l’uomo delle culture tradizionali entra in contatto con la realtà divina, ontologicamente fondante ogni tipo di realtà umana, “il mito annuncia la comparsa di una nuova situazione cosmica o racconta un processo d’origine. Esso è il racconto di una creazione... esso parla soltanto di ciò che è accaduto realmente”⁷⁵.

In una ontologia arcaica, come detto, un oggetto o un atto acquisisce significato in quanto imita o ripete un archetipo, di conseguenza, tutto quello che non ha un modello esemplare è privo di senso e non partecipa alla vera realtà.

Per Eliade, l’uomo delle culture tradizionali si riconosce come reale solo cessando di essere se stesso ed imitando o ripetendo i gesti di un altro: in altre parole, egli, cessando di essere se stesso, diventa veramente reale, vero, armonico con l’universo.

⁷³ M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, La Flèche, 1995, p. 11.

⁷⁴ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 433. Il mito racconta dunque una storia sacra, pone in relazione un avvenimento accaduto in un tempo primordiale, col presente; narra come, grazie all’azione creatrice degli dèi, la realtà è venuta all’esistenza: esso è sempre il racconto di una creazione; scrive Eliade che “*il mito narra come, grazie alle gesta degli Esseri soprannaturali, una realtà è venuta ad esistenza, sia che si tratti della realtà totale, il cosmo, sia di un solo frammento di realtà: un’isola, una specie vegetale, un comportamento umano, un’istituzione. Il mito quindi è sempre la narrazione di una ‘creazione’: riferisce come una cosa è stata prodotta, come ha cominciato ad essere*”. M. Eliade, *Mito e realtà*, Biblioteca di Libero, Roma, 2003, p. 15.

⁷⁵ O. Loretz, *Creazione e mito*, Paideia, Brescia, 1974, pp. 18-19.

Per Van der Leeuw, “basta conoscere il mito per comprendere la vita”.⁷⁶

Questa modalità esistenziale porta all’abolizione del tempo e alla conseguente minimizzazione del suo contenuto negativo: il dolore, la morte.

Il rito, che rende plasticamente il racconto mitico che lo ispira, trasporta i partecipanti (non soltanto gli esecutori diretti) in *illo tempore*, quando l’atto primordiale fu compiuto; di conseguenza, il tempo profano e la storia sono sospesi e degradati per mezzo del rito.

Questo movimento, nella religiosità arcaica, non è virtuale, ma sentito come reale: i partecipanti sentono realmente, nei loro sensi, di essere assieme alle divinità o agli eroi evocati e di trarre da essi significato.

La proiezione dell’uomo nel tempo mitico e l’abolizione del tempo profano avvengono nei momenti essenziali (l’alimentazione, la nascita, la caccia, la pesca, la guerra, il lavoro, la vita sessuale, la morte, ecc...), il resto della vita trascorre nell’insignificante ed amorfo tempo profano.⁷⁷

2. 11 Miti, storia ed eroi

L’uomo arcaico manifesta il timore della *storia* ed un bisogno struggente di sfuggire al tempo e quindi si sforza di abolirlo periodicamente; questo è il motivo principale per cui assistiamo alla trasformazione dei personaggi storici in eroi mitici, come tali sottratti al tempo.

Spesso i personaggi mitici hanno un iniziale carattere storico, carattere che è deformato dalla mitizzazione, in quanto l’evento storico resta insufficiente per soddisfare l’immaginazione popolare se non ha un modello mitico.

In altre parole, assistiamo alla metamorfosi di un personaggio storico in eroe mitico.

Gli eroi popolari e le loro gesta sono assimilati agli eroi precedenti. Di conseguenza, il carattere storico dei personaggi non resiste molto all’influenza

⁷⁶ Citato da M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 408.

⁷⁷ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., pp. 42-43

corrosiva della mitizzazione. La memoria popolare è antistorica, incapace di conservare i fatti e gli individui storici se non vengono trasformati in archetipi di riferimento.⁷⁸

È rimarcabile che la memoria popolare si rifiuti di conservare gli elementi personali, *storici* di un eroe, e nello stesso tempo le esperienze mitiche implicano il passaggio da un Dio personale ad un Dio trans-personale.

Rimane difficile la comprensione di tale processo da parte dell'uomo moderno occidentale che valorizza invece la memoria individuale, a cui la cultura arcaica non dà alcuna importanza.

D ciò consegue che le culture arcaiche temono tutto ciò che la storia presenta come nuovo o irreversibile.

2. 12 La rigenerazione del tempo: l'anno nuovo

La celebrazione dell'*anno nuovo*, nella maggior parte delle società primitive, comporta la necessaria eliminazione del tabù sul nuovo raccolto che è dichiarato commestibile e inoffensivo; tale periodica rigenerazione delle riserve alimentari rappresenta un elemento essenziale per la continuità della vita.

L'inizio dell'anno varia da un luogo all'altro e da un'epoca all'altra al fine di fare coincidere i rituali delle feste con le stagioni corrispondenti.

Nei paesi dove si coltivano diversi tipi di cereali o frutti che maturano in stagioni diverse si assiste a più celebrazioni di fine/inizio d'anno.⁷⁹

Eliade trova estremamente significativo che esista ovunque una concezione della fine e dell'inizio di un periodo temporale con la conseguente rigenerazione periodica della vita.

In linea di massima, riferisce, le feste di fine/inizio d'anno comportano sempre dei rituali d'espulsione dei demoni, delle malattie e dei peccati.

⁷⁸ Vedere, M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 43-50.

⁷⁹ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 57.

In concreto, tali cerimonie prevedono: digiuni, abolizioni e purificazioni; l'estinzione del *vecchio* fuoco e poi la sua rianimazione rituale;⁸⁰ un uso di maschere che incarnano gli antenati; l'espulsione di demoni per mezzo di grida e rumori vari ed il loro inseguimento fino ai confini del villaggio, da notare che questo può avvenire anche sotto forma della caccia di un animale o di un uomo attraverso il cui allontanamento i peccati del gruppo sono portati fuori dal centro abitato.⁸¹

Per l'uomo delle civiltà arcaiche, la rigenerazione ciclica del tempo è plasticamente manifesta con l'annuale rinnovamento del mondo; al termine di un anno si dice, infatti, con sollievo, che "il Mondo è passato".

La festa del nuovo anno comporta, dunque, l'abolizione dell'anno passato e del tempo corrispondente, in tal modo gli errori passati non sono soltanto perdonati, ma annullati⁸², in un tentativo di riproporre il momento mitico iniziale in cui tutto era puro.

Nelle religiosità arcaiche, con le feste di fine/inizio anno si rivivono i momenti tipici del passaggio del Caos alla cosmogonia.

Queste feste rappresentano la ripetizione dei gesti creativi compiuti dagli esseri divini *illo tempore*.

In tal modo l'uomo religioso diventa contemporaneo degli dei.⁸³

⁸⁰ Scrive Eliade: "Lo spegnimento dei fuochi equivale all'instaurazione delle tenebre, della notte cosmica, nella quale tutte le forze perdono i loro contorni e si confondono. Sul piano cosmologico, le tenebre sono identiche al caos, come la riaccensione del fuoco simboleggia la creazione, la restaurazione delle forme e dei limiti.". M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 412.

⁸¹ Tipica è la figura del *capro espiatorio* utilizzata da Ebrei e Babilonesi. Da notare anche l'ambivalenza del comportamento dei membri del gruppo nei confronti dei defunti, caratterizzato dal terrore verso i morti recenti e da venerazione per quelli scomparsi da tempo, che diventano spiriti protettori della famiglia. L'accompagnare i defunti alla loro dimora, o comunque fuori dal villaggio, è una precauzione presa per impedire il loro ritorno fra i vivi: fino a quando non è ancora aggregato ai trapassati, lo spirito dell'individuo morto di recente potrebbe infatti aggirarsi alla ricerca di parenti da condurre con sé.

⁸² Qui va notata una significativa differenza con il *giorno dell'espiazione* ebraico: in esso si manifesta il perdono di Dio, che cancella i peccati appunto in quanto li perdona e non meccanicamente. Il perdono del male arrecato si inserisce in una dialettica etica oltre che religiosa, la cancellazione rituale del tempo non possiede questa valenza.

⁸³ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 59-60.

2. 13 La festa di fine/inizio anno babilonese

Un esempio concreto, su cui il nostro autore si sofferma con dovizia di particolari, è quello della festa del nuovo anno babilonese, l'*akitu*, di origine sumerica.

Tale cerimonia durava ben 12 giorni ed implicava la recita solenne del poema della creazione, l'*Enuma Elish*, nel tempio di *Marduk*; in esso veniva riportato il confronto primordiale tra *Marduk* e il mostro marino *Tiamat*, lotta che ha posto fine al Caos con la vittoria del dio.

In seguito, *Marduk* ha creato il cosmo con i pezzi del corpo di *Tiamat* e l'uomo col sangue di *Kingu*, un alleato del mostro marino. Il combattimento mitico veniva illustrato da due gruppi di recitanti che ripetevano la frase: "Possa continuare a vincere *Tiamat* e ad abbreviare i suoi giorni"⁸⁴.

Nello stesso tempo, veniva celebrata la festa di *zagnuk* in cui si determinavano i presagi per ogni mese dell'anno, il che equivaleva a creare i mesi dell'anno a venire.

La discesa di *Marduk* negli inferi rappresentava un momento di tristezza e di digiuno seguito da festeggiamenti carnevaleschi e dall'intronizzazione temporanea di un falso re: a significare come l'assenza del vero re portasse al caos.

Nel contempo, avveniva, come abbiamo già accennato, l'espulsione del male attraverso un capro espiatorio.

Il ciclo veniva concluso con il ritorno di *Marduk* ed il ritorno dell'ordine preceduto però da una festosa ripetizione mitica della *ierogamia* iniziale attraverso un'orgia collettiva.

⁸⁴ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 62.

2. 14 La periodicità della creazione

Le cerimonie del nuovo anno ripropongono la creazione del mondo e sono strettamente legate al culto dei morti.

L'inaugurazione della nuova era permetteva il ritorno dei morti alla vita presso le proprie famiglie come *morti-viventi*. L'idea dell'abolizione del tempo comportava la rottura delle barriere tra i vivi e i morti col ripristino del Caos primordiale.⁸⁵

Eliade ricorda che gli studi sui miti indo-germanici hanno rilevato le seguenti caratteristiche:

- i dodici giorni di festa (collocabili nel calendario attuale fra Natale e Epifania) rappresentano i 12 mesi dell'anno che viene;
- durante le dodici notti corrispondenti i morti vengono in processione a visitare le loro famiglie in un quadro cerimoniale;⁸⁶
- i fuochi vengono spenti e poi riaccesi;
- durante lo spegnimento e la rianimazione dei fuochi avvengono le varie cerimonie d'iniziazione;
- si assiste a lotte rituali tra due gruppi avversari raffiguranti il bene e il male in eterno conflitto tra loro;
- la presenza di evocazioni erotiche e di orge collettive.⁸⁷

⁸⁵ In relazione con l'idea della *restaurazione del mondo* si pone lo strano e complesso fenomeno della *Ghost-Dance religion*: abbiamo a che fare con un movimento mistico che ha coinvolto molte tribù indiane nordamericane a fine '800, profetizzando l'imminenza della fine del mondo seguito dalla restaurazione del paradiso. Questo fenomeno si sforzava ad accelerare la fine del mondo tramite una comunicazione collettiva coi morti, ottenuta da un rito di danza che durava 4/5 giorni consecutivi. I morti invadevano la terra, comunicavano coi viventi annunciando la fine del ciclo cosmico presente.

⁸⁶ Osserva Quinzio, relativamente alla compresenza tra morti e viventi, che "*ancora oggi nelle campagne sopravvive un costume per il quale tra morti e vivi non c'è abisso ma continuità, appena un breve sfalsamento nell'interminabile tempo*". S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano, 1984, p. 16.

⁸⁷ L'*orgia* costituisce una sorta di regressione nel caos, nelle tenebre. Essa era ritualmente utilizzata soprattutto nel cerimoniale agrario. "*Come i semi che perdono il loro contorno nella grande fusione sotterranea, si disgregano e diventano un'altra cosa, così gli uomini perdono la loro individualità nell'orgia, fondendosi in una sola unità vivente.. l'orgia riattualizzando il caos mistico anteriore alla creazione, rende possibile il ripetersi della creazione*". Mircea Eliade, "*Trattato di storia delle religioni*", cit., pp. 374, 375. Gli eccessi sessuali sono salutari per il sacro, facilitando la circolazione della forza vitale. L'orgia rituale è un fenomeno arcaico che richiede la

2. 15 La rigenerazione continua del tempo

Eliade sottolinea che le cerimonie del nuovo anno nelle quali si ripete la creazione sono manifeste soprattutto nei cosiddetti *popoli storici*, coi quali cioè inizia la vera e propria storia, cioè: i babilonesi, gli egiziani, gli ebrei, gli iranici.

Sembra che questi popoli siano motivati da un bisogno profondo di rigenerarsi periodicamente abolendo, con la ritualizzazione cosmogonica, il tempo passato.

Comunque, anche nelle società primitive che vivono ancora nel paradiso archetipico, dove il tempo non si trasforma in storia, si può osservare la rigenerazione periodica della vita.

Questo dimostra che anche tra di essi l'esistenza dell'uomo nel Cosmo è considerata come una caduta, come la perdita di una situazione edenica che rende la memoria storica e personale inaccettabile.

Quindi, per liberarsi, è necessario cancellare la storia ed i suoi contenuti.

Per l'uomo tradizionale, l'imitazione di un modello archetipale rappresenta un'attualizzazione del momento mitico e la sospensione del tempo e del conseguente ritorno *illo tempore*.

Abbiamo già ricordato la forte significanza del rito che inaugura l'edificazione di una casa, e ancora di più di un tempio, che ripete la cosmogonia rappresentando l'intero mondo; scrive Eliade:

“Il rito coincide, per la ripetizione, col suo archetipo, il tempo profano è abolito. Si può dire che assistiamo allo stesso atto compiuto in *illo tempore*, in un momento cosmogonico aurorale. Trasformando, di conseguenza, tutti gli atti fisiologici in cerimonie, l'uomo arcaico si sforza di proiettarsi oltre il tempo, nell'eternità”.⁸⁸

frenesia, la vertigine e la perdita di coscienza ed è un mezzo attraverso cui, grazie a rapporti sessuali indiscriminati ed eccessivi, la collettività s'immerge nell'epoca favolosa delle origini. Ciò riattualizza il momento primordiale della creazione in cui non esistono norme, nè tabù. La nudità rituale e la promiscuità cerimoniale assumono il significato d'un'apertura cosmica e sono forze magico-religiose formidabili.

⁸⁸ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 39.

L'uomo ha sentito il bisogno di riprodurre la cosmogonia in costruzioni di qualsiasi natura, azione che lo faceva contemporaneo con il momento mitico dell'*inizio del mondo* ed inserito in un meccanismo rigenerante.⁸⁹

Importante è anche l'idea che la Vita, se minacciata, non può essere *riparata*, ma soltanto *ricreata* tramite il rito cosmogonico. Questo si evidenzia chiaramente nei riti di guarigione quando il malato deve passare dagli inferi perché avvenga la guarigione.⁹⁰

Dunque, il carattere delle culture arcaiche sta nell'abolizione e/o nella valorizzazione del tempo: se non si accorda nessun valore al tempo, esso in realtà non esiste, e, laddove diviene percettibile, può essere annullato.

Di conseguenza la vita dell'uomo arcaico, anche se avviene nel tempo non ne porta il peso e non registra l'irreversibilità.

Come il mistico, anche il primitivo vive in un continuo presente, perché in lui la rigenerazione del tempo è continua.

Nessun evento è irreversibile e nessuna trasformazione è definitiva: niente succede nel mondo e tutto non è altro che la ripetizione degli stessi archetipi primordiali.⁹¹

2. 16 Dolore e storia: la normalità della sofferenza

Come Eliade sottolinea, l'uomo arcaico cerca in tutte le maniere di opporsi alla storia, che l'idea del tempo lineare considera come una catena di eventi irreversibili ed imprevedibili, che hanno un valore autonomo. Egli rifiuta di

⁸⁹Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 80-81.

⁹⁰ Callois sviluppa un interessante accostamento tra la salute del corpo e quella della *natura*: "La salute stessa del corpo umano esige che esso elimini regolarmente le sue impurità, urine e escrementi, e, per la donna, il sangue mestruale. Malgrado ciò, la vecchiaia finisce per indebolirlo e paralizzarlo. La natura, ogni anno, passa allo stesso modo attraverso un periodo di crescita e uno di declino. Le istituzioni sociali non sono al riparo da tale alternanza. Esse devono essere periodicamente rigenerate e purificate dai depositi velenosi che rappresentano la parte nefasta lasciata da ogni atto compiuto per il bene della comunità". R. Callois, *L'uomo e il sacro*, Gallimard, 1950, p. 135.

⁹¹ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 88-91.

accettarla e di valorizzarla come storia anche se non riesce sempre a sconfiggerla.

Per l'uomo tradizionale, vivere nel cuore del reale, significa rispettare la legge del mondo: una sorta di ierofania primordiale rivelata *illo tempore*.

La ripetizione dei gesti primordiali nelle cerimonie periodiche rende l'uomo arcaico parte integrante dei ritmi cosmici.

Nelle culture arcaiche, la sofferenza, anche se non viene ricercata e/o valorizzata come via di purificazione spirituale come nel cristianesimo, non viene mai considerata priva di significato.⁹²

La sofferenza (malattie, siccità, calamità, sconfitta, ecc...) è attribuita a certe influenze magiche o demoniache contro le quali lo sciamano o il sacerdote dispongono di armi specifiche.

Nel caso in cui gli dèi non rispondano, il popolo si rivolge, con l'opportuna e consolidata ritualità, all'Essere Supremo celeste che interviene soltanto come ultima istanza in risposta alle preghiere e ai sacrifici offerti.

L'uomo arcaico non può concepire una sofferenza non provocata, a monte, da un errore che in qualche modo ha turbato l'ordine dell'universo aprendo la porta alle influenze malvagie.

In questa situazione la sofferenza diventa conoscibile ed accettabile, essa, infatti, è una situazione sconvolgente soltanto se ne rimane ignota la causa.

Nel momento in cui l'uomo del culto ne scopre la causa, allora la sofferenza diviene sopportabile o, ancora di più, diventa sensata e può essere integrata in un sistema e quindi spiegata.⁹³

Ad esempio, secondo la concezione indù, che Eliade, abbiamo visto, ha approfondito ben da vicino, l'essere umano nasce con un debito e con la libertà di acquisirne altri, ma anche di riscattare tale debito: è la legge karmica.

Per Eliade, "alla luce della legge karmica le sofferenze acquistano un valore positivo: non solo sono meritate ... ma anche benvenute"⁹⁴, perché, appunto, attraverso di esse è possibile liquidare una parte del debito karmico che

⁹² Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 97-98.

⁹³ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 99-100.

⁹⁴ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 100.

pesa sull'individuo; la sua esistenza costituisce una serie di pagamenti e prestiti la cui contabilità non è sempre visibile, né comprensibile.⁹⁵

Il *karma* giustifica le sofferenze e gli avvenimenti dell'individuo e nello stesso tempo spiega il processo delle reincarnazioni.⁹⁶

In questo quadro, le sofferenze hanno un senso e un valore positivo.

La persona che affronta il mondo con saggezza può sopportare la sofferenza serenamente perché capisce che essa è il risultato di un'equazione infinita che proviene dalle vite precedenti.

La concezione karmica, dunque, sostiene che tutto quello che succede nel mondo ha alla sua base la legge immutabile della causa ed effetto, il male ne viene di conseguenza normalizzato.⁹⁷

⁹⁵ Un altro concetto indiano è quello di *dharmā* che rappresenta tutto quello che un reincarnato deve fare nella vita per sciogliere il karma proveniente dalle vite passate. Esso coincide col dovere.

⁹⁶ Ecco come la Svetasvatara Upanishad descrive il samsara, il ciclo delle esistenze: "L'anima individuale, dotata di qualità determinate, comprende azioni che producono una ricompensa, fruisce dell'azione compiuta. Passibile d'ogni forma, soggetta ai tre guna, avendo a disposizione tre strade (come dio, come uomo, come animale) essa, signora delle facoltà sensorie, vaga nel ciclo delle esistenze secondo le sue proprie azioni. E' grande come un pollice e simile al sole nell'aspetto, essa che è dotata di volontà e del principio dell'io... L'anima individuale da un lato è la centesima parte di un capello diviso in cento parti, dall'altro essa può raggiungere l'infinità... Incarnata, questa giunge, secondo determinate condizioni, nei luoghi stabiliti per la rinascita, in corpi corrispondenti alle sue azioni. L'anima incarnata sceglie vari corpi, grossolani o sottili, secondo le sue qualità. Secondo la qualità delle sue azioni e le qualità individuali si scorge un altro motivo perché si unisca nuovamente con quei corpi". A. Nangeroni, *La reincarnazione*, Xenia, Milano, 1995, p. 113. Per comprendere l'essenziale della teoria della reincarnazione occorre avere un'idea della complessa antropologia indiana; ciò che si reincarna è "una Mente superiore, chiamata in indù 'manas', che è direttamente ispirata dalla pura essenza spirituale, cioè dallo spirito unico e indivisibile che presiede all'Universo. Si può parlare di Io e Ego pensante, prodotto da un'anima singola che si è staccata dall'Anima universale proprio per dare vita a una serie di attività che comprendono anche il ciclo delle esistenze terrene... L'Ego o lo individuale è un'Entità che preesiste a tutte le più o meno numerose persone che incarna e passa da un corpo all'altro sulla base di un ben preciso programma... L'Io individuale è realmente un Individuo... unico e inconfondibile. Questo individuo spirituale sopravvive alle singole esistenze e, dopo la pausa alla fine di ogni vita, torna a calarsi nei panni di un Io personale, cioè una nuova creatura umana che sul piano materiale non conserva assolutamente nulla della persona incarnata precedentemente. L'Io personale non sopravvive assolutamente alla morte della creatura in cui abita... Il fenomeno della rinascita non mette in discussione l'irripetibilità della persona umana: rinasce soltanto l'Io individuale". A. Rognoni – G. Norta, *I segreti della reincarnazione*, De Vecchi, Milano, 1995, pp. 23,24.

⁹⁷ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 100-101.

2. 17 La storia come teofania: la tradizione ebraica

Per il popolo ebreo ogni catastrofe storica era collegata ad una punizione da parte di Jahvè, come conseguenza della propria disubbidienza. Nessuna sofferenza, anche personale, era vana perché al di là dell'evento si poteva intravedere la volontà divina.

Nella storia ebraica, ogni epoca di pace e prosperità era seguita di un declino religioso che comportava l'allontanamento da Jahvè e l'adorazione di divinità pagane. Le calamità costituivano momenti della pedagogia dell'Eterno.

“Allora gridarono al Signore e dissero: Abbiamo peccato, perché abbiamo abbandonato il Signore e abbiamo servito gli idoli di Baal e d'Astarte; ma ora liberaci dalle mani dei nostri nemici, e serviremo te” (1 Sam 12: 10) e ancora: “se non ubbidite alla voce del Signore, se vi ribellate al comandamento del Signore, la mano del Signore sarà contro di voi, come fu contro i vostri padri” (1 Sam 12: 15).

Gli avvenimenti storici assumevano, dunque, sempre un valore e un significato religioso, poiché riflettevano la dialettica popolo/Dio: le calamità erano teofanie negative.

I profeti avevano il compito di esplicitare tale processo:

“Così per la prima volta i profeti valorizzano la storia, giungono a superare la visione tradizionale del ciclo – concezione che assicura a ogni cosa un'eterna ripetizione – e scoprono un senso a tempo unico”.⁹⁸

Per Eliade, per la prima volta si afferma che gli eventi storici hanno un valore in sé: il Dio degli ebrei interviene nella storia e rivela la sua volontà tramite gli eventi.

Secondo Bultmann,

“nell'Antico Testamento la storia viene compresa come unità ma, diversamente dalla natura, non è comandata da leggi immanenti che possano

⁹⁸ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 105.

essere scoperte dall'indagine filosofica; l'unità della storia è data invece dal suo senso: la guida o l'educazione di Dio".⁹⁹

Scrive Galimberti che:

"Atto fondativo del cristianesimo è l'incarnazione di Dio. Dio si congeda dal sacro per farsi mondo... Il tempo che intercorre tra la salvezza garantita da Cristo e la sua compiuta attuazione non è un tempo vuoto in cui non accade nulla, ma è il tempo decisivo della prova in cui si discrimina il bene dal male, in cui l'appello di Dio misura la risposta dell'uomo. Conferendo un senso al tempo, il cristianesimo lo sottrae all'insignificanza del suo fluire e lo istituisce come storia".¹⁰⁰

Nella concezione del tempo, il giudaismo introduce un'innovazione: il tempo ha un principio ed una fine; Jahvè si manifesta nella storia e non nel tempo cosmico: i suoi gesti avvengono nella storia che si carica così di teofanie, "concezione lineare del tempo, idea di storia e idea di redenzione messianica sono un'unica e medesima cosa".¹⁰¹

Alla venuta di Messia, poi, il mondo sarà "salvato una volta per tutte e la storia cesserà di esistere. In questo senso si può parlare non soltanto di una valorizzazione escatologica del futuro, di quel giorno, ma anche della salvezza del divenire storico".¹⁰²

Scrive Quinzio che "secondo la concezione ebraica e cristiana della storia il passato è una promessa del futuro".¹⁰³

Osserva il nostro autore che le credenze messianiche che proclamano la rigenerazione finale del mondo nascondono un elemento antistorico: dato che la storia non può essere ignorata né abolita periodicamente, l'ebreo la sopporta nella speranza che essa cesserà definitivamente in un momento escatologico non lontano.

⁹⁹ R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit., p. 32.

¹⁰⁰ U. Galimberti, *Orme del sacro*, cit., p. 22.

¹⁰¹ S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano, 1990, p. 65.

¹⁰² M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 107.

¹⁰³ S. Quinzio, *La croce e il nulla*, cit., p. 30.

La rigenerazione periodica tradizionale viene sostituita con una rigenerazione unica che avverrà *illo tempore* nel futuro.¹⁰⁴

Descrivendo la concezione ebraica della storia, Bosch scrive:

“Essenza di questa fede è la ferma convinzione che Dio ha salvato i padri e le madri dall’Egitto, li ha condotti attraverso il deserto e li ha stabiliti nella terra di Canaan... Dio ha concluso un’alleanza con loro sul monte Sinai, e questa alleanza determina tutta la loro storia successiva... In Israele... è la storia a costituire l’arena dell’attività di Dio. L’attenzione è concentrata su ciò che Dio ha fatto, sta facendo e ancora deve fare secondo gli intenti da lui dichiarati”.¹⁰⁵

2. 18 Il *Grande Tempo* nella cultura indiana

Il mito della ripetizione eterna trova la sua formula più audace nella tradizione indiana, in cui l’unità di misura per indicare il più piccolo ciclo è lo *yuga*, o *età*¹⁰⁶. Un *Mahayuga*, rappresenta un ciclo completo ed è composto di 4 *yuga* di durata diversa, che comincia con il maggiore e finisce con il più piccolo.

Eliade afferma che “a partire dai Brahmana, e soprattutto dai Purana, gli indù hanno elaborato e sviluppato la dottrina dei quattro Yuga, le quattro età del mondo. L’essenziale di questa teoria è la creazione e la distruzione ciclica del mondo e la credenza nella perfezione degli inizi. Siccome anche i buddisti e i giainisti hanno le stesse idee, si può concludere che la dottrina dell’eterna creazione e distruzione dell’universo è un’idea pan-indiana”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit. p. 111. Nelle lettere di Paolo, osserva Bultmann, “il nuovo popolo di Dio, la Chiesa, non ha storia: essa è la comunità della fine dei tempi, un fenomeno escatologico. Come potrebbe avere una storia, se il tempo del mondo è ormai trascorso e la fine è imminente!”. R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit., p. 51.

¹⁰⁵ D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia, 2000, p. 34.

¹⁰⁶ *Yuga* è preceduta e seguita da un’*aurora* e un *crepuscolo*; elementi che collega le *età* fra di loro.

¹⁰⁷ M. Eliade, *Mito e realtà*, Bibl. di Libero, Roma, 2003, p. 67.

La prima *età* di *krita-yuga*, dura 4.000 anni convenzionali¹⁰⁸, più 400 d'aurora e di crepuscolo; seguono il *tetra-yuga* di 3.000 anni, *duapara-yuga* di 2.000 anni e il *kali-yuga* di 1.000 anni (a queste *età* vanno aggiunte le aurore e i crepuscoli corrispondenti).¹⁰⁹

Le teorie del *Grande Tempo* sono quasi dappertutto accompagnate dal mito dell'*età dell'oro*¹¹⁰ posta ad inizio ciclo.¹¹¹

Alla diminuzione progressiva di ogni *yuga*, corrisponde una diminuzione della durata della vita sul piano umano seguito da un declino intellettuale, etico e sociale.

La prima *età* di *krita-yuga* è caratterizzata da una perfezione assoluta che implica la felicità e la longevità degli esseri umani. Col trascorrere delle *età* le tenebre aumentano.

Commenta Quinzio:

“il senso del tempo come linea d'indebolimento e di corruzione non è esclusivo della tradizione biblica, ma s'incontra ovunque nell'antichità... Nell'orizzonte cosmico... l'evento che pone fine al ciclo del decadimento è seguito dal cominciamento di un nuovo ciclo anch'esso a sua volta destinato al decadimento e alla finale consumazione, e così in eterno”.¹¹²

Un ciclo completo finisce con una dissoluzione, *pralaya*, operazione che si ripete in modo più accentuato con il millesimo ciclo, il *mahapralaya* (dopo 12 milioni di anni convenzionali). I 12 milioni d'anni convenzionali costituiscono un *mahayuga* che conta 12 milioni x 360 di anni reali.¹¹³

Assistiamo ad un fenomeno che si prosegue all'infinito di creazione- distruzione- ricreazione. La vita di Brahma comprende 2.560.000 di mahayuga

¹⁰⁸ Anni considerati divini, quindi ognuno di questi anni equivalgono a 360 anni reali.

¹⁰⁹ *Mahayuga* dura 12.000 anni convenzionali, corrispondenti a 4.320.000 anni reali.

¹¹⁰ Nella storia del tempo ciclico, questa *età dell'oro* è ripetuta innumerevolmente.

¹¹¹ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 112.

¹¹² S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano, 1984, pp. 66-67.

¹¹³ Diamo ancora alcune altre unità di misura: 1.000 *mahayuga* costituisce un *kalpa*; 14 *kalpa* fanno un *manvantara*; un giorno della vita di Brahma equivale a due *kalpa*; 100 anni di questi costituiscono la vita di Brahma, però bisogna sottolineare che gli dèi non sono eterni quindi le creazioni e le distruzioni cosmiche si procedono all'infinito. Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit. p. 114.

con le sue tappe che si concludono con un *pralaya* che è una regressione di tutte le forme di vita in una massa amorfa alla fine di ogni *kalpa*.

Da questo ciclo che non ha inizio né fine, ed ha come obiettivo il continuo reincarnarsi delle anime, l'uomo può liberarsi tramite un atto di libertà spirituale.

Anche le due grandi eresie indiane, il buddismo e il giainismo, riprendono in principio la stessa dottrina del tempo ciclico.

L'unica possibilità di uscire dal tempo e spezzare la catena delle esistenze consiste nella soppressione della condizione umana e la conquista della *Nirvana*.¹¹⁴

La contemplazione di questi incalcolabili spazi di tempo porta l'essere umano all'exasperazione ed alla volontà di allontanamento e oltrepassare i limiti della vita.

Possiamo sottolineare una differenza fondamentale tra la più antica visione vedica e quella indiana del ciclo cosmico: la prima rifiuta la storia ripristinando il tempo mitico iniziale, l'altra rifiuta anche questo perché non vi vede una soluzione al problema della sofferenza.

Nel periodo pre-buddista la legge karmica era consolatoria, ma col passare del tempo diventa il simbolo della schiavitù umana: ecco perché tutte le tecniche indù prefiggono l'annichilazione del *karma*.¹¹⁵

La teoria indiana dei quattro *yuga* riporta un elemento consolatore per l'essere umano intimorito della storia e consapevole di vivere in un'età negativa: da una parte le sofferenze che affronta sono determinanti in quanto vive in un periodo crepuscolare aiutandolo a capire la sua precaria condizione e gli facilita la liberazione e dall'altro la teoria spiega la sofferenza di chi non sceglie la liberazione, ma si rassegna, conoscendo la drammaticità dell'epoca in cui vive.

Indubbiamente, la ripetizione del tempo senza il suo contenuto religioso resta una visione pessimistica; quindi il tempo ciclico è terrificante senza la fede nel ritorno alla felicità.

¹¹⁴ Theissen scrive: "E' ben lungi dal pensiero ciclico del buddismo parlare di un fine della storia. Il nirvana è la fine dell'assurdo ciclo di rinascite, non il termine di una storia finalizzata". G. Theissen, *Motivare alla Bibbia*, Paideia, Brescia, 2003, p. 215.

¹¹⁵ La concezione indù non offre alcun spazio all'uomo nella ricreazione periodica del mondo; anche gli dèi sono soltanto strumenti di questo processo cosmico.

2. 19 Il *Grande Tempo* in altre culture

Resta particolarmente interessante la convinzione di trovarsi a fine-ciclo, e la troviamo anche in altre culture, specialmente in quella greca.

L'uomo greco, secondo Puech,

“considera il moto e il divenire come gradi inferiori della realtà, nei quali l'identità è colta... sotto forma di permanenza e di perpetuità, quindi di ricorrenza. Il moto circolare che assicura il mantenimento delle stesse cose ripetendole, rinnovandone continuamente il ritorno, è l'espressione più immediata, più perfetta, e quindi anche più prossima al divino, di quella che al vertice della gerarchia e assoluta immobilità”.¹¹⁶

I miti filosofici e le cosmologie presocratiche ebbero con il tempo un'enorme diffusione. Interpretando il mito del ritorno ciclico, Platone classifica le catastrofi cosmiche in un movimento di tipo pendolare in due sensi opposti. La catastrofe che si situa nel momento del cambiamento di direzione del movimento è seguita da una rigenerazione che ripropone il paradiso primordiale in cui non esiste alcun elemento di corruzione.

Il mito dell'*eterno ritorno* nella teoria greca è l'ultima variante della ripetizione di un gesto archetipico, ma anche la dottrina platonica delle idee era la più elaborata e ultima variante della concezione dell'archetipo.

Il mito della *conflagrazione universale* tramite il fuoco è stato di grande successo nel modo greco-orientale. Questo avrebbe messo fine alla storia reintegrando l'uomo nell'eternità.

La tradizione babilonese conferiva ai re antediluviani regni che duravano da 10.800 ai 72.000 anni, mentre ai monarchi postdiluviani non più di 1.200 anni.

Eliade afferma che anche la tradizione iraniana conosceva il mito delle quattro età cosmiche: dell'oro, dell'argento, dell'acciaio e di un misto di ferro; invece nel *mazdeismo* iranico¹¹⁷ la storia non è eterna e non si ripete all'infinito e

¹¹⁶ Henri-Charles Puech, cit. da S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, cit., p. 65.

¹¹⁷ Questa religione è stata a lungo la più venerata nell'impero persiano; nacque nel periodo achemenide legata al potere sacerdotale. Il grande dio era Ahuramazdah, creatore di tutto. Vi sono altre divinità legate alla natura e ai bisogni primari: Mitra (il sole), Mah (la luna), Zam (la

un giorno si confronterà con una cataclisma escatologica implicando un giudizio sulla storia e libererà i salvati nell'eternità.¹¹⁸

L'idea di decadenza estrema è tipica d'ogni concezione apocalittica, dove il trionfo del male precede il cambiamento di *eone* e la rigenerazione del mondo che recupera gradualmente la sua forza vitale.

Nelle tradizioni iranica, ebraica e cristiana si può sottolineare che la storia dell'universo ha un limite e la fine del mondo coincide con l'annientamento dei peccatori seguita dalla risurrezione dei morti e la vittoria dell'eternità sul tempo.

Quinzio afferma che "nell'orizzonte biblico... la catastrofe finale... è evento assolutamente unico, come unico è l'assoluto inizio al quale dà luogo, come unico è Dio contro il molteplice divino pagano".¹¹⁹

Eliade conferma che:

"il giudeo-cristianesimo presenta un'innovazione di capitale importanza: la fine del mondo sarà unica, così come è stata unica la cosmogonia. 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".¹²⁰

2. 20 Roma: il mito e la storia

Eliade sottolinea, con dovizia di dati, come anche un popolo storico per eccellenza come quello romano ha convissuto con l'incubo della propria imminente fine e ha cercato numerosi sistemi per una *renovatio*.¹²¹

terra), Atar (il fuoco), Apam Napat (l'acqua), Vayu (il vento). Con Artaserse II si impone una sorta di trinità divina costituita da Ahuramazdah, Mitra e Anahita (dea delle acque e della fecondità). I Persiani veneravano le loro divinità con sacrifici di sangue. Tra i sacerdoti ricordiamo la classe dei magi, di origine meda che detenevano un fortissimo potere. Non si tratta di una religione strettamente monoteista, ma è indubbio che il ruolo principale è svolto da Ahuramazdah. Nel periodo partico il culto della dea Anahita (Artemide) occupò un ruolo primario. Il dio Mitra conobbe una rapida diffusione nell'impero romano nel periodo del predominio di Pompeo.

¹¹⁸ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 121-122

¹¹⁹ S. Quinzio, *La croce e il nulla*, cit., p. 67.

¹²⁰ M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 70.

¹²¹ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 78-80.

Due miti crepuscolari hanno accompagnato il popolo romano nelle sue principali crisi:

1. la vita della Città ha una fine prefissata alla sua fondazione;
2. la fine del mondo avrebbe coinciso con la fine di Roma.

La prima crisi era attesa dopo 120 anni della sua fondazione (10 per ognuna delle 12 aquile viste da Romolo durante la lotta con Remo, che ne contò invece soltanto sei); la seconda dopo 365 anni.

In seguito, la durata di Roma fu ipotizzata in 12 secoli.

La cultura romana fu sempre accompagnata dall'ansia di eternizzare la propria potenza sfatando il destino ed i suoi tristi presagi: ad esempio, quando Cesare passò il Rubicone (49 d.C.), Nigidio Figulo presagì l'inizio del dramma cosmico della fine di Roma, che poteva però essere seguito da una rinascita.

Soprattutto l'impero di Augusto, sorto a seguito di dolorosi conflitti, parve segnare l'inizio di una *pax aeterna*: egli era visto come il nuovo fondatore di Roma, che così entrava in una età dell'oro senza guerre.¹²²

La data di nascita di Augusto, il 23 settembre, fu considerata come il punto di partenza dell'universo che era stato da lui salvato: con la divinizzazione dell'imperatore si compie l'eternizzazione di Roma.

Si assiste qui al supremo sforzo di liberare la storia dal suo destino astrale e dalla legge dei cicli cosmici; esso è anche un tentativo di rivalutare la storia ponendola in analogia col piano cosmico, considerando gli avvenimenti e le catastrofi storiche come mezzi per permettere la sua rigenerazione.

Il clima dell'età dell'oro non è sopravvissuto a lungo dopo la morte del grande imperatore ed i romani sono ricaduti nell'ossessione della fine imminente.

Quando Roma fu sconfitta ed occupata da Alarico, nel V secolo d.C., parve che il segno delle *dodici aquile* (una variante rispetto alle 10) trionfasse: la città era, infatti, entrata nel suo dodicesimo ed ultimo secolo di vita.¹²³

¹²² Virgilio, infatti, rimpiazza l'ultimo *saeculum*, quello del Sole, che doveva portare alla combustione universale, con quello di Apollo che avrebbe evitato la catastrofe ed indicò le guerre come segni del passaggio dall'età del ferro a quella dell'oro; con questo si sforzò di rassicurare gli abitanti di Roma quanto alla durata della città. Nell'Eneide, Giove assicura Venere che non fisserà su Roma alcun limite spaziale o temporale; dopo la pubblicazione dell'Eneide Roma fu denominata *Città eterna*.

2. 21 La sopravvivenza del mito dell'eterno ritorno

Nell'ultima parte del libro che stiamo esaminando, Eliade pone a confronto il moderno uomo storico, che si considera creatore di storia e si vuole storico, con quello tradizionale che non valorizza la storia.

L'attitudine tradizionale ha continuato a dominare il mondo fino ad un'epoca molto vicina e, addirittura, ed ancora oggi è vitale in occidente, soprattutto nelle società agricole.

La cristianizzazione non è riuscita ad abolire la teoria ciclica o astrale che ha continuato ad esercitare una notevole influenza nella filosofia cristiana.¹²⁴

Infatti, nonostante la reazione di molti Padri della Chiesa, le teorie dei cicli e delle influenze astrali sono state accolte da altri Padri e scrittori ecclesiastici.¹²⁵

Nel medio-evo le teorie cicliche cominciano a diventare dominanti nella speculazione soteriologica.

Questo conflitto si è prolungato fino al XVII secolo, quando il linearismo e la concezione progressista della storia si sono affermati sempre di più, instaurando la fede nel progresso.

Nonostante sembrasse che il XVII secolo avesse posto fine al tempo ciclico esso riappare riabilitato nel '900. Nella filosofia il mito dell'eterno ritorno riappare con Nietzsche e nella filosofia della storia con Spengler e Toynbee.¹²⁶

¹²³ La tradizione fissa al 722 a.C. la nascita di Roma e la storia colloca nel 476 d.C. la fine dell'impero (con la caduta del giovane imperatore Romolo Augustolo operata da Odoacre): viene immediato notare come la durata convenzionale della potenza di Roma sia stata proprio di 12 secoli e che l'ultimo imperatore porti il nome del primo re e di colui che ha rappresentato l'eternità dell'Impero.

¹²⁴ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 137-138.

¹²⁵ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 138-139.

¹²⁶ Vedere: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 140-142.

2. 22 Libertà e storia

Nel rifiuto della periodicità della storia possiamo osservare come l'*uomo moderno* abbia cercato di affermarsi la sua autonomia, la sua libertà:

“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 storia, facendo se stesso”.¹²⁷

Il vanto dell'uomo moderno di aver la libertà di fare storia è dunque, secondo l'opinione di Eliade, puramente illusoria; egli, semmai, ha soltanto la libertà di scelta tra due opportunità:

- opporsi alla storia che viene fatta da una piccola minoranza;
- rifugiarsi in un'esistenza subumana o nell'evasione.

Dalla prospettiva dell'uomo tradizionale, l'uomo moderno invece non rappresenta né un essere *libero* né un *creatore* di storia, mentre l'uomo arcaico può essere fiero della sua esistenza che gli permette sia di essere libero sia di essere creativo: l'uomo tradizionale ha, infatti, la libertà di annullare la propria storia tramite l'abolizione periodica del tempo e la sua rigenerazione collettiva.

Inoltre, l'uomo arcaico rivendica il diritto di considerarsi più *creatore* dell'uomo moderno perché ogni anno egli partecipa alla ripetizione cosmogonica.

2. 23 Disperazione e risposta della fede

Secondo Eliade, qualunque possa essere la verità sulla libertà e sulle capacità creatrici dell'uomo storico, nessuna delle sue filosofie storicistiche lo potrebbe proteggere dal *terrore della storia*.

L'orizzonte degli archetipi e della ripetizione può essere superato solo se si aderisce alla filosofia della libertà senza escludere Dio.

¹²⁷ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 150.

Per la prima volta, questo orizzonte è stato superato dalla tradizione e dalla sensibilità giudea-cristiana introducendo il concetto esistenziale di *fedè*.

La fede di Abramo afferma che “per Dio tutto è possibile” e ciò implica che la fede cristiana rende tutto possibile anche per l’uomo:

“Abbiate fede in Dio! In verità vi dico che chi dirà a questo monte: Togliti di là e gettati nel mare, se non dubita in cuor suo, ma crede che quel che dice avverrà, gli sarà fatto. Perciò vi dico: tutte le cose che voi domanderete pregando, credete che le avete ricevute, e voi le otterrete”. (Mc 11: 22-24).

Dall’apparizione della fede nel mondo giudeo-cristiano, l’uomo separato da archetipi e ripetizioni si può difendere contro il terrore della storia tramite l’idea di Dio.

Credendo nell’esistenza di Dio, l’uomo moderno può acquistare la *libertà* e da un altro lato la *certezza* che le tragedie storiche hanno un significato trans-storico.

Ma una radicale secolarizzazione porta l’uomo moderno alla disperazione:

“Una disperazione provocata non dalla sua esistenza umana, ma dalla sua presenza in un universo storico nel quale la quasi totalità degli esseri umani vive in preda a un terrore continuo (anche quando non ne è sempre cosciente). Da questo punto di vista, il cristianesimo si rivela senza possibilità di contestazioni la religione dell’uomo decaduto: e questo nella misura in cui l’uomo moderno è irrimediabilmente integrato alla *storia* e il *progresso*, e nella misura in cui la storia e il progresso sono una caduta che implica l’abbandono definitivo del paradiso degli archetipi e della ripetizione.”¹²⁸

¹²⁸ M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, cit., pp. 156-157.

Capitolo III

3. La visione del tempo lineare nella cultura ebraico-cristiana

Pensiamo, ora, che occorra approfondire anche se sempre nei limiti modesti del nostro lavoro, il problema posto da Eliade: quello del confronto tra due visioni del mondo e del tempo diverse.

Tali concezioni del tempo sono radicalmente differenti: come detto, la concezione del tempo ciclico (o cosmica) appartiene al mondo arcaico, pagano, orientale; mentre quella lineare trova le sue origini nella tradizione giudaico - cristiana.

La visione cosmica immagina il tempo, come abbiamo già visto nel “*Il mito dell’eterno ritorno*”, come un cerchio che gira periodicamente su se stesso legato al movimento degli astri.

3.1 La visione ebraica del tempo e della storia

Per la concezione ebraico – cristiana il tempo inizia alla creazione, Gen 1, 1: “In principio Dio creò i cieli e la terra”.

Quindi il tempo è stato creato insieme al mondo, di conseguenza ha uno sviluppo unilaterale che parte dal punto iniziale verso un futuro che avrà un limite. Il tempo lineare è dunque compreso tra due punti (inizio e fine) e si configura propriamente come un vettore.

Afferma Quinzio: “Il pensiero ebraico ‘religioso’ o ‘laico’, direttamente o attraverso i fermenti sparsi ovunque della sua ‘eresia cristiana’, ha avuto un ruolo assolutamente decisivo nella formazione e nello sviluppo della modernità, fino ai suoi esiti contemporanei.”¹²⁹

¹²⁹ S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, cit., p. 11.

Guardando la storia d'Israele osserviamo che essa presenta un connotato differente rispetto alle credenze dei popoli circostanti; essa accorda un interesse particolare alle azioni umane che rappresentano la risposta dell'uomo ai comandamenti divini.

Ancora Quinzio scrive: "la tradizione ebraica giunge dunque, proprio attraverso l'assoluta concentrazione del sacro nel Dio unico creatore e Signore di tutte le cose, ad abbattere la barriera che, in altre tradizioni religiose, separa il sacro dal profano".¹³⁰

Il Dio d'Israele si manifesta nella storia, vi si incarna, le sue azioni caricano la storia di teofanie. l'ultima delle quali concluderà il processo salvifico: "concezione lineare del tempo, idea di storia e idea di redenzione messianica sono un'unica e medesima cosa".¹³¹

Eliade sottolinea che "l'ebraismo aveva storicizzato un certo numero di feste stagionali e di simboli cosmici, riferendoli ad avvenimenti importanti della storia d'Israele".¹³²

Quindi per Israele la storia ha un connotato educativo da parte di Dio che guida il suo popolo verso la terra promessa.

Nell'intero racconto biblico si compiono eventi storici in cui Dio e gli uomini sono entrambi protagonisti e questo accadrà fino alla fine del mondo.¹³³

3. 2 Il primo cristianesimo

Il cristianesimo guarda al di là dell'incarnazione di Dio nella storia e la santifica in Cristo; tramite il servizio liturgico, il cristiano si rifà al tempo antico che non è mitico, ma concreto: non c'è ripetizione, ma ricordo.

Scrive Cullmann:

¹³⁰ S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, cit., p. 33.

¹³¹ S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, cit. p. 65.

¹³² M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 168.

¹³³ Vedere: <http://www.caffeeuropa.it/attualita/98ebraismo-quinzio.html>.

“È proprio dell’essenza di Dio il rivelarsi e questa sua rivelazione, la sua Parola, è un atto, un evento storico ... Mai l’agire di Dio si manifesta in modo così concreto come nella storia, la quale, teologicamente parlando, rappresenta, nella più intima essenza, il rapporto di Dio con gli uomini”.¹³⁴

Ancora il teologo svizzero sottolinea che

“fede e pensiero dei primi cristiani non partono da una contrapposizione spaziale (*quaggiù – lassù; aldi quà – aldi là*), ma da una distinzione temporale (*già – ora – poi; passato – presente – futuro*). Il carattere temporale di tutte le affermazioni relative alla fede è legato nel Nuovo Testamento al valore accordato al tempo dal pensiero giudaico.”¹³⁵

Dio offre all’uomo la possibilità di salvezza nel tempo: “Vediamo così che nel passato, nel presente e nell’avvenire si hanno dei *kairoi* particolari, fissati da Dio, e della cui unione scaturisce la linea della salvezza.”¹³⁶

Ancora Culmann sostiene che il pensiero greco intravede il tempo in maniera ciclica, con le sue ripetizioni, e l’unica modalità di salvezza è uscire dal tempo per attingere all’eterno, mentre il messaggio di salvezza proclamato dal vangelo proclama il tempo lineare presente nella Bibbia:

“Proprio perché il tempo è concepito come una linea retta e continua, la fede cristiana può pensare a un piano divino, la cui meta finale, situata al termine della linea, imprime agli avvenimenti della storia un movimento ascensionale teso alla sua realizzazione. Solo così il Cristo può diventare il centro fisso e decisivo che orienta la storia prima e dopo di lui. Nel pensiero biblico, storia della salvezza e tempo così concepiti sono destinati ad incontrarsi.”¹³⁷

Il destino di ognuno e dell’umanità si giocano una sola volta, in un tempo concreto, visibile e irripetibile. Eliade scrive “sebbene il tempo liturgico sia un tempo circolare, il cristianesimo, erede fedele dell’ebraismo, accetta però il tempo lineare della storia”.¹³⁸

¹³⁴ O. Culmann, *Cristo e il tempo*, Mulino, Bologna, 1965, p. 46.

¹³⁵ O. Culmann, *Cristo e il tempo*, cit., p. 59

¹³⁶ O. Culmann, *Cristo e il tempo*, cit., p. 61.

¹³⁷ O. Culmann, *Cristo e il tempo*, cit., p. 77.

¹³⁸ M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., p. 167.

Nel Nuovo Testamento il tempo non ha mai un connotato astratto, ma viene sempre legato alla storia della salvezza.

Qui subentra, in modo particolare, l'escatologia apocalittica: la predicazione di Gesù che annunciava il regno di Dio aveva un connotato escatologico.

Secondo Bultmann, da questo sorge un senso di irresponsabilità da parte dei credenti nei confronti della società: "Nel cristianesimo primitivo la storia è stata inghiottita dall'escatologia... Già da ora essa non appartiene più a questo mondo, ma all'eterno futuro senza storia, che sta spuntando".¹³⁹

Comunque, secondo Julien Ries,

"Nel corso della sua ricerca, Eliade ha mostrato l'errore d'ottica di Bultmann, che ha visto nell'orizzonte spirituale del cristianesimo primitivo il prolungamento dell'Orizzonte delle società arcaiche dominato dal mito ... Agli occhi di Eliade, la specificità del cristianesimo risiede ... nella valorizzazione della storia come manifestazione diretta e irreversibile di Dio nel mondo".¹⁴⁰

3. 3 Mancata parusia e sacramentalismo

La delusione dovuta alla mancata parusia è stata mitigata e distribuita nel tempo e ciò con l'aiuto della liturgia: "si celebrano riti perché Dio è lontano, si pensa perché non si vive...".¹⁴¹

In questo modo l'escatologia non viene abbandonata, ma il tempo della fine viene rinviato sine die.

Abbiamo a che fare con un influsso sempre più sentito dalle influenze culturali greche e pagane.

L'interesse dal destino del mondo viene spostato, tramite il sacramentalismo, al destino individuale; la Chiesa da comunità escatologica

¹³⁹ R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit., pp. 51,52.

¹⁴⁰ J. Ries, *Il sacro*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 74.

¹⁴¹ S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano, 1980, p. 43

diviene comunità culturale: “nella chiesa sacramentale, l’escatologia non è stata liquidata ma neutralizzata, dal momento che in essa sono già operanti le forze del futuro”.¹⁴²

Il concetto di ripetizione della storia, nonostante abbia trovato l’opposizione dei primi cristiani, è riuscito comunque a penetrare nella filosofia cristiana. Già nel II e nel III secolo si era diffuso il sentimento di trovarsi in una sorta di fine-ciclo, la decadenza del mondo era percepita come irreversibile.

Riguardo a questo Fumagalli scrive:

“Si avvertiva un senso di debolezza, di vecchiaia nell’uomo e nella natura; si sentiva avvicinare la morte... un vescovo di Cartagine, Cipriano, ne era convinto. A sua detta, il mondo era ormai invecchiato senza rimedio, al punto che ogni cosa aveva perduto forza, vigore, capacità di sopravvivenza. Le piogge invernali si sarebbero diradate; nei mesi estivi il caldo non bastava più a far maturare le messi; primavere e autunni erano gravemente mutati. Gli uomini calavano di numero, e così i campi non si potevano lavorare... Il mondo è come l’uomo: ha le sue età e ora è vecchio e stanco, a un passo dalla fine... perché si avvicina il giorno tremendo, quello del giudizio, e Dio punisce gli uomini per i loro crescenti peccati, per la mancanza di fede, per la malvagità.”¹⁴³

Nella “*Città di Dio*”, Agostino denuncia la falsità del tempo ciclico e la sua visione del tempo lineare è accettata dalla gran maggioranza dei padri della chiesa:

“A separarsi anche di principio dalla concezione antica del tempo e della storia è Agostino, in base all’idea di creazione. Tempo e storia non sono un ciclo eterno, perché il tempo ha un suo inizio; esso è stato creato da Dio insieme al mondo e ha un suo termine, postogli da Dio. E all’interno del corso del tempo non accade sempre il medesimo, in continua ripetizione, ma accade costantemente il nuovo e vi si verifica sempre un nuovo futuro sino alla sua

¹⁴² R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit., p. 72.

¹⁴³ V. Fumagalli, *L’alba del Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1983, pp. 22, 23.

fine... Se per questo pensiero (il pensiero antico, ndr) l'uomo era una parte del cosmo, per Agostino l'uomo è essenzialmente distinto dal mondo."¹⁴⁴

3. 4 Il tempo ciclico nel medio evo

Altri padri, però, tra cui Clemente Alessandrino, seguono le teorie astrali del tempo ciclico che, poi, nel Medio Evo inquinano l'escatologia biblica. Il conflitto tra le due visioni dura fino al XVII secolo dando corpo ad un ampio sincretismo. Riguardo a questo, Gounelle scrive:

“La sorte finale dell'essere umano non si inserisce nella prospettiva di una escatologia cosmica futura; in altre parole, non è determinata da una trasformazione dell'universo alla fine dei tempi; non dipende dalla storia né dall'avvenire del mondo. Consiste in un percorso individuale. Dopo la morte, l'essere umano si trasferisce da un luogo a un altro. Cambia abitazione all'interno di una struttura fissa.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit., pp. 78-79.

¹⁴⁵ A. Gounelle, *Dopo la morte...?*, Claudiana, Torino, 1995, p. 24.

CONCLUSIONE

Volendo giungere alla conclusione del nostro lavoro, desideriamo rifarci soprattutto alle osservazioni di Quinzio, che abbiamo già ripetutamente citato, anche perché tale autore è stato un profondo ammiratore di Eliade.

Eliade ha ripetutamente affermato una sorta di *superiorità* della visione ebraico-cristiana della storia, quasi che questa fosse la risposta tanto attesa dal mondo arcaico.

Secondo Ries, infatti, “agli occhi di Eliade, la specificità del cristianesimo risiede ... nella valorizzazione della storia come manifestazione diretta e irreversibile di Dio nel mondo ... Per il cristiano la ierofania suprema è l’incarnazione di Dio in Gesù Cristo”.¹⁴⁶

Le due diverse concezioni rappresentano due modalità con cui gli uomini hanno cercato di dirimere e gestire il dramma della sofferenza e della morte, entrambe, per lui, sono onorabili, perché è il sentimento che le ha prodotte a renderle significanti.

Essenzialmente, si può dire che il tempo lineare propone la storia come una promessa di liberazione futura, mentre il tempo ciclico come una maledizione da cui bisogna cercare di sfuggire.

Entrambi vogliono, dunque, superare la storia e questo li accomuna.

Quinzio scrive:

“... per sfuggire al non senso, si è spinti a non pensare il futuro, a dissolverne perfino l’idea. La via che naturalmente si offre è quella di uscire dall’orizzonte della fede ebraica per ritornare, magari mediante astuzie post-nietscheane, alla concezione ciclica del tempo con il suo futuro debole che non può essere se non ripetizione del passato e del presente, approssimazione dell’immutabile eternità nel movimento circolare in cui tutto, ritornando, permane identico a se stesso.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ J. Ries, *Il sacro*, cit., pp. 74, 82.

¹⁴⁷ S. Quinzio, *La croce e il nulla*, cit. p. 30-31

E ancora ci appare assolutamente pregevole la pur lunga citazione seguente:

“Mentre il sacro cosmico è per sua natura insuperabile, perché è il fulcro della ruota dell’universo che eternamente gira nel suo moto senza principio e senza fine, il sacro storico che è in definitiva il sacro ebraico-cristiano ... è destinato a finire. In tale prospettiva, infatti, il sacro si snoda lungo un segmento rettilineo – la storia della salvezza - che va in una direzione precisa e verso una precisa fine. Nella futura realtà escatologica in cui Dio sarà perfettamente manifestato non ci sarà più nulla di profano, e perciò scomparirà anche la distinzione fra sacro e profano, non ci sarà più nessun ambito sacrale e separato, delimitato, privilegiato. Il profeta Isaia dice che ‘la terra sarà riempita della conoscenza della gloria del Signore come le acque riempiono il mare’ (11: 9), e il profeta Zaccaria dice: ‘In quel tempo, anche sopra i sonagli dei cavalli ci sarà scritto: sacro al Signore... E ogni marmitta di Gerusalemme e di Giuda sarà sacra al Signore’ (14: 20-21). La fede cristiana nasce come attuarsi di queste profezie bibliche, come compiersi cioè della fine del sacro. Gesù annuncia: ‘L’ora viene, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità’, e non più in qualche particolare luogo sacro, come il monte Garizim o il tempio di Gerusalemme (Gv 4, 20-23). Dio sarà ‘tutto in tutti’ (1Cor 15: 28). Nella Gerusalemme messianica che nell’ultimo giorno secondo la visione dell’Apocalisse scenderà dal cielo sulla terra non c’è più nessun tempio (21: 22), proprio perché la stessa intingibile maestà divina abiterà fra gli uomini; anzi , il Signore ‘farà mettere a tavola i suoi discepoli e passando dall’uno all’altro li servirà?’ (Lc 12, 37). Dunque, il vero segno di un’età procrisiana”¹⁴⁸

Oggi, assistiamo, nelle nostre città tanto secolarizzate, ad un ritorno al sacro, ma,

“Se si considera globalmente il fenomeno dell’attuale ritorno al sacro, esso appare anzitutto come un ritorno alla sacralità cosmica. Il sacro che esercita una così potente attrazione su Jung o su Heidegger, su Hesse o su Eliade, o su Simone Weil, come pure su tanti dei nostri giovani, è il sacro dell’Oriente, di

¹⁴⁸ S. Quinzio, *Silenzio di Dio*, Mondadori, Milano, 1982, pp. 30-31.

mistica immersione nel cosmo divino, non il sacro storicamente incarnato dell'Occidente cristiano... Ma dire questo significa dire che il ritorno del sacro coincide oggi con il fallimento storico e l'abbandono del cristianesimo... Dunque, il ritorno del sacro non è affatto un ritorno alla fede, ma è piuttosto il primo segno di un'età postcristiana... Le antiche civiltà statiche e senza futuro erano costruite sul fondamento della religione cosmica, che vedeva l'eterno nel chiuso movimento dell'identico che fatalmente ritorna; il dinamico mondo moderno è unico e diverso nei confronti di tutti i mondi antichi, proprio perché ha il suo fondamento nella religione storica, orientata al futuro messianico... Il ritorno del sacro è perciò il conseguente, completo, radicale abbandono della prospettiva cristiana, per ritornare a monte, alla sacralità cosmica precristiana, pagana".¹⁴⁹

Se questa tesi, suffragata da moltissimi studiosi¹⁵⁰, è appurata, allora gli studi di Eliade tornano ad assumere un'enorme importanza per evitare di cadere in un sincretismo ignaro di dati essenziali e inconsapevole dei percorsi ad essi conseguenti che mescola tutto e il suo contrario, ma che pare rispondere a bisogni inascoltati dell'uomo postmoderno.

Ci pare molto significativo il dilemma che esprime Filoramo:

“Come si orienterà questo tipo d'individuo, privato di quella bussola particolare che gli fornivano le grandi storie e i miti collettivi di riferimento di cui si nutriva ancora la generazione precedente, privato anche della sicurezza di comunità stabili che offrano a ciascuno l'evidenza di codici chiari, solidi e socialmente condivisi? A differenza di chi l'ha preceduto, egli non si trova più di fronte un mondo da costruire secondo grandi progetti".¹⁵¹

Leggere Eliade, questa è stata la mia molto modesta esperienza, mi ha offerto la possibilità di conoscere un mondo, certo contrapposto per tante cose alla mia visione cristiana, ma affascinante, portatore di una millenaria saggezza, ben lontano da certe ingenue applicazioni new-age tanto in voga¹⁵²; mi ha inoltre

¹⁴⁹ S. Quinzio, *Silenzio di Dio*, cit., pp. 28, 29, 31

¹⁵⁰ In Italia, ci limitiamo a citare il filosofo Umberto Galimberti e il ricercatore Massimo Introvigne.

¹⁵¹ G. Filoramo, *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino, 1994, p. 48.

¹⁵² Bruno Forte osserva che la tendenza attuale è di “non pensare più, a fuggire la fatica e la passione del vero, per abbandonarsi all'immediatamente fruibile, calcolabile col solo interesse della consumazione immediata”. B. Forte, *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano, 2002,

trasmesso un modo di capire l'umanità dell'uomo impregnata sempre e dovunque dello stesso dramma: sfuggire alla schiavitù del tempo e di certi suoi terribili contenuti, il dolore e la morte.

p. 18. A causa di ciò nelle chiese cristiane assistiamo ad un sempre maggiore fenomeno di destrutturazione dei sistemi di credenze: "Dio diventa ogni giorno meno trascendente, meno Altro ... del cristianesimo sembra essere rimasto solo quello che lo accomuna a tutte le altre religioni, o meglio, al sentimento di religiosità condiviso da tutti gli esseri umani". A.D. Gregorio, *Eclissi del cristianesimo e trionfo di Dio*, su *MicroMega*, 3/2000, pp. 251, 253.

BIBLIOGRAFIA

- D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia, 2000.
- R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia, 1989.
- R. Callois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1950.
- P. Caraman, *Pământ și apă, Iași*, Junimea 1984.
- O. Culmann, *Cristo e il tempo*, Mulino, Bologna, 1965.
- M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, La Flèche, 1995.
- M. Eliade, *Ce-am văzut în India*. Adyar, in *Cuvântul*, an V (1929), februarie 9, nr. 1366.
- M. Eliade, *La Ernesio Buonaiuti*, in *Cuvântul*, an IV (1928), mai 28, nr.1112.
- M. Eliade, *India*, Biblioteca maharajacului, București, Humanitas, 1998.
- M. Eliade, *Jurnal I*, București, Humanitas, 1993.
- M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour - Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949, trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno - Archetipi e ripetizione*, Roma, Borla, 2007.
- M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Paris, Pierre Belfond, 1978.
- M. Eliade, *Memorii*, București, Ed. a II-a, Humanitas. 1997.
- M. Eliade, *Mito e realtà*, Bibl. di Libero, Roma, 2003.
- M. Eliade, *Șantier*, București, Cugetarea, 1935.
- M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1996.
- G. Filoramo, *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino, 1994.
- B. Forte, *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano, 2002.
- V. Fumagalli, *L'alba del Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1983.

- U. Galimberti, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.
- A.D. Gregorio, *Eclissi del cristianesimo e trionfo di Dio*, su *MicroMega*, 3/2000.
- A. Gounelle, *Dopo la morte...?*, Claudiana, Torino, 1995.
- R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975.
- M. Handoca, *Via țã lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Dacia, 2002.
- J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano, 2005.
- O. Loretz, *Creazione e mito*, Paideia, Brescia, 1974
- B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Borla, Torino, 1969.
- A. Nangeroni, *La reincarnazione*, Xenia, Milano, 1995.
- S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano, 1980.
- S. Quinzio, *Silenzio di Dio*, Mondadori, Milano, 1982.
- S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano, 1984.
- S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano, 1990.
- J. Ries, *Il sacro*, Jaca Book, Milano, 1995.
- A.Rognoni – G. Norta, *I segreti della reincarnazione*, De Vecchi, Milano, 1995.
- J.A. Soggin, *Mito e realtà nell'Antico Testamento*, art. su *Protestantesimo*, anno XVI, n.1, 1961.
- G. Theissen, *Motivare alla Bibbia*, Paideia, Brescia, 2003.
- F. Țurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, La Decouverte, Humanitas, 2003, trad. rumeno, F. Țurcanu, *Mircea Eliade: Prizonierul istoriei*, tradotto da M. Angel e D. Dodu, Bucuresti, Humanitas, 2005.
- <http://www.caffeeuropa.it/attualita/98ebraismo-quinzio.html>.