

SAGGIO

di Domenico Burzo

DEMITIZZAZIONE E RITORNO.

ALCUNE RIFLESSIONI SU FILOSOFIA ED ESPERIENZA DEL SACRO

A PARTIRE DA MIRCEA ELIADE

1. *Mircea Eliade tra storia delle religioni e filosofia*

Nel *Frammento autobiografico*, scritto nel 1953, Mircea Eliade tiene molto a precisare come i suoi studi, che in prima istanza «potrebbero essere considerati come “scientifici”», vengono invece giudicati dal loro autore «piuttosto “filosofici”». Sottolinea, infatti, come ogniqualvolta si sia occupato di svolgere ricerche nell’ambito della storia delle scienze studiando fenomeni come le alchimie e le metallurgie orientali, lo ha fatto soprattutto per comprenderne il senso: «Ciò che mi interessava in primo luogo erano i valori metafisici presenti in queste tecniche tradizionali e non le loro eventuali «scoperte scientifiche». Lo stesso discorso riguarda l’interessamento per i molteplici temi di etnologia o di folclore. Senza disprezzare queste discipline, in cui al contrario dimostrerà una certa competenza ed erudizione, Eliade afferma che ad interessargli sono soprattutto «i documenti spirituali che giacevano sepolti nei silos di libri pubblicati dagli etnologi, dai folcloristi e dai sociologi». Al cuore della sua visione e della sua particolare impostazione metodologica troviamo l’idea che «in quelle centinaia di migliaia di pagine, sopravvivesse un mondo di miti e di simboli che bisognava conoscere e capire per poter comprendere la situazione dell’uomo nel Cosmo. Ora, come si sa, tale situazione costituisce già una metafisica. Gli sforzi per conoscerla e per comprenderla sono attinenti piuttosto alla “filosofia” che alla “scienza”»¹.

Tuttavia, questo suo richiamarsi alla *filosofia*, in un senso molto ampio del termine, rimanda anzitutto alla dimensione metafisica e spirituale rintracciata nei fenomeni di volta in volta studiati e la cui ricerca ha guidato il suo lavoro di storico delle religioni, e non certo all’affermazione di un chiaro atteggiamento filosofico che si rifaccia magari ad una precisa scuola di pensiero. Se quindi s’intende *filosofia* secondo un senso più tecnico del termine, si può essere d’accordo con Natale Spineto quando afferma che Eliade, a differenza di quanto lo stesso studioso romeno sostiene nel brano citato, «non ha mai sostenuto di essere un filosofo, ma uno studioso delle religioni. Anzi, uno “storico”»². Nello stesso tempo, però, non si può negare ai lavori di Eliade una dimensione prettamente filosofica che segna un’eccedenza

¹ M. ELIADE, *Fragment autobiografic*, originariamente in «Caete de Dor», nr. 7, iulie 1953, ora in M. ELIADE, *Les moissons du solstice. Mémoire II (1937-1960)*, Gallimard, Paris 1988, trad. it. di R. Scagno, *Frammento autobiografico*, in *Le messi del solstizio. Memorie 2. 1937-1960*, Jaca Book, Milano 1995, p. 210. Riguarda le fonti biografiche si vedano innanzitutto gli scritti dello stesso Eliade: *Les promesses de l’équinoxe. Mémoire I (1907-1937)*, Gallimard, Paris 1980, trad. it. di R. Scagno, *Le promesse dell’equinozio. Memorie 1. 1907-1937*, Jaca Book, Milano 1995; ID., *Le messi del solstizio*, cit.; ID., *Diario italiano (1927-1928)*, in *Mircea Eliade e l’Italia*, a cura di M. Mincu, R. Scagno, Jaca Book, Milano 1987, pp. 25-70; ID., *Şantier*, Editura Cugetarea, Bucureşti 1935, trad. it. di F. Del Fabbro, C. Fantechi, *Diario d’India*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; ID., *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, a cura di S. Alexandrescu, Humanitas, Bucureşti 2006, pp. 93-383, trad. it. di C. Fantechi, *Diario portoghese (1941-1945)*, con una prefazione di R. Scagno e postfazione di S. Alexandrescu, Jaca Book, Milano 2009; ID., *Fragments d’un journal [1945-1969]*, Gallimard, Paris 1973, trad. it. di L. Aurigemma, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976; ID., *Jurnal, volumul II 1970-1985*, Humanitas, Bucureşti 1993, trad. it. di C. Fantechi, *Diario. 1970-1985*, prefazione di R. Scagno, Jaca Book, Milano 2018. Per ulteriori riferimenti bio-bibliografici cfr. A. MARIOTTI, *Mircea Eliade. Vita e pensiero di un maestro d’iniziazioni*, Castelvecchi, Roma 2007¹, 2016²; N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 17-89; F. ȚURCANU, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l’histoire*, Éditions La Découverte, Paris 2003; M. HANDOCA, *Mircea Eliade (1907-1986). Biobibliografie*, 3 voll., Bucureşti 1997, 1998, 1999; M.L. RICKETTS, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, voll. I-II, Eastern European Monographs-Columbia University Press, Boulder-New York 1988; D. ALLEN, D. DOEING, *Mircea Eliade, an Annotated Bibliography*, Garland, New York 1980; C. TACOU (a cura di), *Mircea Eliade*, in «Cahier de l’Herne», 33 (1978), pp. 391-409.

² N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., p. 55.

rispetto alla mera ricostruzione storica. In effetti, è proprio questa dimensione filosofica del suo metodo – che fin dal 1947 Eliade definirà «ermeneutico»³ – a determinare la peculiarità della sua ricerca. Tutto ciò genera una sorta di ambiguità nei suoi lavori. Da un lato Eliade «non esplicita» né «chiarisce mai le scelte filosofiche cui fa, direttamente o indirettamente, riferimento»⁴. Nei suoi lavori non troviamo mai un'esplicitazione o uno sviluppo delle nozioni filosofiche che riconosciamo implicitamente presenti. Infatti Eliade, in linea di massima, «evita di costruire speculativamente le proprie convinzioni»⁵, e ciò perché ha voluto sempre porsi come storico delle religioni, sostenendo l'autonomia e l'irriducibilità della disciplina a cui sente di poter dare il proprio contributo. Dall'altro lato, però, in conseguenza dell'ampiezza degli interessi di Eliade e soprattutto in conseguenza del suo bisogno di cogliere ed esperire il senso profondo dei fenomeni studiati, nei suoi lavori la storia delle religioni amplia a dismisura i suoi confini rischiando quasi di smarrire gli elementi portanti della sua struttura epistemologica. Se per tradizione si ammette l'esistenza di alcuni limiti che danno scientificità alla ricerca storica anche nell'ambito di studi riguardanti la religione, allora i lavori di Eliade oltrepassano tali limiti. È evidente, infatti, che «la sua indagine non si limita alla storia delle religioni quale comunemente la si intende, bensì presenta intenzionalità filosofiche»⁶ che, sebbene non pienamente sviluppate, la rendono tanto affascinante. Il suo particolare approccio ermeneutico «associa alla ricerca storica ed etnologica un approccio filosofico, una serie di riferimenti teologici, un interesse generalmente antropologico e, infine, risvolti religiosi»⁷.

Eliade è consapevole che le sue opere sono ultimamente radicate su un profondo «interesse esistenziale» e su pressanti domande filosofiche nelle cui drammaticità il lettore non può evitare di imbattersi. Sono lo stesso interesse e le medesime domande che emergono dalle sue opere di narrativa. Come ha infatti sostenuto Culiuanu, «è fuori di ogni dubbio il fatto che Eliade ha tentato di descrivere, nelle sue opere storico-religiose, una medesima “situazione” nel mondo, che si era proposto di descrivere come scrittore. Non sbaglia chi afferma che l'opera dello storico delle religioni è pervasa da un “interesse esistenziale”». Si può quindi ritenere che «tutte le creazioni di Eliade, siano esse “scientifiche” o letterarie, cercano di rispondere agli stessi interrogativi scaturiti dalla “situazione” nel mondo, che egli risente essere sua e che cerca di rendere cosciente»⁸. Tuttavia, «che le domande di fondo siano filosofiche, Eliade non lo ripete spesso, e soprattutto non in quelle opere di ineccepibile carattere storico-religioso in cui svelare interessi eterogenei avrebbe forse significato l'estraniarsi dal mondo scientifico»⁹.

Così, sebbene sia indiscutibile il fatto che leggere l'opera di Eliade esclusivamente in termini di storia delle religioni ne dia un'interpretazione riduttiva, la sua particolare posizione metodologica produce delle oscillazioni concettuali nel momento in cui lo studioso romeno utilizza nozioni che, sebbene presenti e rilevanti nella storia delle religioni, hanno altresì un ruolo e un senso fondamentale anche in ambito filosofico se non addirittura teologico. È forse possibile individuare in quest'ambiguità di fondo uno dei motivi principali delle critiche che da più fronti, e spesso in modo acceso, sono state mosse ad Eliade¹⁰. Lo studioso romeno,

³ M. ELIADE, *Giornale*, cit., p. 49.

⁴ N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., pp. 197, 198.

⁵ *Ivi*, p. 225.

⁶ I.P. CULIANU, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi 1978, p. 111.

⁷ N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., pp. 88-89.

⁸ I.P. CULIANU, *Mircea Eliade*, cit., pp. 98-99. Cfr. anche M. CUGNO, *Mircea Eliade: lo studioso e il narratore, «l'uomo diurno» e «l'uomo notturno»*, in L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade*, cit., pp. 27-42.

⁹ *Ivi*, p. 69.

¹⁰ Per i rimandi alle principali critiche rivolte ad Eliade, cfr. N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., pp. 7-12; J. RIES, *L' homo religiosus e l'esperienza del sacro. Controversie recenti e nuove chiarificazioni del pensiero di Mircea Eliade*, in *Opera Omnia* vol. III, *L' uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 251-269; ID., *L' homo religiosus nell' opera di Mircea Eliade e la storia comparata delle religioni*, in *L' uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, cit., pp. 246-247; G. FAVARO, *Intenzionalità religiosa e verità della religione nel pensiero di Mircea Eliade*, in N. SPINETO (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell' esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 173-178; D. ALLEN, *L' ermeneutica di Mircea Eliade e la storia delle religioni*, in J. RIES, N. SPINETO (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 311-329; ID.,

infatti, biasima gli storici delle religioni per aver ridotto la portata spirituale della propria disciplina a causa di un «eccesso di onestà scientifica» che, nell'illusione di «presentare una storia *oggettiva* delle religioni»¹¹, ha portato ai deprecabili eccessi dello specialismo. In *Nostalgia delle origini* li accusa di una «perdita progressiva di creatività» e dell'incapacità di produrre «sintesi culturali interpretative in favore di una ricerca analitica e frammentaria» causata da una sorta di «timidezza spirituale»¹² che impedisce di produrre visioni generali. Allo stesso tempo, però, Eliade riconosce l'importanza e la necessità dell'inquadramento storico di ogni ricerca e l'obiettività scientifica che ne deriva. Egli sa bene che se la storia delle religioni vuole essere scientifica deve evitare le astrazioni ingiustificate che portano a fare «della psicologia o della filosofia, o anche della teologia». In quanto tali, i fenomeni religiosi sono innanzitutto *fenomeni*, cioè «si manifestano, si rivelano a noi, sono conati come una medaglia dal momento storico che li ha visti nascere». In altre parole, «non esiste il fatto religioso "puro", fuori dalla storia, fuori dal tempo. Il messaggio religioso più nobile, la più universale delle esperienze mistiche [...] si singularizzano e si delimitano nel momento stesso in cui si manifestano»¹³.

Questi due poli in tensione sono gli elementi tra cui e per cui si producono in molti casi quelle oscillazioni concettuali già sottolineate e a causa delle quali Eliade è stato spesso criticato, quelle «incertezze alcune delle quali non troveranno mai una soluzione definitiva»¹⁴.

2. *L'ontologia arcaica*

Nel tentativo di difendere il suo maestro dall'accusa di scarsa *scientificità* e di assenza di un metodo scientifico, Culianu tenta di rilevare quanto nella prospettiva di Eliade non può essere falsificato per separarlo da quanto invece non è *verificabile*¹⁵. Tra le nozioni che Culianu ritiene *non verificabili* spicca quella di *archetipo*, la quale, tuttavia, occupa un posto centrale nella visione di Eliade. È stato spesso messo in evidenza quanto il concetto di archetipo sia in Eliade oscillante dal momento che egli lo utilizza con significati e funzioni molteplici¹⁶. Sebbene lo stesso studioso romeno dica più volte di utilizzare la nozione di archetipo nel senso proprio della tradizione platonica¹⁷, tuttavia

il vocabolo, negli scritti di Eliade, non è mai definito in modo chiaro: come per altri termini altrettanto – e forse ancor più – problematici, quali «sacro» e «simbolo», lo studioso non enuncia una scelta teoretica o metodologica precisa, forse proprio per evitare di inserire, in un'opera che ha sempre voluto storica e storico-religiosa, una opzione filosofica. Questo comporta, come conseguenza, l'impossibilità di trovare formulazioni di principio chiare e la necessità, per il lettore, di procedere a una «ermeneutica» del testo eliadiano. In ogni caso, comunque, la nostra ermeneutica non giunge a cogliere un senso unitario del vocabolo archetipo, così come non riesce a farlo con «simbolo» e «sacro». Insomma, Eliade usa il termine «archetipo» con accezioni differenti, non riducibili a una sola.¹⁸

Mircea Eliade et le phénomène religieux, Payot, Paris 1982, pp. 187-213; I.P. CULIANU, *Mircea Eliade*, cit., pp. 18-20. Rimandiamo a queste opere per ulteriori riferimenti bibliografici.

¹¹ Cfr. M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952, trad. it. di M. Giacometti, *Immagini e simboli. Saggio sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano 2015, pp. 30-31.

¹² Cfr. ID., *The Quest - History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, trad. it. di A. Crespi Bortolini, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 73-75.

¹³ ID., *Immagini e simboli*, cit., p. 33.

¹⁴ F. MICHELINI TOCCI, *Gli archetipi in Eliade, Jung e Scholem*, in G. GNOLI (a cura di), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Serie Orientale Roma, vol. LXIV, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1989, p. 156.

¹⁵ Cfr. I.P. CULIANU, *Mircea Eliade*, cit., pp. 22-25, 115-118, 160-161.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 55-60; N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., pp. 179-200; G. BERTAGNI, *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Libreria Bonomo Editrice, Bologna 2003, pp. 86 ss., 106 ss.; P. PISI, *I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade*, in L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade*, cit., pp. 64-73; F. MICHELINI TOCCI, *Gli archetipi in Eliade, Jung e Scholem*, in G. GNOLI (a cura di), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, cit., pp. 147-161.

¹⁷ Cfr. M. ELIADE, *Le messi del solstizio*, cit., pp. 135-136; ID., *L'épreuve du labyrinthe*, Pierre Belfond, Paris 1978, trad. it. di M. Giacometti, *La prova del labirinto. Intervista con C.H. Rocquet*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 148-149.

¹⁸ N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., p. 181.

Tentando di andare al di là di queste oscillazioni concettuali, ciò che forse conta maggiormente è che il concetto di archetipo è strettamente connesso a quella che Eliade definisce *ontologia arcaica*. Senza poter analizzare in questa sede le caratteristiche fondamentali di questa ontologia¹⁹, diciamo soltanto che essa rappresenta per il Nostro la *Weltanschauung* propria dell'uomo primitivo e arcaico il quale si pone come *homo religiosus*, determinato da una profonda esperienza del sacro e della trascendenza a cui cerca di adeguare la propria esistenza. Secondo quello che è stato definito l'«impegno umanitario (*humanitarian concern*) di Eliade», l'orizzonte di pensiero costituito dall'ontologia arcaica «viene riproposto in meditazione all'uomo che in esso non si riconosce più, con l'intento di aiutarlo a superare la crisi provocata dalle ideologie storicistiche»²⁰. Eliade riconosce alla base di questa particolare visione del mondo un'evidente «struttura platonica»²¹ in forza della quale un ruolo fondamentale è giocato appunto dagli archetipi quali categorie e strutture ontologiche prima, ed esistenziali e psicologiche poi. Essi determinano ogni aspetto della vita e del comportamento dell'uomo il cui scopo esistenziale è quello di conformarsi ad essi. Ciò pone la filosofia di Platone in una luce particolare e forse per certi versi insolita. Dalle ricerche di Eliade emerge, infatti, come il pensiero platonico sia un punto di arrivo di una mentalità molto più antica la cui origine si perde nella notte dei tempi e si confonde con l'origine dell'uomo stesso quale produttore di cultura. Una mentalità che non appartiene solo al retroterra della greccità primitiva da cui fiorirà il platonismo, ma presenta un'uniformità strutturale in un molteplice numero di culture ad ogni latitudine. Iniziata a sorgere nel momento in cui l'uomo ha preso coscienza di se stesso nell'incontro con il cosmo, l'ontologia arcaica è quel particolare modo di vivere l'esperienza dell'essere nel quale l'uomo ha cominciato a cogliere il senso del proprio esistere nel rendersi conforme alla sacra superiorità degli archetipi. Questa modalità ontologica e gnoseologica si è preservata fino a Platone, rinnovandosi con forza nel suo pensiero e giungendo, attraverso di esso, ad interrogare l'uomo di oggi. Ma se Platone diviene un punto di riferimento obbligato, la questione si apertasi con la scoperta dell'ontologia arcaica riguarda l'autenticità dell'esperienza del filosofare in genere. Infatti, oltrepassando le difficoltà che sorgono dall'utilizzo in Eliade della parola *archetipo* – termine che in realtà Platone non ha mai utilizzato e che ha assunto invece un senso specifico nell'ambito degli studi di Jung – e mettendo da parte, in questa sede, la questione della personale posizione di Eliade riguardo al significato ultimo degli archetipi, egli da storico delle religioni documenta che l'ontologia arcaica esiste, ed esiste con una precisa portata metafisica. Che rapporto c'è, dunque, tra la nascente filosofia greca, con la sua strutturale dimensione metafisica portata a maturazione da Platone, e l'ontologia arcaica? Senza credere che le forme razionali della speculazione filosofica possano coincidere con le forme mitiche, simboliche e rituali dell'ontologia arcaica, non si sbaglia affermando che il suo idealismo di fondo, emerso chiaramente con Platone, si manifesta in un linguaggio filosofico-concettuale che esprime ancora in maniera adeguata la visione del mondo dell'uomo arcaico il quale è *homo religiosus* e *symbolicus*. Non è un caso, infatti, se nella prefazione alla prima edizione francese del *Trattato di storia delle religioni*, Georges Dumézil, parlando della morfologia e della dialettica del sacro rivelata da Eliade attraverso l'interpretazione delle fondamentali ierofanie cosmiche, si esprimeva nei termini seguenti: «È tutta una "filosofia prima della filosofia" che appare, non appena si osservi la più umile delle religioni, e che risulta da uno sforzo di spiegazione e di unificazione, da uno sforzo verso la teoria in tutti i sensi della parola». E continuava sostenendo che il libro di Eliade ne fa

¹⁹ Cfr. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, trad. it. di G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Bologna 1968; ID., *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg 1957, trad. it. di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2013; ID., *Aspect du mythe*, Gallimard, Paris 1963, trad. it. (condotta sull'edizione inglese *Myth and Reality*, Harper and Row, New York and Evanston 1963) di G. Cantoni, *Mito e realtà*, Borla, Roma 1966.

²⁰ I.P. CULIANU, *Mircea Eliade*, cit., p. 20.

²¹ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 55.

«sentire la coerenza e la nobiltà, e anche, da un continente all'altro [...], l'uniformità»²². Muovendosi sulla stessa linea Roberto Scagno mette in evidenza come «l'intento fondamentale dello studioso romeno», così felicemente descritto dall'espressione coniata da Dumézil, fosse quello di far emergere «l'importanza per la cultura occidentale di esaminare “la preistoria della filosofia, la fase pre-sistematica del pensiero”»²³. A sua volta, facendo riferimento al medesimo passo dello studioso francese, Spineto sottolinea il modo peculiare di Eliade di intendere la filosofia e di rapportarsi ad essa: «La filosofia è produzione culturale dell'umanità e quindi affonda le sue radici nell'esperienza religiosa: Eliade ricerca la “philosophie avant les philosophes” e intende mostrare come le concezioni filosofiche – ad esempio la nozione platonica dell'idea come paradigma del reale – affondino le loro radici in quella che Luigi Pareyson chiama la “primitiva ispirazione mistica e religiosa delle filosofie”»²⁴.

È una visione della storia della cultura in generale e di quella occidentale in particolare che emerge fin dagli scritti giovanili di Eliade e che rimarrà presente anche nelle opere della maturità, sebbene non abbia mai dedicato un lavoro specifico ai rapporti tra la filosofia e le sue radici mitico-religiose. Come scrive nel suo diario il 20 giugno 1954, Eliade è convinto del fatto che «l'Occidente ritrova nella spiritualità orientale il “platonismo”: gli archetipi, i modelli esemplari»²⁵; e ciò vale non soltanto per il nostro incontro con l'Oriente, ma in misura equivalente anche per la spiritualità primitiva e arcaica nel suo complesso. È un tema importante, e infatti alcuni giorni dopo, il 14 luglio, Eliade torna sulla questione: «Un giorno bisognerà che scriva un lungo saggio sulle “origini” della filosofia, mostrando il passaggio dalla conoscenza per miti e simboli (come è praticata nei mondi arcaici) alla filosofia sistematica. Esempi: 1) Ciò che è “arcaico” in Platone (per esempio la preistoria della teoria delle Idee: dall'immagine esemplare all'idea platonica); 2) L'iniziazione equivale alla filosofia»²⁶. L'idea di questo volume non verrà mai realizzata, per cui se volessimo tentare di ipotizzare quale sarebbe potuta essere la linea seguita da Eliade dobbiamo accontentarci delle varie indicazioni sparse tra i suoi scritti.

Già in alcuni articoli del 1936-1937 Eliade sottolinea l'importanza delle influenze pre-elleniche, extra-elleniche ed orientali sulla formazione della cultura greca, per il sorgere della quale utilizza l'espressione «miracolo greco».

Dal palazzo di Minosse, a Cnosso, fino alla metafisica platonica il cammino è arduo e tortuoso. Le radici del pensiero greco affondano in molte parti dell'Asia Minore, a Creta, nella Tracia, e forse anche più lontano, in Lidia, in Iran e in Egitto. Di tutte queste geografie spirituali si è nutrito il genio greco. Il suo sforzo di assimilazione e di creazione resta ancor oggi miracoloso, anche dopo che hanno cominciato a esserci note la civiltà cretese e quella cicladica, dopo che il mondo egeo e le culture afroasiatiche sono stati riportati alla luce. Riconoscere il «miracolo» di questo sforzo di creazione non significa tuttavia non tener conto delle correnti pre-elleniche ed extraelleniche che nutrirono e, in gran parte, orientarono il genio greco.²⁷

La medesima idea viene ribadita da Eliade affrontando nella stessa prospettiva l'emergere di un altro «miracolo», quello «biblico». Il giovane storico delle religioni sostiene che simili manifestazioni culturali non sono comparse improvvisamente. Occorre, infatti, aver presente «quante civiltà e quante sensibilità concorsero alla straordinaria fioritura della cultura ellenica». In effetti, «il “miracolo greco” non risulta affatto sminuito, dopo tutte le scoperte archeologiche e le interpretazioni stilistiche degli ultimi trent'anni. Ma adesso sappiamo

²² G. DUMÉZIL, *Préface* a M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, p. 9, trad. it. di V. Vacca, G. Riccardo, *Prefazione alla prima edizione francese*, in M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 435.

²³ R. SCAGNO, *L'ermeneutica creativa di Mircea Eliade e la cultura italiana*, in M. MINCU, R. SCAGNO (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 165.

²⁴ N. SPINETO, *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit., p. 212.

²⁵ M. ELIADE, *Giornale*, cit., p. 165.

²⁶ *Ivi*, p. 167.

²⁷ ID., *Înainte de «miracolul grec»*, in «Revista Fundațiilor Regale», III, 5, 1936, ora in *Insula lui Euthanasius* (1943), Humanitas, București 1993, trad. it. di C. Fantechi, *Prima del «miracolo greco»*, in *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 86.

comprenderne meglio la “storia”; rintracciare gli inizi, determinarne le tappe, precisarne l’originalità»²⁸. Diventa dunque fondamentale domandarsi «in che misura questi retaggi», tutti riconducibili alla «resistenza dell’elemento extraellenico», siano poi «penetrati nella filosofia vera e propria»; domandarsi cioè «in che misura lo “stile” di vita pre-ellenico e popolare abbia potuto essere espresso filosoficamente».

Ma andando più in profondità si comprende come la domanda sull’elemento extraellenico proveniente dal contatto con culture e civiltà che non hanno visto il sorgere della filosofia e della scienza intesa alla maniera occidentale e moderna, si converta nella domanda su un elemento che rispetto ai parametri divenuti per noi tradizionali si pone come *extrarazionale*, di cui, però, rimane comunque l’eredità nella razionalità della nascente filosofia. Bisogna quindi comprendere «fino a che punto i molteplici retaggi extrarazionali – siano popolari come la Grande Dea cretese, o appartengano a certe élite, come l’orfismo – fecondarono e modificarono il pensiero greco. Scoprire l’origine extrarazionale, “sacra”, di tutte le istituzioni [...] è un esercizio affascinante e piuttosto rischioso, a cui hanno aderito nella quasi totale maggioranza gli studiosi degli ultimi decenni»²⁹. Questa eredità extrarazionale presente nel pensiero filosofico ne fa dunque affondare le radici nella primordiale esperienza del sacro di cui espressione principale è l’ontologia arcaica che Eliade verrà man mano ricostruendo a partire dalle opere successive. Tuttavia, fin da questi scritti degli anni Trenta Eliade – forte anche del suo personale vissuto indiano – sa che i rimandi all’esperienza del sacro presenti in espressioni culturali più sistematiche e concettuali come quelle filosofiche «possono essere confermati anche in altre zone culturali». Per questo motivo alcuni frammenti di Empedocle possono essere messi a confronto con la visione magico-religiosa e le tecniche spirituali del taoismo, così come la sofistica greca può essere rapportata ad alcune correnti simili nella tradizione buddhista³⁰.

Insistendo su tale linea, Eliade riprende nelle conclusioni di *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*³¹ alcuni risultati emersi lungo il lavoro per mostrare quanto il mondo arcaico non sia lontano da noi come invece siamo soliti credere. Così, ad esempio, è facile rintracciare alla base della fisica di Aristotele «alcuni motivi molto antichi di cosmologia (i cicli: il Grande inverno, la Grande Estate, ecc.)»³². Ma soprattutto,

ogni lettore del presente libro e di *Cosmologie și alchimie babiloniană* si è potuto convincere di quanto si avvicini la teoria arcaica dell’archetipo e della partecipazione alla teoria platonica delle Idee e della partecipazione. Che lo stesso Platone abbia riconosciuto talvolta, verso la fine della vita, le difficoltà implicate nella sua teoria fondamentale, ce lo dice chiaramente questo passo di *Parmenide* (131 e): «In che modo, quindi, Socrate, avrebbe domandato Parmenide, concepisci tu questa partecipazione alle forme (Idee), se essa non può essere partecipazione né alla parte né al tutto? Per Zeus, avrebbe dichiarato Socrate, certo non mi sembra per niente facile definirla, in nessun modo». E l’ultimo traduttore del dialogo *Parmenide*, A. Diès, ricorda in una nota un testo di Aristotele (*Metafisica*, 987, b. 13) secondo il quale sia Platone che i pitagorici «hanno rinunciato a ricercare ancora in cosa consiste questa partecipazione o questa imitazione». Ciò non ha impedito alla teoria platonica di continuare la sua azione fecondatrice, attraverso molteplici canali, sul pensiero europeo fino ai nostri giorni. Non vogliamo dire che, attraverso Platone e attraverso Aristotele, per non citare che i vertici, determinati schemi arcaici sono stati trasmessi al rigoroso pensiero

²⁸ ID., *Înainte și după «miracolul biblic»*, in «Revista Fundațiilor Regale», IV, 3, 1937, ora in *Insula lui Euthanasius*, cit., trad. it. di C. Fantechi, *Prima e dopo il «miracolo biblico»*, in *L’isola di Euthanasius*, cit., p. 93.

²⁹ ID., *Prima del «miracolo greco»*, cit., p. 91.

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 92.

³¹ ID., *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura «Publicom», București 1943, trad. it. di R. Scagno, *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, in *I riti del costruire*, Jaca Book, Milano 2017, pp. 3-114. Insieme a ID., *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Editura Vremea, București 1937, ora in ID., *Alchimia asiatică*, Humanitas, București 2003, pp. 63-158, trad. it. di A.R. Leone, *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Lindau, Torino 2017, e a ID., *Mitul Reîtegraru*, Editura Vremea, București 1942, trad. it. di R. Scagno, *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano 2002, quest’opera rappresenta la migliore espressione della ricerca eliadiana del periodo interbellico, in cui troviamo le basi delle ricerche successive soprattutto riguardo l’ontologia arcaica e la nozione di archetipo.

³² *Ivi*, p. 107. Cfr. anche *Ivi*, pp. 11-12.

europeo, sebbene questa cosa, per alcuni esegeti sembri incontestabile. Altro ci interessa, vale a dire il fatto che il pensiero esatto utilizza gli stessi «modelli» del pensiero arcaico.³³

Ecco il punto fondamentale: al di là delle diverse condizioni esistenziali e delle molteplici sintesi concettuali prodottesi sotto l'influsso del susseguirsi delle epoche storiche, il pensiero umano ha conservato un'uniformità nei modi di procedere e nella capacità eidetica che ne rispecchia la natura e le strutture sorte dalla primitiva esperienza di incontro con le cose. In forza di questa continuità, «i modelli trasmessi dalla spiritualità arcaica non scompaiono», né si può dire che smarriscano «la loro capacità di riattualizzazione, e questo per il semplice motivo che sono intuizioni archetipiche, visioni primordiali universali che l'uomo ha svelato a se stesso quando ha preso coscienza della sua posizione nel Cosmo»³⁴. A partire da quel momento sorgivo, esse costituiscono per l'essere umano la sua fondamentale esperienza del sacro. Sono i medesimi modelli e le medesime intuizioni primordiali che, attraversando tutte le novità di metodo apportate dalla filosofia, possiamo rintracciare negli Ionici e in tutti i presocratici fino poi a Platone e Aristotele, nel pensiero dei quali trovano una nuova e vigorosa espressione. Possiamo allora comprendere le affermazioni di Eliade in *Diario portoghese* quando nel dicembre del 1942, parlando dell'opera che stava progettando già da due anni e che sarebbe apparsa come *Trattato di storia delle religioni*, sostiene che per il suo modo «di giudicare il fenomeno mistico e l'esperienza religiosa» – un modo certamente «“personale” rispetto ai criteri moderni, ma arcaico e suffragato da una storia multimillenaria delle religioni» – il volume avrebbe avuto «un valore rivoluzionario» in quanto Eliade ritiene di poter mostrare in esso «la permanenza della cosiddetta “metafisica” negli atti e nei riti ancestrali», ritrovandovi «Socrate o Platone almeno dieci volte sul piano religioso»³⁵.

3. Demitizzazione e filosofia

Alla luce di quanto detto, non si può non tenere in debita considerazione il processo di demitizzazione per mezzo di cui il sapere filosofico si è imposto instaurando un rapporto particolare con la cultura tradizionale che aveva il proprio strumento espressivo nel racconto mitico e nei suoi simboli.

Per l'uomo arcaico il mito gioca un ruolo fondamentale. In quanto «storia sacra» che ha come protagonisti «Esseri Soprannaturali», il suo racconto tramandato attraverso le generazioni dà senso all'esistenza³⁶. Ciò è possibile perché la dimensione propria del mito è quella *ontologica*, in quanto esso offre la possibilità di comprendere come *in origine*, cioè fuori dall'esistenzialità della nostra percezione temporale, il reale sia venuto all'esistenza e come il cosmo sia stato generato. Tuttavia, con la comparsa delle prime civiltà storiche e delle grandi mitologie del politeismo euro-asiatico, l'attenzione dell'uomo e il tema centrale del racconto mitico si sono spostati dal momento iniziale e dalla purezza delle origini in cui gli Esseri Divini hanno dato vita al mondo, a quanto è avvenuto in un secondo momento, dopo la creazione del cosmo e dell'uomo. Emergono allora in primo piano i miti di origine – dall'origine delle piante e degli animali a quelle delle attività umane e delle istituzioni religiose e sociali – che spiegano il senso della condizione umana nei suoi aspetti attuali. Per quanto questi miti

³³ *Ivi*, pp. 107-108.

³⁴ *Ivi*, p. 109.

³⁵ *Id.*, *Diario portoghese*, cit., p. 72.

³⁶ *Cfr. Id.*, *Mito e realtà*, cit., pp. 27-28: «Il mito narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel Tempo primordiale, il tempo favoloso delle “origini”. In altre parole, 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, o solamente di un frammento di realtà [...]. Il mito quindi è sempre la narrazione di una “creazione”: riferisce come una cosa è stata prodotta, ha cominciato ad *essere*. Il mito parla solo di ciò che è accaduto *realmente*, di ciò che si è pienamente manifestato. I personaggi dei miti sono Esseri Soprannaturali [...]. I miti rivelano quindi la loro attività creatrice e svelano la sacralità (o semplicemente la “soprannaturalità”) delle loro opere. Insomma, i miti descrivono le diverse, e talvolta drammatiche, irruzioni del sacro (o del “soprannaturale”) nel Mondo. È questa irruzione del sacro che *fonda* realmente il Mondo e che lo fa come è oggi».

rimandino strutturalmente al mito cosmogonico da cui dipendono, il senso di ciò che narrano non focalizza più lo sguardo dell'uomo sul momento della creazione dell'universo, ma su ciò che è avvenuto in seguito, in un tempo che per quanto rimanga un tempo mitico, non è certo più l'istante atemporale della cosmogonia. Allo stesso modo i protagonisti del mito, pur restando Esseri Soprannaturali, non sono più le grandi divinità creatrici, ma divinità ordinatrici dell'universo che hanno un rapporto più diretto con gli antenati mitici dell'uomo i quali cominciano ad avere un ruolo attivo. In altre parole, il fulcro si sposta dall'*ontologia* alla *storia*³⁷. Infine, con la comparsa delle grandi narrazioni mitiche esposte in forma poetica e rese immortali da poeti come Omero – un fenomeno non circoscritto, tuttavia, solo alla Grecia, ma che Eliade registra anche in India, in Mesopotamia e in Egitto – si ha a che fare con mitologie «sempre più tese alla narrazione delle *gesta* degli Dèi», fin quando «a un certo punto della storia [...] un'*élite* comincia a disinteressarsi di questa *storia divina* e giunge al punto (come in Grecia) di non credere più ai *miti*, pretendendo tuttavia di credere ancora agli *Dèi*»³⁸. È questo il momento in cui compare e prende forma con la sua peculiarità il φιλοσοφείν. In esso Eliade non legge semplicemente una forma di svuotamento o di deterioramento del contenuto religioso proprio dell'esperienza mitica e dei suoi racconti. In questo senso sarebbe un fatto riconducibile a dinamiche normalmente presenti nelle culture arcaiche dal momento che il mito tende naturalmente a degradarsi³⁹. Lo studioso romano vede in esso «un fenomeno culturale di primo ordine», foriero di conseguenze notevoli in quanto si pone come «il primo esempio conosciuto, nella storia delle religioni, di un processo cosciente e definito di “demitizzazione”»⁴⁰. Si trattò, ad ogni modo, di un fenomeno elitario che non andava ad intaccare il mondo delle credenze e della fede popolare, cosa che d'altra parte era già accaduta in maniera analoga per l'affermarsi della mitologia omerica. Tuttavia un nuovo modo di guardare al reale, a ciò che in esso vi è di essenziale e quindi alla sfera dell'essere e del significato, si era affermato in maniera netta. Il filosofo si sforza di andare oltre le mitologie attraverso la via del pensiero razionale, il suo domandare non si accontenta più di immagini e simboli, di narrazioni e riti, ma vuole comprendere attraverso una nuova modalità conoscitiva, attraverso spiegazioni concettuali. Ed il suo sforzo s'impone nel momento esatto in cui si passa da una cultura di tipo orale ad una cultura che afferma la centralità della scrittura. Per questi motivi, con il sorgere del pensiero presocratico «il mito è stato sottoposto a una lunga e penetrante analisi, dalla quale è uscito radicalmente “demitizzato”», al punto che si deve a questo processo di falsificazione se ancora oggi la parola *mito* è quasi sempre accompagnata da un senso di irrealità, di fantasticheria fine a se stessa o semplicemente estetizzante. Quindi, «l'inizio del razionalismo ionico coincide con una critica sempre più corrosiva della mitologia “classica”, come era espressa nelle opere di Omero e di Esiodo»⁴¹.

Quest'ultimo punto è per noi particolarmente importante. Eliade sottolinea, infatti, come la critica dei filosofi avesse di mira innanzitutto l'eccessivo antropomorfismo degli dèi omerici e quindi la loro immoralità, manifestazioni caratteristiche di una certa decadenza del mito. Ciò dimostrava la fallacia dell'immagine omerica degli dèi la quale poco aveva a che fare con l'autenticità del divino e con l'immagine che l'uomo poteva naturalmente avere di esso. In effetti, basta pensare ai frammenti di Senofane o al Socrate dell'*Eutifrone* – ma Eliade cita anche Pindaro ed Euripide – per ricordare che da parte dei filosofi «la principale critica era fatta in nome di un'idea di Dio sempre più elevata: un vero Dio non poteva essere ingiusto, immorale, geloso, vendicativo, ignorante, ecc.»⁴². Pertanto, «quando Platone (*Repubblica*, 378 ss.) mette sotto accusa i poeti per il modo con cui hanno presentato gli dèi, si rivolge probabilmente ad

³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 139.

³⁸ *Ivi*, p. 141.

³⁹ Cfr. *Id.*, *Trattato*, cit., pp. 394-397.

⁴⁰ *Id.*, *Mito e realtà*, cit., p. 142.

⁴¹ *Ivi*, p. 181.

⁴² *Ivi*, p. 182. Cfr. anche *Ivi*, pp. 185-186.

un pubblico già convinto da prima»⁴³. Tuttavia occorre saper distinguere, perché a ben guardare «questa critica è stata soltanto raramente diretta contro ciò che si potrebbe chiamare il “pensiero mitico” oppure il comportamento che ne deriva»⁴⁴. La sua causticità non ha potuto né voluto intaccare quella modalità di comportamento che Eliade definisce appunto *comportamento mitico* e che, derivando da una cultura tradizionale ben precedente ai racconti omerici, è rintracciabile al cuore dell’ontologia arcaica. Eliade ricorda, infatti, come la religione ufficiale di Omero – la religione olimpica che si è imposta alla cultura occidentale per la sua nobile luminosità e la perfezione delle forme tanto care a W.F. Otto – non esaurisse tutte le possibili espressioni della religiosità ellenica, né fosse la più antica. Di fatto i poemi omerici non sono un trattato di mitologia, si rivolgono ad un pubblico ben preciso che è quello aristocratico-militare e non certo popolare, e soprattutto non hanno la pretesa di «presentare, in maniera sistematica ed esauriente, l’insieme della religione e della mitologia greca»⁴⁵. In effetti, «di tutto ciò che si potrebbe chiamare l’elemento notturno, ctonio, funerario della religione e della mitologia greche, Omero non dice quasi nulla. L’importanza delle idee religiose di sessualità e fecondità, di morte e di vita d’oltretomba, ci è stato svelato da autori tardi e dagli scavi archeologici»⁴⁶. Una visione completa della religiosità greca deve necessariamente comprendere sia l’elemento solare che l’elemento notturno i quali, in realtà, si coappartengono come due poli. Questo rapporto polare tra regime diurno e notturno dell’esperienza religiosa, e dunque della capacità immaginativa e del pensiero, è rintracciabile ad un altro livello anche nel rapporto tra la filosofia e il suo retaggio mitico-religioso; ben sapendo, però, che si tratta appunto di una polarità per cui non può esserci un regime senza l’altro o un dominio dell’uno sull’altro. Solo nella tensione continua all’equilibrio tra i due poli è possibile una visione ed un’esperienza integrali, nella misura in cui esse siano possibili all’uomo. Comprendiamo quindi come «le grandi strutture della metafisica» che saranno alla base della costruzione di pensiero di filosofi come Platone e Aristotele, sono in realtà già state scoperte ed affermate dall’«immaginazione mitica», capace poi di concretizzarsi anche come «immaginazione letteraria». Eliade afferma allora che «l’interesse per le mitologie e per la struttura dei miti è anche il desiderio di decifrare il messaggio di questa vita notturna, di questa creatività notturna»⁴⁷ che sembra essere l’elemento dominante al fondo della cultura prefilosofica ed extra-omerica. «Queste mitologie non omeriche, e in genere non “classiche” erano piuttosto “popolari”. Esse non hanno subito l’erosione delle critiche razionalistiche e, molto probabilmente, sono sopravvissute in margine alla cultura dei letterati per secoli»⁴⁸.

4. Una conferma nel folclore

Per le stesse ragioni appena esposte, Eliade ha sempre sottolineato l’importanza per lo storico delle religioni – e noi aggiungiamo anche per il filosofo – di sapersi rivolgere con la dovuta attenzione al folclore. Se le mitologie delle religioni più evolute e complesse come quella greca e indiana hanno già prodotto un’ampia letteratura scritta, e se, come è accaduto in Grecia, l’opera dei poeti ha già fatto sentire in maniera pesante la sua influenza, è possibile invece rintracciare «una più vasta prospettiva religiosa» nel «folclore dei popoli europei; nelle loro credenze, usanze, comportamento di fronte alla vita e alla morte, si rintracciano ancora

⁴³ *Ivi*, p. 186. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, II, 377 b-383 c.

⁴⁴ *Ivi*, p. 182.

⁴⁵ *Ibidem*. Cfr. ID., *Giornale*, cit., p. 246: «La concezione omerica dell’esistenza: godere esclusivamente della vita, della giovinezza; amare la perfezione delle forme (ed è nella scoperta di questa perfezione – contemplata soprattutto nelle “forme” divine – che risiede forse l’esperienza religiosa specifica dei greci; vedi Walter Otto). Dal punto di vista religioso la concezione omerica è più puerile, più semplicistica della religiosità mediterranea (come si manifesta soprattutto nelle religioni dei Misteri). Gli “egei” avevano una concezione audace dell’anima e dell’esistenza dell’oltretomba, essi avevano conservato le tecniche iniziatiche».

⁴⁶ *Ivi*, p. 183.

⁴⁷ ID., *La prova del labirinto*, cit., p. 20.

⁴⁸ ID., *Mito e realtà*, cit., p. 183.

numerose “situazioni religiose” arcaiche». L’insieme delle tradizioni, delle credenze e finanche delle superstizioni, che si sono conservate nel folclore fin quasi ai nostri giorni, dimostra la sopravvivenza «di uno stato culturale più arcaico di quello denunciato dalla mitologia della Grecia classica»⁴⁹; una cultura che ha saputo compenetrarsi tanto con il sapere filosofico prima che con la visione cristiana del mondo poi, trasferendo ad entrambi gli elementi di fondo della propria religiosità cosmica. È un’idea che accompagna la riflessione e il metodo di ricerca di Eliade fin dagli scritti interbellici. Già in un articolo del 1937, *Il folclore come strumento di conoscenza*⁵⁰, Eliade afferma che lo sforzo di comprensione del materiale folclorico raccolto dai ricercatori, cioè l’ermeneutica delle svariate «manifestazioni dell’“anima popolare” o della cosiddetta “mentalità primitiva”», ci permette «di accedere a certe zone della conoscenza nelle quali non possono penetrare gli altri strumenti di indagine»⁵¹. Lungi dal ritenere, al pari di svariati studiosi di questo settore, che le varie credenze popolari siano semplicemente il frutto di una mente primitiva prerazionale incapace di avere una conoscenza adeguata delle leggi di natura, Eliade mostra di avere un’attenzione per l’esperienza umana secondo tutta la sua ampiezza naturale, senza preconcetti di sorta e senza riduzioni di tipo positivistic. Non c’è alcun dubbio per Eliade che il pregiudizio positivista, secondo cui bisogna vedere nel primitivo un essere di rango ontologico inferiore e nella sua mentalità una sorta di prelogica sostanzialmente irrazionale, sia ormai inaccettabile in quanto definitivamente superato. L’espressione *mentalità primitiva* non può più nascondere o sottintendere, oggi, alcuna intenzione dispregiativa. «*Les moins-civilisés*, come li si chiama, hanno una vita spirituale apparentemente zeppa di fantastico, ma basata su esperienze concrete. La tendenza al concreto, il carattere sperimentale proprio dell’animo “primitivo” sono oggi unanimemente accettati dall’etnologia. La ricchezza della vita spirituale di un primitivo è sorprendente»⁵². Con la sola differenza, per noi tanto strana se non addirittura incomprensibile, che l’uomo primitivo è in grado di attivare facoltà mentali e modalità gnoseologico-esperienziali differenti da quelle abitualmente messe in atto dall’uomo cosiddetto «civilizzato». Pertanto, ciò che agli occhi di tutti dovrebbe risultare oggi davvero importante è il bisogno di cogliere il senso profondo delle tradizioni arcaiche e dei comportamenti primitivi, per quanto strani possano apparirci, «perché comprenderli equivale a riconoscerli come fenomeni umani, fenomeni di cultura, creazioni dello spirito e non irruzione patologica degli istinti, bestialità o infantilismo»⁵³. Giungendo a riconoscere in un’esistenza di tipo primitivo o arcaico – che è sempre l’esistenza di un *homo religiosus* – «la sua validità in quanto decisione umana», e quindi «ad apprezzare la sua bellezza, la sua “nobiltà”»⁵⁴.

È interessante, al riguardo, notare come Culianu individui una fonte della riflessione e del giudizio di Eliade sulla mentalità primitiva in G. Van der Leeuw e in particolare nella sua opera del 1937, *L’uomo primitivo e la religione*. Culianu sottolinea soprattutto come Eliade sia debitore verso lo studioso olandese dell’idea secondo cui la mentalità primitiva non sia uno stadio particolare nello sviluppo della coscienza umana o una disposizione connaturata ad un certo tipo di uomo, ma sia «una struttura dello spirito umano»⁵⁵. Van der Leeuw sostiene infatti che

«dobbiamo rinunciare a ogni idea di sviluppo, o di disposizione congenita, o di razza. La mentalità primitiva si ritrova in ogni stadio di sviluppo e in uomini di ogni tipo antropologico. L’unico modo di trattare

⁴⁹ ID., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 103-104.

⁵⁰ ID., *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, originariamente in «Revista Fundațiilor Regale», IV, 4, 1937, pp. 137-152, ora in *Insula lui Euthanasius*, cit., trad. it. di C. Fantechi, *Il folclore come strumento di ricerca*, in *L’isola di Euthanasius*, cit., pp. 30-47. La stessa tematica viene ripresa e approfondita in ID., *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, cit., cap. 2, *Folclore e metafisica*, pp. 13-20.

⁵¹ *Ivi*, p. 32.

⁵² *Ivi*, pp. 36-37.

⁵³ ID., *Mito e realtà*, cit., p. 25.

⁵⁴ ID., *Il sacro e il profano*, cit., p. 8.

⁵⁵ Cfr. I.P. CULIANU, *Mircea Eliade*, cit., pp. 148-150.

utilmente il nostro argomento è quello di vedere in essa una struttura dello spirito umano, che si manifesta accanto ad altre strutture. Tali strutture sono eterne e sebbene appaiano in alcune epoche assai chiare e in altre meno, non possiamo mai considerarle limitate a determinati periodi o a determinati gruppi.⁵⁶

Ciò che più conta, per noi, è il fatto che Eliade, sulla scia di Van der Leeuw, ritenga indubitabile che le esperienze proprie dell'uomo primitivo e arcaico, anche quelle oggi incomprensibili o difficilmente accettabili perché contraddittorie rispetto alla presunta normatività della scienza sperimentale, «non sono perdute per la conoscenza umana; si sono conservate – con inevitabili alterazioni fantastiche – nel folklore»⁵⁷. Come sottolineerà commentando la leggenda di Mastro Manole, Eliade è fermo nel ritenere che «ogni prodotto folclorico – leggenda, incantesimo, proverbio, ecc. – porta in sé l'universo mentale che lo ha fatto nascere, proprio come un frammento di specchio conserva lo stesso mondo dell'intero dal quale è stato staccato». Evitando la parzialità di ogni possibile interpretazione personale, è importante saper lasciare emergere «il mondo» che tali documenti testimoniano e portano con sé. Ciò è tanto più rilevante quando si considera che «la teoria generale che è presupposta da ogni universo mentale di un certo rilievo si trova implicata in ogni prodotto folclorico o documento etnografico, anche se per chi utilizza tali prodotti folclorici o li fa circolare, queste implicazioni teoretiche non sono più evidenti»⁵⁸. Ammettendo che le cose stiano davvero in questo modo, cominceremo a guardare ai documenti della tradizione folclorica con un altro occhio, certamente con un rispetto maggiore se non, addirittura, con una certa simpatia, anche quando per la nostra scarsa capacità d'immedesimazione ci appariranno un insieme di superstizioni. «L'etimologia della parola “superstizione” (*super stat*, ciò che sta sopra) è del resto suggestiva; tutti questi documenti folclorici sono rimasti “al di sopra” dello scorrere del tempo, hanno galleggiato fino ai nostri giorni senza poter essere aboliti dalle rivoluzioni mentali che hanno modificato radicalmente la visione dell'uomo negli ultimi duemila anni»⁵⁹. In questo modo, cioè attraverso le superstizioni, i riti e i simboli e non attraverso ciò in cui l'uomo dice di credere esplicitamente, il mondo dell'uomo primitivo e arcaico è potuto giungere fino a noi conservando il suo significato originario. Così, «le credenze folkloriche sembrano essere un immenso deposito di *documenti* di certe tappe mentali oggi superate. [...] Tutti questi *dati* sono conservati dalla memoria popolare per migliaia e migliaia di anni»⁶⁰. Per descrivere la natura di questi *dati* Eliade usa la felice espressione, tratta da studi biologici, di «fossili viventi».

Soffermatevi su questa espressione: *fossili viventi*. Essa non illumina solo tutta una serie di fenomeni biologici, rimasti sinora abbastanza confusi. Essa potrebbe essere adottata – ma, soprattutto *intesa* – da tutti coloro che si occupano di folklore. Perché, proprio come nelle grotte si conserva una fauna arcaica – molto importante per comprendere i gruppi zoomorfici primitivi, *che non sono fossilizzabili* – non diversamente la memoria popolare mantiene forme mentali primitive che la storia non ci ha conservato, proprio perché non potevano esprimersi in forme durevoli (documenti, monumenti, grafismi, ecc.): in breve, perché non erano *fossilizzabili*. La luce, l'aria, la terra, le decomponevano, le disfacevano. Si incontrano oggi nel folklore forme di diverse *ere*, che rappresentano stadi mentali differenti. Troviamo così una leggenda con un sostrato storico relativamente recente, o un canto popolare d'ispirazione contemporanea, accanto a forme medievali, precristiane o persino preistoriche. [...] la memoria popolare, esattamente come una grotta, ha conservato documenti autentici che rappresentano esperienze mentali che l'attuale condizione umana rende non solo inattuabili, ma persino *impossibili da credere*.⁶¹

⁵⁶ G. VAN DER LEEUW, *De primitieve mensch en de religie*, J.B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij, Groninga 1937, trad. it. di A. Vita, *L'uomo primitivo e la religione*, Boringhieri, Torino 1961, pp. 19-20.

⁵⁷ M. ELIADE, *Il folklore come strumento di ricerca*, cit., p. 45.

⁵⁸ ID., *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, cit., pp. 13-14.

⁵⁹ *Ivi*, p. 15.

⁶⁰ ID., *Il folklore come strumento di ricerca*, cit., pp. 45-46.

⁶¹ ID., *Speologie, istorie, folclor*, in *Fragmentarium* (1939), Humanitas, București 1994, trad. it. di C. Fantechi, *Speleologia, storia, folclor...*, in *Fragmentarium*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 55-56. Cfr. ID., *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, cit., pp. 15-16.

5. *L'essenziale precede l'esistenza*

Da ciò che si è detto deriva che quanto appartiene al sottofondo più antico della visione mitica del mondo ha conservato comunque la sua vitalità. Pertanto, se è possibile rintracciare la religiosità cosmica popolare all'interno della tradizione folclorica giunta fino a noi – la quale porta sempre impliciti nella propria struttura dei «principi metafisici»⁶² – tanto più sarà possibile ritrovare gli elementi della mentalità arcaica, con i suoi simboli e la sua mitologia, anche all'interno del nascente pensiero filosofico. In esso sono conservate e per certi versi rinnovate le forme principali del *pensiero mitico*. Infatti, «la “demitizzazione” della religione greca e il trionfo, con Socrate e Platone, della filosofia in senso stretto e sistematica, non hanno definitivamente abolito il pensiero mitico» che ha continuato anzi a sopravvivere nelle sue concezioni di fondo all'interno della nuova veste filosofica. Ciò trova già una prima conferma se si pensa al fatto che il φιλοσοφείν si pone fin dal suo sorgere come esplicita e sentita ricerca dell'ἀρχή, di quel *quid* essenziale, «fonte prima» e «matrice dell'Essere» da cui si genera la realtà. Ritroviamo così al cuore del pensiero filosofico il principio fondante del pensiero/comportamento mitico e dell'ontologia arcaica che ricercano nel mito cosmogonico la perfezione delle origini secondo l'idea che «l'essenziale precede l'esistenza»⁶³. Soltanto che, per le *élites* filosofiche

l'«essenziale» non era più da cercarsi nella storia degli Dèi, ma in una «situazione primordiale» che precedeva questa storia. Assistiamo ad uno sforzo per andare al di là della mitologia in quanto storia divina e per accedere alla fonte prima da cui era scaturito il reale, per identificare la matrice dell'Essere. Cercando la fonte, il principio, l'*archè*, la speculazione filosofica ha ritrovato, per un breve intervallo, la cosmogonia; non era più il mito cosmogonico, ma un problema ontologico. Si accede quindi all'«essenziale», con un prodigioso «ritorno all'indietro» operato da uno sforzo di pensiero. In questo senso si potrebbe dire che le prime speculazioni filosofiche derivano dalle mitologie; il pensiero sistematico si sforza di identificare e di comprendere l'«inizio assoluto» di cui parlano le cosmogonie, di svelare il mistero della Creazione del Mondo, insomma il mistero della comparsa dell'Essere.⁶⁴

L'esigenza conoscitiva da cui sorge la filosofia è la medesima rintracciabile al fondo del mito. Entrambi sono sorti dall'incontro tra l'uomo e le cose, dallo stupore primordiale e dalla meraviglia pregnata di ammirazione per il darsi potente dell'essere; entrambi sono innanzitutto un'esperienza e non semplice discorso, sono uno sguardo dinanzi ad un dato, un fatto: la presenza del cosmo e l'esistenza dell'uomo in esso come parte capace di prenderne coscienza; più che risposta, entrambi sono domanda e nello stesso tempo assenso a ciò che, rivelandosi misteriosamente, è stato capace di generare la domanda stessa, motivo per cui entrambi posseggono e conservano la viva percezione del sacro. Non può stupire, allora, che il filosofare autentico e sorgivo custodisca, oltre la superficie rappresentata dalla demitizzazione, quanto di più vivo e vitale la cultura primitiva ha saputo esprimere in termini di simboli, miti e riti.

Molto probabilmente, il genio greco sarebbe stato impotente a esorcizzare, con i propri mezzi, il pensiero mitico, anche se l'ultimo dio era stato detronizzato e i suoi miti degradati al livello di racconti per bambini, poiché, da una parte, il genio filosofico greco accettava l'essenziale del pensiero mitico, l'eterno ritorno delle cose, la visione ciclica della vita cosmica e umana [...]. La fisica e la metafisica greche sviluppano alcuni temi costitutivi del pensiero mitico; l'importanza dell'origine, dell'*archè*; l'essenziale che precede l'esistenza umana; la funzione decisiva del ricordo, ecc. Ciò non vuol dire evidentemente che non esista soluzione di continuità tra il mito greco e la filosofia. Ma si comprende benissimo come il pensiero filosofico potesse utilizzare e prolungare la visione mitica della realtà cosmica e dell'esistenza umana.⁶⁵

⁶² Id., *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, cit., p. 18.

⁶³ Id., *Mito e realtà*, cit., p. 123.

⁶⁴ *Ivi*, p. 142.

⁶⁵ *Ivi*, p. 143.

Ciò da cui sorge il pensiero filosofico è dunque un *humus* antico, ma ancora ricco di virtualità e capacità generative troppo spesso dimenticate o, quando pur riconosciute come esistenti, sottovalutate. Sono radici molto più antiche di quanto siamo abituati a ritenere. Esse affondano in un tempo preistorico e protostorico, e hanno portato frutti in uno spazio ben più ampio di quello che riteniamo sia lo spazio della cultura europea. Nella celebre intervista rilasciata a C.H. Rocquet, Eliade racconta di questa scoperta fatta in giovane età, dell'esigenza di riscoprire le «fonti trascurate» e «più profonde» della tradizione rumena e della cultura occidentale nel suo complesso: «Mi dicevo che l'uomo, e anche l'uomo europeo, non è unicamente quello di Kant, di Hegel o di Nietzsche. Che nella tradizione europea, e nella tradizione rumena, c'erano altre fonti, più profonde. Che la Grecia non è unicamente la Grecia dei poeti e dei filosofi ammirevoli, c'è la Grecia di Eleusi e dell'orfismo e che questa Grecia aveva radici nel Mediterraneo e nel Vicino Oriente antichi». Per questo motivo Eliade si accorge studiando i grandi filosofi della tradizione occidentale che qualcosa rischia di sfuggirgli, sente una mancanza, comprende che «non è possibile capire il destino dell'uomo e la modalità specifica dell'essere umano nell'universo senza conoscere le fasi arcaiche dell'esperienza religiosa»⁶⁶. È lì che il filosofare riscopre il suo atto sorgivo.

Per certi versi, la stessa esigenza di una conoscenza più profonda delle radici del filosofare spingerà il giovane Eliade in Italia per studiare il Rinascimento di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, argomento a cui dedicherà la sua tesi di laurea negli anni che precedono il suo viaggio in India⁶⁷. Eliade vede nel Rinascimento un grande fenomeno di apertura mentale e di allargamento di orizzonti che spinge la ricerca culturale e filosofica a liberarsi dai vincoli di una sorta di «provincialismo» che limita lo sguardo alla sola tradizione greca e latina, per lanciarsi alla scoperta di ciò che è più originario e fondante⁶⁸. Questo interesse verso tradizioni *diverse*, apparentemente eccentrico per chi è abituato a prendere in considerazione solo la Grecia classica, ma che Eliade sente in un certo senso un *suo* interesse, «rivela l'aspirazione dell'uomo rinascimentale ad avere una "rivelazione primordiale" che includesse non solo Mosè e la *Cabala*, ma anche Platone e, anzitutto e soprattutto, le misteriose religioni egiziane e persiane»⁶⁹. Con il suo lavoro maturo di storico delle religioni Eliade saprà andare ben oltre il recupero della tradizione ermetica ed egiziana, superando anche le intenzioni teologico-religiose dei rinascimentali. Infatti, man mano che la sua ricerca lo porta ad approfondire gli elementi di questa eredità «"non classica", cioè più profonda dell'eredità classica ricevuta [...] dai greci e dai romani», egli giunge a comprendere che essi rimandano molto più indietro, a quel «fondo neolitico», nel quale scorgerà «la matrice di tutte le culture urbane del Vicino Oriente antico e del Mediterraneo»⁷⁰.

6. *Il susseguirsi e il permanere di nuove sintesi mentali*

⁶⁶ ID., *La prova del labirinto*, cit., pp. 24-25.

⁶⁷ Cfr. ID., *Contribuții la filosofia Renașterii* (1928), a cura di C. Popescu-Cadem, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984, pp. 23-55, trad. it. di M. Farnetti, R. Scagno, *Contributi alla filosofia del Rinascimento*, in M. MINCU, R. SCAGNO (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 125-152.

⁶⁸ Cfr. ID., *Le promesse dell'equinozio*, cit., p. 140; ID., *La prova del labirinto*, cit., p. 26; ID., *Giornale*, cit., pp. 184-185; ID., *Histoires des croyances et des idées religieuses*, vol. 3, *De Mahomet à l'âge des Reformes*, Payot, Paris 1983, trad. it. di M.A. Massimello, G. Schiavoni, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 3, *Da Maometto all'età delle riforme*, Rizzoli, Milano 2006, p. 278. Cfr. anche V. DANCA, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, prefazione di J. Ries, Editura Rapienia, Iași 2004, pp. 93-103; L. SOZZI, *Rinascimento e nostalgia delle origini*, in M. MINCU, R. SCAGNO (a cura di), *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 93-100.

⁶⁹ ID., *La nostalgia delle origini*, cit., p. 52. Cfr. ID., *Giornale*, cit., pp. 307-308.

⁷⁰ ID., *La prova del labirinto*, cit., p. 26.

Eliade definirà quest'intuizione come «la scoperta dell'uomo neolitico»⁷¹. Grazie all'affermarsi dell'agricoltura quest'uomo ha sviluppato una nuova sintesi mentale in forza di un'esperienza religiosa differente rispetto a quella vissuta dal cacciatore primitivo del Paleolitico. Eliade si accorge allora che «le tappe della vita mentale dell'uomo sono legate direttamente ad alcune esperienze importanti»⁷² capaci di apportare conseguenze imprevedibili a livello psicologico e culturale, come appunto possono essere la scoperta dell'agricoltura, che ha determinato il passaggio dal Paleolitico al Neolitico, la scoperta della metallurgia o la vita urbana.

Si potrebbe dire che con ciascuna di queste scoperte l'uomo entrava in contatto con un altro ordine di realtà e s'integrava in un nuovo Cosmo. La scoperta dell'agricoltura, per esempio, integrò l'uomo in un Cosmo animato le cui leggi si ritrovano sotto il segno dell'identificazione della Terra con la donna, con la pioggia, con la fecondità, con la nascita e con la morte. Non si tratta soltanto di omologazioni e di equazioni simboliche tra queste realtà di livelli differenti, ma di esperienze rese possibili dalla scoperta del fenomeno agricolo e da un lungo vissuto secondo i ritmi della vita vegetale. Sottolineiamo soprattutto il fatto che queste esperienze modificarono totalmente la struttura mentale dell'uomo: l'agricoltore conobbe realtà inaccessibili al nomade, scoprì delle leggi e comprese dei simboli di fronte ai quali la sua mente era assolutamente cieca prima di vivere l'esperienza vegetale.⁷³

Durante il Neolitico comincia a svilupparsi una «religiosità cosmica» per cui l'uomo coglie per la prima volta l'«idea del ciclo – nascita, vita, morte, rinascita» – in cui l'esistenza dell'uomo viene fortemente valorizzata in quanto parte integrante della ciclicità della vita. Se il cacciatore primitivo instaurava un rapporto religioso con l'animale da cacciare e con le divinità protettrici della selvaggina, ora l'uomo scopre una nuova solidarietà religiosa con la pianta dal momento che la sua condizione esistenziale gli permette di condividere il destino del mondo vegetale determinato dal susseguirsi continuo di morti e rinascite. La sofferenza e la morte acquistano un nuovo valore, per certi versi positivo. Entrano cioè a far parte di una visione ottimistica, seppur drammatica, poiché acquistano un senso nuovo quali momenti necessari del vivere. Infatti, lo spettacolo della rinascita continua della vita vegetale è per l'uomo denso di un potente significato esistenziale in forza della «solidarietà fra l'uomo e il seme» intuita adesso per la prima volta. Ora il defunto è accomunato al seme e alla sua vitalità dalla possibilità di portare frutto in una maniera prima impensabile. Come il seme anche l'uomo può cominciare a dare credito alla «speranza di una rigenerazione ottenuta dopo la morte e attraverso la morte»⁷⁴. Da questa nuova sintesi mentale emerge un sistema religioso che «integra tutti i simbolismi della fecondità, della morte e della rinascita – la Terra Madre, la Luna, la Vegetazione, la Donna, ecc. Sistema che», agli occhi di Eliade, «conteneva embrionalmente le forme essenziali di tutte le religioni successive»⁷⁵. Non si trattò semplicemente dell'imporsi di alcune conseguenze materiali dovute alle nuove tecniche di coltivazione introdotte. Fu piuttosto l'effetto del loro significato magico-religioso sull'uomo, effetto che ha approfondito la sua esperienza religiosa e modificato la sua visione del mondo. Se la pratica dell'agricoltura ha avuto ripercussioni sulla sfera spirituale dell'umanità è perché nell'orizzonte di pensiero dell'uomo primitivo «non esiste separazione fra l'utensile, l'oggetto reale, concreto, e il simbolo che lo valorizza, fra la tecnica e l'operazione magico-religiosa che quella implica».

⁷¹ *Ivi*, p. 54.

⁷² *Id.*, *Cosmologia e alchimia babilonese*, cit., p. 81.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Id.*, *Trattato*, cit., p. 331. Cfr. anche *Ivi*, p. 302.

⁷⁵ *Id.*, *La prova del labirinto*, cit., pp. 55-56. Circa la scoperta dell'agricoltura e le sue conseguenze sull'esperienza religiosa cfr. *Ivi*, pp. 122-124; *Id.*, *Il mito della reintegrazione*, cit., pp. 13-22; *Id.*, *Trattato*, cit., cap. IX, *L'agricoltura e i culti della fertilità*, pp. 301-331; *Id.*, *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques*, originariamente in «Eranos Jahrbuch», vol. XXII, 1954, pp. 57-95, trad. it. di G. Cantoni, *La terra madre e le ierogamie cosmiche*, in *Id.*, *Miti, sogni, misteri*, cit., pp. 201-244; *Id.*, *Histoires des croyances et des idées religieuses*, vol. 1, *De l'Âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris 1975, trad. it. di M.A. Massimello, G. Schiavoni, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, *Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Rizzoli, Milano 2006, cap. I, *In principio... Comportamenti magico-religiosi dei paleantropi*, pp. 13-40, cap. II, *La rivoluzione più lunga. La scoperta dell'agricoltura – Mesolitico e Neolitico* –, pp. 41-68.

Tenendo conto di questo, diviene chiaro che le modifiche culturali e spirituali che in una moderna ottica materialistica attribuiremmo per abitudine agli effetti dell'evoluzione tecnica, per l'*homo religiosus* delle società tradizionali sono in realtà «cambiamenti di prospettiva in un universo magico-religioso: certe sacralità sono sostituite da certe altre più potenti, più immediatamente accessibili»⁷⁶.

Un fenomeno analogo, cioè il sorgere inaspettato di una nuova sintesi mentale capace di approfondire la visione del mondo vigente, si produsse con la scoperta della metallurgia.

Un altro Cosmo venne esplorato, rivelato dalla lavorazione dei metalli che [...] erano ritenuti anch'essi organismi vivi. La comparsa dei metalli e dei riti metallurgici determinò esperienze e alimentò processi spirituali che *mutarono* l'uomo nel senso concreto della parola. In altri termini, egli percepì e osservò il mondo in modo diverso, scoprì realtà che fino a quel momento gli erano inaccessibili. Quindi, ogni tappa fondamentale della storia dell'umanità ha reso possibile la «penetrazione» dell'uomo in altri livelli cosmici. Ogni nuova modificazione della struttura umana significa anche, in un certo senso, un nuovo potenziamento della coscienza, in quanto l'uomo conquista nuovi campi d'esperienza e scopre analogie tra livelli di realtà diversissimi.⁷⁷

La possibilità di comprendere l'universo spirituale rivelatosi con la scoperta dell'agricoltura, così come l'insieme di valori emerso con l'affermarsi della metallurgia, fu per Eliade decisivo poiché nelle sue ricerche era fondamentalmente guidato dal desiderio di «capire il mondo religioso dell'uomo arcaico»⁷⁸ per poter fondare e ampliare le possibilità culturali dell'uomo contemporaneo. Il quesito che sentiva come urgente era: «come ritrovare l'unità fondamentale, se non del genere umano, almeno di una certa civiltà indivisa nel passato dell'Europa?». Le sue ricerche gli offrono come risposta l'intuizione che «se si scende davvero alle fonti, alle radici che affondano fino al Neolitico»⁷⁹, se ci si immedesima, per quanto possibile, nelle visioni del mondo sorte da ogni nuova sintesi mentale e dall'esperienza ontologico-religiosa che l'ha generata, allora si può cominciare ad essere realmente se stessi; si può comprendere realmente e fino in fondo la tradizione culturale cui si appartiene, ma nello stesso tempo si coglie qualcosa di universale e profondamente umano in quanto diviene possibile rintracciare le forme embrionali della religiosità umana nella sua strutturale unità.

Questa unità di cultura, per me, fu una rivelazione. Scoprivo che qui, nell'ambito stesso dell'Europa, le radici sono ben più profonde di quel che avremmo creduto, più profonde del mondo greco o romano o anche mediterraneo, più profonde del Vicino Oriente dell'antichità. E queste radici ci rivelano l'unità fondamentale non soltanto dell'Europa, ma anche di tutto l'oekumène che si stende dal Portogallo alla Cina e dalla Scandinavia a Ceylon.⁸⁰

7. La costante della meraviglia e la metafisica

L'unità fondamentale del genere umano, scoperta al cuore dell'esperienza religiosa primordiale, dovrà rispecchiarsi necessariamente anche nella filosofia, per lo meno fino a quando il filosofare non smarrirà il suo legame con la vita e la religiosità cosmica, cioè fin

⁷⁶ ID., *Potenza e sacralità nella storia delle religioni*, cit., p. 178. Cfr. ID., *Il sacro e il profano*, cit., p. 18.

⁷⁷ ID., *Cosmologia e alchimia babilonese*, cit., p. 82. Cfr. anche *Ivi*, p. 16: «La metallurgia – al pari dell'agricoltura ecc. – induce sintesi mentali che trasformano radicalmente la condizione umana modificando l'immagine che l'uomo si costruisce del Cosmo. Tali sintesi mentali [...] sono i veri fattori dell'evoluzione psichica e spirituale dell'umanità. [...] Non si tratta semplicemente di un nuovo strumento nella lotta per l'esistenza (il metallo, l'agricoltura ecc.), ma della rivelazione di un altro Cosmo i cui livelli e ritmi erano fino a quel momento inaccessibili all'uomo. Questa "rivelazione" va intesa nel senso etimologico del termine. Davanti all'uomo "si spalanca" un nuovo livello cosmico nel quale egli penetra concretamente, sperimentalmente». Circa la metallurgia e l'alchimia cfr. anche ID., *Alchimia asiatică*, Cultura Poporului, București 1935 e ID., *The Myth of Alchemy*, in «Parabola», 3, 3, 1978, pp. 7-23, riuniti in ID., *Le Mythe de l'alchimie suivis de l'Alchimie asiatique*, Éditions de l'Herne, Paris 1990, trad. it. di G. Brivio, *Il mito dell'alchimia seguito da L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; ID., *Forgerons et alchimistes*, Flammarion 1977, trad. it. di F. Sircana, *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

⁷⁸ ID., *La prova del labirinto*, cit., p. 57.

⁷⁹ *Ivi*, p. 58.

⁸⁰ *Ivi*, p. 55.

quando l'atto filosofico resterà fedele all'esperienza sorgiva del θαυμάζειν. Non è un caso, infatti, se tanto Platone quanto Aristotele, proprio nel momento in cui affermano la centralità della meraviglia per l'esperienza del filosofare, facciano entrambi un esplicito riferimento alla sfera del mito e al mondo spirituale che gli è proprio. Dopo aver rimarcato come il πάθος proprio del filosofo sia «l'essere pieno di meraviglia», e come il filosofare non possa avere altro cominciamento che in questo πάθος, Platone continua sostenendo che «chi ha detto che Iride è figlia di Taumante sembra che non abbia tracciato una cattiva genealogia»⁸¹. In questa maniera semplice ma efficace, Platone fa emergere quel filo rosso che lega reciprocamente la filosofia e il mito, sviluppando quasi una sorta d'identificazione tra l'esperienza del filosofare e la figura divina di Iride, messaggera tra uomini e dèi. Il mito della sua nascita da Taumante descriveva, con le modalità proprie del racconto simbolico, la medesima esperienza di stupore e meraviglia di fronte all'apparire delle cose per il messaggio di sacralità da esse veicolato, con tutta la ricchezza di effetti gnoseologici ed esistenziali che ne deriva. La figura di *Iris*, citata molte volte nell'*Iliade*, ma anche nella *Teogonia* e in seguito nell'*Eneide*, ha nella mitologia il ruolo di messaggera degli dèi. Rappresenta la possibilità e il luogo di intersezione tra l'umano e il divino. Pertanto, è associata al simbolo dell'arcobaleno. Infatti *Iris* era spesso rappresentata sotto forma di una giovane donna adorna di un'aureola dai colori dell'arcobaleno. Altre volte i poeti sostenevano che l'arcobaleno fosse la traccia lasciata dai suoi piedi quando scendeva dall'Olimpo verso la terra per recare un messaggio. In tutti i casi l'arcobaleno, come una sorta di ponte, rappresenta il percorso seguito o tracciato da *Iris*, cioè il percorso del messaggio divino che raggiunge l'uomo. Ma in maniera reciproca può indicare anche il percorso che l'*homo religiosus* tenta di rifare a sua volta attraverso il rito, o che il filosofo, conservando la natura di *homo religiosus*, tenta di ripercorrere con il pensiero. In realtà, per motivi analoghi e con il medesimo significato, il simbolo dell'arcobaleno – tra i più antichi, di cui abbiamo una documentazione già nell'arte parietale rupestre – ha svolto sempre un ruolo decisivo nella cultura umana, fin dal Paleolitico dove esso indica sempre il legame tra la terra e il cielo, ed il contatto dell'uomo con il mistero della Trascendenza. In effetti, per la sua funzione di ponte tra umano e divino, il simbolo dell'arcobaleno verrà poi associato ad altri simboli come la montagna sacra, la scala o l'albero cosmico i quali rimandano tutti all'*Axis Mundi* e al simbolismo del centro. Ciascuno di essi implica, quindi, il legame tra la sfera terrestre ed il sacro celeste e la possibilità di un'esperienza di ascensione che spesso si lega all'immagine del volo, così come in volo Iride giunge agli uomini⁸².

In maniera analoga a Platone, Aristotele afferma che «gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia». E dopo una breve descrizione di come il desiderio di sapere e la conoscenza evolvano sulla spinta del θαυμάζειν, torna sull'esperienza sorgiva per sottolineare come «chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia»⁸³. Questa continuità attraverso le differenze che lega mito e filosofia implica che le molteplici rivoluzioni spirituali susseguitesi in conseguenza delle diverse esperienze vissute dall'uomo, raccolte e tramandate nella narrazione mitica, sono in qualche modo ancora ben presenti nella speculazione filosofica, sebbene se ne smarriscano spesso le tracce, coperte dagli eccessi della razionalità sistematica. Eliade documenta in molti modi questa continuità, riscontrabile non

⁸¹ PLATONE, *Teeteto*, 155 d. Traduzione italiana in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008.

⁸² Cfr. M. ELIADE, *Trattato*, cit., pp. 97-107; ID., *Symbolismes de l'ascension et «rêves éveillés»* (1946-1955), trad. it. di G. Cantoni, *Simbolismi dell'ascensione e «sogni da svegli»*, in *Miti, sogni, misteri*, cit., pp. 130-160; J. RIES, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, cit., pp. 114-115, 131-132, 138, 144-145, 487; ID., *Simbolo. Le costanti del sacro*, Opera Omnia vol. IV/1, Jaca Book, Milano 2008, pp. 55, 73-74, 112-113, 128, 230.

⁸³ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, 982 b 12-19. Traduzione italiana in G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004.

soltanto nel mondo occidentale ma anche, ad esempio, nell'evoluzione della filosofia indiana. Afferma, infatti, che

in India come in Grecia, credenze più o meno analoghe a quelle dei proto-agricoltori sono state esaminate, reinterpretate e rivalorizzate dai poeti, dai contemplativi e dai primi filosofi. Cioè, in India e in Grecia, non ci troviamo più di fronte soltanto a comportamenti religiosi e ad espressioni mitologiche, ma soprattutto a rudimenti di psicologia e di metafisica. Perciò vi è continuità fra le credenze «popolari» e le speculazioni «filosofiche». Ci interessa ora proprio questa continuità.⁸⁴

Procedendo sulla stessa linea Eliade, in *Il mito della reintegrazione*, parla dell'idea di *coincidentia oppositorum* all'interno del pensiero indiano e nota come questa concezione sia presente e centrale in India fin dai tempi più arcaici, quando essa veniva espressa attraverso simboli e «la metafisica era formulata miticamente»⁸⁵. Riflettendo su questo fenomeno Eliade rileva come nel corso dei secoli s'incontri la medesima idea, formulata però in maniera mitico-simbolica prima, e dialettica poi, mentre l'idea in sé, con la sua portata metafisica ed esistenziale, rimane la stessa. Eliade giunge alla conclusione che «la metafisica indiana non evolve, non cambia; si modificano solo le formule e la terminologia, in modo che essa sia accessibile alle diverse epoche»⁸⁶. Riteniamo che, con le dovute differenze, questo giudizio possa essere esteso anche alla metafisica occidentale, al pensiero filosofico in genere e al suo rapporto con la cultura arcaica. È certamente vero che il sorgere della filosofia occidentale nel VI sec. a.C. segni l'ormai avvenuta distinzione e i prodromi della prossima separazione tra $\mu\theta\omicron\varsigma$ e $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; è altrettanto vero che la modalità conoscitiva che s'impone con la filosofia e la scienza greca si allontana dalle modalità conoscitive dell'uomo arcaico ponendosi come la radice della mentalità scientifica occidentale. Ma è vero allo stesso modo che le idee che entusiasmano il filosofo e i principi che egli cerca di porre e giustificare sono i medesimi che l'uomo primitivo ha cominciato ad intuire ed affermare quando ha sollevato per la prima volta lo sguardo iniziando a fare esperienza della sacralità potente e misteriosa della volta celeste⁸⁷. Per Eliade, da ciò consegue con evidenza che

l'evoluzione della lingua e la trasformazione degli strumenti di espressione del pensiero, non hanno nulla a che fare con i principi e non implicano una eventuale «evoluzione» di questi. Le idee, invece, come tutto ciò che cade nell'esperienza umana, nella *storia*, sono «vissute» diversamente nel corso dei secoli. Il passaggio da una formula all'altra, per esempio dall'espressione mitica o architettonica alla formula metafisica o iconografica, è avvenuto per il bisogno dell'uomo di comprendere, al livello al quale aveva accesso, le verità che gli erano diventate inaccessibili ad altri livelli. In una parola, potremmo dire che le idee non *vivono*, ma sono vissute; non «evolvono», ma si «dispiegano», cioè manifestano, con il tempo, tutte le conseguenze e i travagli che erano impliciti fin dall'inizio in esse, che vi si trovavano *in nuce*.⁸⁸

Possiamo quindi individuare un certo numero di idee basilari che attraversano la storia della cultura umana. Esse non sono altro se non quelle «rivelazioni primordiali», quelle «fonti primordiali della religione, dell'arte, della metafisica»⁸⁹ che Eliade, dopo averle riscontrate in ogni manifestazione culturale dell'*homo religiosus*, ritiene non possano scomparire dalla coscienza umana qualunque siano le condizioni in cui la costringa una civiltà desacralizzata e

⁸⁴ M. ELIADE, *Mito e realtà*, cit., p. 152.

⁸⁵ ID., *Il mito della reintegrazione*, cit., p. 39.

⁸⁶ *Ivi*, p. 40.

⁸⁷ Cfr. M. ELIADE, *Trattato*, cit., pp. 37 ss.; ID., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 76-78; J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Opera Omnia vol. II, Jaca Book, Milano 2007, pp. 331, 368, 385-386; ID., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, cit., p. 65; G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen 1956, trad. it. di V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, pp. 44 ss.; J. VIDAL, *Sacré, symbole, créativité*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1990, trad. it. di G. Cicanti, *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 217; R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung. Erster Band*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958, trad. it. di A. Aguti, *Religione e rivelazione*, in *Filosofia della religione*, Opera Omnia vol. II/2, Morcelliana, Brescia 2010, p. pp. 151-152.

⁸⁸ ID., *Il mito della reintegrazione*, cit., p. 40.

⁸⁹ ID., *La prova del labirinto*, cit., pp. 108 e 146.

tendenzialmente disumanizzante. Ancora presenti e ben attive nel pensiero filosofico autentico, esse conservano e tramandano la creatività originaria dello spirito. Rappresentano pertanto una possibilità – se non *la* possibilità – di cura e salvaguardia dell'umano in quanto l'uomo ha sempre la possibilità di riscoprirle e riviverle consapevolmente, recuperando così le proprie radici arcaiche e tornando ad abbeverarsi alla loro fonte.

Occorre, quindi, saper andare oltre le espressioni e le manifestazioni culturali a cui siamo abituati e che a volte riteniamo, ingenuamente, le uniche valide ed oggettive. È necessario tornare a comprendere il linguaggio dell'uomo arcaico al fine di instaurare nuovamente con lui un dialogo proficuo che, durato per molti secoli, oggi è interrotto, per lo meno al livello consapevole. Riattivarlo attraverso un adeguato impegno ermeneutico vorrebbe dire riuscire a comprendere il nucleo originario e permanente della metafisica. I primi filosofi, da Talete fino Platone, ci vengono incontro fornendoci un aiuto importante in quanto, ponte tra i due mondi, tra il $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ e il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, tra l'uomo moderno e l'uomo arcaico, sono capaci di parlare efficacemente ad entrambi.

Evidentemente le concezioni metafisiche del mondo arcaico non sono state sempre formulate in un linguaggio teorico, ma il simbolo, il mito, il rito esprimono, su piani diversi e con i mezzi che sono loro propri, un complesso sistema di affermazioni coerenti sulla realtà ultima delle cose, sistema che può essere considerato come una vera e propria metafisica. È essenziale perciò comprendere il senso profondo di tutti questi simboli, miti e riti per riuscire a tradurli nel nostro linguaggio usuale. Se ci sforziamo di penetrare il significato autentico di un mito o di un simbolo arcaico, siamo costretti a constatare che questo significato rivela la presa di coscienza di una certa situazione nel cosmo e che essa implica, di conseguenza, una posizione metafisica. È inutile cercare nelle lingue arcaiche i termini così laboriosamente creati dalle grandi tradizioni filosofiche: con ogni probabilità termini come «essere», «non essere», «reale», «irreale», «divenire», «illusorio» e altri ancora non si trovano nel linguaggio degli australiani o in quello degli antichi mesopotamici. Ma se mancano i termini, vi è la *cosa*: soltanto, essa è «detta» – cioè rivelata in maniera coerente – da simboli e miti.⁹⁰

In maniera reciproca, però, il discorso vale anche al contrario. Sebbene con i primi filosofi compaia un nuovo linguaggio che è appunto quello della tradizione filosofica, e sebbene lo spazio riservato al mito e al simbolo diminuisca costantemente tendendo, per quanto possibile, a scomparire del tutto nelle filosofie con un'impostazione razionalistica più spinta, la *cosa in sé* che costituisce l'essenza della visione ontologico-religiosa dell'*homo religiosus* rimane. Nascosta, ridimensionata, svalutata, a volte rifiutata con forza, ma rimane. E quanto più un filosofo è vicino alla fonte del suo atto filosofico – cosa ben visibile nel momento sorgivo della filosofia greca – tanto più ne è consapevole, senza rifiutare l'apporto che può giungere al filosofare dalla trama nascosta della creatività arcaica e della sua ontologia.

Abbiamo una convinzione inveterata che la filosofia occidentale rischi, se così si può dire, di «provincializzarsi»: prima di tutto appartandosi gelosamente nella propria tradizione e ignorando, ad esempio, i problemi e le soluzioni del pensiero orientale, e poi ostinandosi a riconoscere solo le «situazioni» dell'uomo delle civiltà storiche, e disprezzando l'esperienza dell'uomo «primitivo» come emerge nelle società tradizionali. Riteniamo che l'antropologia filosofica avrebbe qualcosa da imparare dalla valorizzazione che l'uomo presocratico (cioè l'uomo tradizionale) ha dato alla sua situazione nell'universo. O, meglio, i problemi principali della metafisica potrebbero essere rinnovati dalla conoscenza dell'ontologia arcaica.⁹¹

Imparando a guardare tutti i dati e le testimonianze che ci giungono dalla penombra del passato, accettando di prenderli nella giusta considerazione con l'attenzione che meritano in quanto fenomeni umani, impiegando in modo proficuo le nostre forze per un'adeguata ermeneutica del loro significato, possiamo giungere con Eliade ad affermare che «si ha [...] il

⁹⁰ ID, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 15-16. Cfr. ID., *Il sacro e il profano*, cit., p. 15.

⁹¹ *Ivi*, p. 10.

diritto di parlare di un'ontologia arcaica». Essa ha un'evidente struttura metafisica che ritroviamo integra nel nascente pensiero filosofico e in particolare nel suo vertice platonico. Questa costante assonanza tra esperienza del sacro e speculazione filosofica non si ferma al livello dei bisogni e delle esigenze che fecondano la religiosità e il pensiero dell'uomo primitivo e del filosofo, ma si estende anche alle manifestazioni e ai risultati concreti della loro cultura. Pertanto, così come «si può [...] dire che la teoria greca dell'eterno ritorno è l'ultima variante del mito arcaico della ripetizione di un gesto archetipico», allo stesso modo «la dottrina platonica delle idee era l'ultima versione della concezione dell'archetipo, e addirittura la più elaborata». Anzi, Eliade mette in evidenza come valga la pena «sottolineare che queste due dottrine hanno trovato la loro espressione più completa all'apogeo del pensiero filosofico greco»⁹². Non è dunque fuori luogo, quanto invece fortemente stimolante per una visione più ampia e organica del pensiero filosofico nel contesto della storia dell'*homo religiosus*, sostenere che l'ontologia arcaica

ha una struttura platonica e Platone potrebbe essere considerato in questo caso come il filosofo per eccellenza della «mentalità primitiva», cioè come il pensatore che è riuscito a valorizzare filosoficamente i modi d'essere e di comportamento dell'umanità arcaica. Evidentemente l'«originalità» del suo genio filosofico non ne viene per nulla sminuita; infatti il grande merito di Platone consiste nello sforzo di giustificare teoricamente questa visione dell'umanità arcaica con i mezzi dialettici che la spiritualità della sua epoca gli offriva.⁹³

Naturalmente, questo discorso meriterebbe ulteriori approfondimenti ai quali non possiamo qui dedicarci per motivi di spazio. Speriamo, tuttavia, che quanto abbiamo cercato di mostrare sia almeno sufficiente a suggerire come soltanto tenendo conto dell'ontologia arcaica «si giunge a comprendere – e dunque a non disprezzare – il comportamento, anche il più stravagante, del “mondo primitivo”». Volgendoci ad esso senza pregiudizi potremo scoprire che «corrisponde a uno sforzo disperato per non perdere il contatto con l'essere»⁹⁴, e rintracceremo in esso il medesimo bisogno che urge al cuore dell'atto filosofico e nel comportamento – cioè l'insieme delle scelte non soltanto speculative, ma anche esistenziali – che ne deriva.

⁹² *Ivi*, p. 159.

⁹³ *Ivi*, pp. 55-56.

⁹⁴ *Ivi*, p. 121.