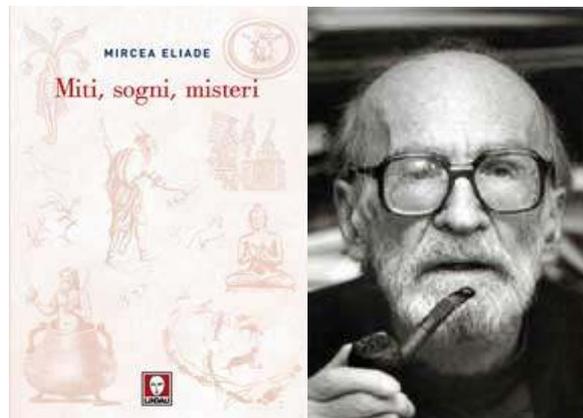


«Come insegna la parabola chassidica, tramandata da Martin Buber, del rabbino Eisik di Cracovia che dopo un viaggio in terre lontane scoprì il tesoro che cercava in un angolo polveroso della sua casa, le radici più autentiche del Mito hanno da tempo immemorabile attecchito dentro di noi: premono ancora nei nostri sogni e negli interrogativi che talvolta ci poniamo guardandoci semplicemente allo specchio, nel tentativo di comprendere chi siamo veramente»

Mircea Eliade

Mircea Eliade
MITI, SOGNI MISTERI
«Biblioteca»



Il mito dell'Albero Sacro posto al centro dell'Eden risale ai primordi dell'umanità: è la suggestiva ipotesi di Mircea Eliade, il più grande studioso di storia delle religioni del XX secolo. L'Albero Sacro, scrive Eliade, consentiva all'uomo di ascendere al cielo, stabilire un colloquio diretto con Dio, arrivare alla comprensione metafisica della realtà. Poi, con la perdita dell'innocenza, venne il giorno dell'esilio dall'Eden. Le grandi mitologie del passato hanno una radice comune: la nostalgia per il paradiso primordiale, sede della felicità e dell'immortalità.

In questo ormai classico studio, l'Autore interpreta in modo nuovo e anticonvenzionale i riti della Madre Terra, i sacrifici umani, i misteri orfici, i poteri degli sciamani, la mistica indiana, le pratiche dei monaci buddhisti, i valori delle Scritture ebraiche e cristiane, per approdare alle odierne dinamiche dell'immaginario.

Le sue conclusioni sono chiare: mimetizzato sotto varie forme, il Mito vive ancora, la nostalgia del Paradiso resta presente in noi, e molte idee apparentemente nuove non sono altro che un prolungamento del pensiero arcaico.

I'Autore

Mircea Eliade (1907-1986), storico delle religioni, filosofo e anche prolifico narratore, è stato una delle personalità intellettuali più importanti e influenti del '900. Tutte le sue principali opere sono tradotte in italiano.

Nasce nel 1907 a Bucarest, in Romania; nell'università questa città frequenta la facoltà di lettere e nel 1932 consegue il dottorato. Dal 1928 al 1932 è all'università di Calcutta per approfondire i suoi studi sull'India, soprattutto sotto l'aspetto religioso. Ritornato a Bucarest, fino al 1939 è membro della Facoltà di Lettere dell'università, dove insegna Metafisica. Sono di quel periodo le sue prime pubblicazioni nel campo delle religioni comparate e della critica letteraria nonché alcune opere di narrativa. Fra i suoi romanzi, che hanno come sfondo l'India e trattano i temi salienti del suo pensiero filosofico, *Maitreyi*, del 1933, è notevole per l'acutezza dell'analisi psicologica.

Fondatore e curatore di *Zalmoxis. Revue des études religieuses*, durante la Seconda guerra mondiale presta servizio come addetto culturale presso la legazione romana a Londra, dal 1940 al 1941, e quindi, dal 1941 al 1944, come consigliere presso quella di Lisbona. Dopo la guerra vive a Parigi, dov'è presidente del Centro Romeno di Ricerche e dal 1946 al 1949 tiene alcuni corsi all'École des Hautes Études della Sorbona. Nel 1956 si stabilisce negli Stati Uniti d'America, dei quali dieci anni dopo prende la cittadinanza e dove diviene titolare della cattedra di Storia delle religioni (Università di Chicago): qui muore nel 1986.

Ha tenuto conferenze in numerose università europee, fra cui, in Italia, in quelle di Roma e di Padova.

indice dell'opera

- Premessa
- 16 Nota bibliografica
- Capitolo 1
- 17 I miti del mondo moderno
- 37 Capitolo 2
 - Il mito del buon selvaggio o le suggestioni delle origini
 - «Una isola muy hermosa»..., 37
 - Le preoccupazioni del cannibale, 41
 - Il buon selvaggio, lo «yogi» e lo psicanalista, 46
- 59 Capitolo 3
 - Simbolismo religioso e valorizzazione dell'angoscia
- 79 Capitolo 4
 - La nostalgia del paradiso nelle tradizioni primitive
- 97 Capitolo 5
 - Esperienza sensoriale ed esperienza mistica presso i primitivi
 - Osservazioni preliminari, 97
 - Malattia e iniziazione, 99
 - Morfologia dell'«elezione», 104
 - Illuminazione e visione interiore, 107
 - Il cambiamento del regime sensoriale, 111
 - Percezione extrasensoriale
 - e poteri paragnomici extramentali, 113
 - Il «calore magico» e il «dominio sul fuoco», 119

- I sensi, l'estasi e il paradiso, 122
- 131 Capitolo 6
Simbolismi dell'ascensione e «sogni da svegli»
Il volo magico, 131
I sette passi del Buddha, 143
Dūrohana e il «sogno da svegli», 149
- 161 Capitolo 7
Potenza e sacralità nella storia delle religioni
Le ierofanie, 161
Il «mana» e le cratofanie, 164
«Personale» e «impersonale», 167
Varietà dell'esperienza religiosa, 170
Destino dell'Essere Supremo, 173
Gli «Dèi Forti», 177
Religioni indiane della «potenza», 184
Il «calore magico», 187
«Potenze» e «Storia», 190
- 201 Capitolo 8
La terra madre e le ierogamie cosmiche
«Terra Genitrix», 201
Miti di emersione, 203
Ricordi e nostalgie, 209
«Mutter Erde», 210
«Humi positio». La deposizione del neonato terra, 213
La matrice sotterranea. Gli «embrioni», 216
Labirinti, 218
Ierogamie cosmiche, 219
Androginia e totalità, 221
Un'ipotesi storico-culturale, 223
La «situazione primordiale», 226
Izanagi e Izanami, 227
Sessualità, Morte, Creazione, 230
Creazione e Sacrificio, 231
Riti della Terra Madre, 233
Sacrifici umani, 235
- 245 Capitolo 9
Misteri e rigenerazione spirituale
Cosmogonia e mitologia australiane, 245
Iniziazione dei Karadjeri, 247
Mistero e iniziazione, 251
«Società di uomini» e società segrete, 257
Significato iniziatico della sofferenza, 264
I «Misteri della Donna», 266
Società segrete femminili, 272
L'inghiottimento da parte di un mostro, 277
Simbolismo della morte iniziatica, 282
- 293 Biografia e bibliografia



dal libro

Premessa

I testi raccolti in questo volume non costituiscono in senso proprio uno studio sistematico dei rapporti esistenti fra alcune strutture dell'universo religioso, come i miti e i misteri, e l'universo onirico. Questo problema può appassionare lo psicologo, forse il filosofo, ma è meno pressante per lo storico delle religioni; e proprio in tale veste abbiamo redatto i presenti studi. Non intendiamo certamente dire che lo storico delle religioni non abbia nulla da imparare da tutte le recenti scoperte della psicologia del profondo; ma nulla lo costringe a rinunciare alla prospettiva che gli è propria per comprendere i vari universi religiosi rivelati dai suoi documenti. Facendolo, si sostituirebbe allo psicologo e avrebbe certamente tutto da perdere e nulla da guadagnare. La disavventura gli è già capitata quando, credendo di servire meglio la propria disciplina, ha affrontato il suo oggetto come sociologo o etnologo: è sfociato soltanto in una cattiva sociologia e in una cattiva etnologia. Senza dubbio, tutte le discipline dello spirito e tutte le scienze dell'uomo sono ugualmente preziose, e le loro scoperte sono strettamente connesse. Ma connessione non significa confusione; l'importante è integrare i risultati dei diversi approcci spirituali, senza confonderli. Il metodo più sicuro, nella storia delle religioni come in tutti gli altri campi, rimane sempre quello di studiare un fenomeno sul suo piano di riferimento, salvo integrare poi i risultati di questo approccio in una prospettiva più ampia.

Pressoché tutti i testi qui raccolti comportano allusioni e brevi confronti fra l'attività dell'inconscio e i fatti religiosi. Ma soprattutto il capitolo sesto si sforza di mostrare i rapporti fra il dinamismo dell'inconscio – come si manifesta nei sogni e nell'immaginazione – e le strutture dell'universo religioso. Abbiamo potuto intraprendere questo confronto per ciascuno dei temi trattati in questo volume; infatti non vi è motivo mitico e scenario iniziatico che non sia in qualche modo presente anche nei sogni e nelle fantasie dell'immaginazione. Negli universi onirici si ritrovano i simboli, le immagini, le figure e gli avvenimenti che costituiscono le mitologie. Su tale scoperta, dovuta al genio di Freud, tutte le psicologie del profondo hanno lavorato da mezzo secolo. Grande era la tentazione – e quasi tutti gli psicologi vi hanno ceduto – di far derivare le Figure e gli Avvenimenti della mitologia dai contenuti e dalla dinamica dell'inconscio. Da un certo punto di vista gli psicologi hanno ragione; è possibile equiparare la funzione delle Figure e il risultato degli Avvenimenti sui piani paralleli dell'attività inconscia e della religione e della mitologia; ma non si deve confondere l'omologazione con la riduzione. Proprio quando lo psicologo «spiega» una Figura o un Avvenimento mitologici riducendoli a un processo dell'inconscio, lo storico delle religioni esita a seguirlo; e forse non è il solo. In fondo, questa spiegazione per riduzione equivarrebbe a spiegare Madame Bovary con un adulterio. Madame Bovary esiste soltanto sul suo piano di riferimento, che è quello di una creazione letteraria, di un'opera dello spirito. Che Madame Bovary abbia potuto essere scritto soltanto in una società borghese dell'Occidente del XIX secolo, in cui l'adulterio costituiva un problema sui generis, è completamente un altro problema, che interessa la sociologia letteraria, ma non l'estetica del romanzo.

Il mito si definisce per il suo modo d'essere: è riconoscibile come mito solamente nella misura in cui rivela che qualcosa si è pienamente manifestato, e questa manifestazione è nello stesso tempo creatrice ed esemplare perché fonda sia una struttura del reale, sia un comportamento umano. Un mito racconta sempre che qualcosa è realmente accaduto, che un avvenimento è accaduto nel significato forte del termine: non importa che si tratti della creazione del Mondo, o della più insignificante specie animale o vegetale, oppure di un'istituzione. Il fatto stesso del dire quanto è accaduto rivela come l'esistenza in questione si è realizzata (e questo come coincide anche con il perché). E l'atto del venire a esistenza è insieme emergenza di una realtà e svelamento delle sue strutture

fondamentali. Quando il mito cosmogonico racconta com'è stato creato il Mondo, rivela contemporaneamente l'emergenza della realtà totale costituita dal Cosmo e il suo regime ontologico: dice in che senso il Mondo è. La cosmogonia è anche una ontofania, la manifestazione piena dell'Essere. E poiché tutti i miti partecipano in qualche modo al tipo del mito cosmologico – infatti ogni storia di quanto è avvenuto in illo tempore è soltanto una variante della storia esemplare: come il Mondo è venuto a esistenza – ne consegue che ogni mitologia è una ontofania. I miti rivelano le strutture del reale e i molteplici modi d'essere nel mondo. Proprio per questo sono il modello esemplare dei comportamenti umani: rivelano storie vere, che si riferiscono alle realtà. Ma ontofania implica sempre teofania o ierofania. Proprio gli Dèi o gli Esseri Semidivini hanno creato il Mondo e hanno fondato gli innumerevoli modi di essere nel Mondo, da quello che è particolare all'uomo fino al modo di essere dell'insetto. Rivelando la storia di quanto è avvenuto in illo tempore, si rivela anche un'irruzione del sacro nel mondo. Quando un Dio o un Eroe Civilizzatore hanno istituito un comportamento – per esempio, un modo particolare di nutrirsi –, non hanno solamente assicurato la realtà di questo comportamento (infatti quel gesto fino a quel momento non esisteva, non era praticato, era dunque «irreale»), ma per il fatto stesso che tale comportamento è loro invenzione, è anche teofania, creazione divina. Nutrendosi alla maniera degli Dèi o degli Eroi Civilizzatori, l'uomo ripete i loro gesti e partecipa in un certo senso della loro presenza.

Le pagine che seguono insistono a sufficienza sulla struttura e sulla funzione dei miti, sicché possiamo ora limitarci a poche notazioni generali; ma quanto abbiamo appena detto basta per mettere in evidenza la differenza radicale di regime ontologico fra i miti e i sogni. Non vi è mito se non vi è svelamento di un «mistero», rivelazione di un avvenimento primordiale che ha fondato sia una struttura del reale, sia un comportamento umano. Da ciò deriva che, per il suo specifico modo d'essere, il mito non può essere particolare, privato, personale. Si può costituire in quanto mito solamente nella misura in cui rivela l'esistenza e l'attività degli Esseri sovrumani che si comportano in un modo esemplare, cioè, sul piano della spiritualità primitiva, che si comportano in un modo universale; poiché un mito diventa un modello per «il mondo intero» (così è considerata la società cui si appartiene) e un modello per «l'eternità» (infatti è avvenuto in illo tempore e non partecipa della temporalità). Infine vi è ancora una nota specifica importante: il mito è assunto dall'uomo in quanto essere totale, non si rivolge solamente alla sua intelligenza o alla sua immaginazione. Quando non è più assunto come una rivelazione dei «misteri», il mito si «degrada», si oscura, diventa racconto o leggenda.

Non sono necessarie lunghe analisi per mostrare che un sogno non riesce a elevarsi a un simile regime ontologico. Non è vissuto dall'uomo totale, e quindi non riesce a trasformare una situazione particolare in situazione esemplare, universalmente valida. Certo un sogno può essere decifrato, interpretato, e può allora trasmettere il suo messaggio in un modo più esplicito. Ma in quanto sogno, considerato unicamente nel suo universo specifico, gli mancano le dimensioni costitutive dei miti: l'esemplarità e l'universalità. Non è considerato come svelamento delle strutture del reale, né come rivelazione di un comportamento che, fondato dagli Dèi o dagli Eroi Civilizzatori, si impone come esemplare.

Tuttavia si è potuto dimostrare che esiste continuità fra gli universi onirico e mitologico, proprio come vi è omologazione fra le Figure e gli Avvenimenti dei miti e i personaggi e gli avvenimenti dei sogni. Si è anche dimostrato che nei sogni le categorie dello spazio e del tempo sono modificate in un modo che ricorda in una certa misura l'abolizione del Tempo e dello Spazio nei miti. Anzi, si è osservato che i sogni e gli altri processi dell'inconscio presentano come un'«aura religiosa»; non soltanto le loro strutture si possono paragonare a quelle della mitologia, ma l'esperienza vissuta di certi contenuti dell'inconscio sarebbe, agli occhi degli psicologi del profondo, omologabile all'esperienza del sacro. Si è concluso, forse un poco precipitosamente, che le creazioni dell'inconscio sono la «materia prima» della religione e di tutto quanto essa comporta: simboli, miti, riti, e così via. Abbiamo detto prima, prendendo come esempio Madame Bovary, che non ci dobbiamo fermare alla spiegazione di una realtà con la «materia prima» che implica e presuppone.

L'omologazione fra i personaggi e gli avvenimenti di un mito e di un sogno non implica la loro identità fondamentale. Non si ripeterà mai a sufficienza questo truismo, perché è sempre latente la tentazione di spiegare gli universi spirituali riducendoli a un'«origine» prespirituale.

L'«aura religiosa» di certi contenuti dell'inconscio non sorprende lo storico delle religioni: egli sa che l'esperienza religiosa impegna l'uomo nella sua totalità, quindi anche le zone profonde del suo essere. Questo però non significa ridurre la religione alle sue componenti irrazionali, ma semplicemente riconoscere l'esperienza religiosa qual è: esperienza dell'esistenza totale, che rivela all'uomo la sua modalità d'essere nel Mondo. Ora, tutti sono concordi nel considerare i contenuti e le strutture dell'inconscio come il risultato delle situazioni critiche immemoriali. Ogni crisi esistenziale ripropone il problema della realtà del mondo e insieme della presenza dell'uomo nel mondo. La crisi è, insomma, «religiosa» poiché ai livelli arcaici di cultura l'essere si confonde con il sacro. Per tutta l'umanità primitiva, infatti, l'esperienza religiosa fonda il mondo: l'orientamento rituale, rivelando le strutture dello spazio sacro, trasforma il «Caos» in «Cosmo» e, quindi, rende possibile un'esistenza umana (cioè le impedisce di regredire al livello dell'esistenza zoologica). Ogni religione, anche la più elementare, è un'ontologia: rivela l'essere delle cose sacre e delle Figure divine, mostra ciò che è realmente e, così facendo, fonda un Mondo che non è più evanescente e incomprensibile, come lo è negli incubi, come ridiventa ogni volta che l'esistenza minaccia di essere sommersa nel «Caos» della relatività totale, quando nessun «Centro» emerge per assicurare un orientamento.

In altre parole, nella misura in cui l'inconscio è il «precipitato» delle innumerevoli situazioni limite, non può non assomigliare a un universo religioso. Infatti la religione è la soluzione esemplare di ogni crisi esistenziale. La religione «comincia» dove si ha una rivelazione totale della realtà: rivelazione, a un tempo, del sacro – di quanto è per eccellenza, di quanto non è né illusorio né evanescente – e dei rapporti dell'uomo con il sacro, rapporti multiformi, cangianti, talora ambivalenti, ma che collocano sempre l'uomo al centro stesso del reale. Questa duplice rivelazione rende nello stesso tempo l'esistenza umana «aperta» ai valori dello Spirito: da una parte, il sacro è l'altro per eccellenza, il transpersonale, il «trascendente» – e, dall'altra, il sacro è esemplare, nel senso che istituisce modelli da seguire; trascendenza ed esemplarità che forzano l'uomo religioso a uscire dalle situazioni personali, a superare la contingenza e il particolare e ad accedere ai valori generali, all'universale.

Proprio in questo senso bisogna comprendere l'«aura religiosa» di certi contenuti dell'inconscio: l'esperienza religiosa è a un tempo crisi totale dell'esistenza e soluzione esemplare di tale crisi. Soluzione esemplare, perché svela un Mondo che non è più privato né opaco, ma transpersonale, significativo e sacro, perché opera degli Dèi. E proprio dall'esemplarità della soluzione religiosa si può giudicare meglio la distanza che separa l'universo dell'inconscio e l'universo della religione. La soluzione religiosa fonda un comportamento esemplare e, di conseguenza, costringe l'uomo a rivelarsi contemporaneamente il reale e l'universale. Soltanto a partire da questa rivelazione, assunta dall'uomo nel suo intero essere, si può parlare di religione. Tutte le strutture e le forme religiose, per quanto rudimentali, partecipano di questo ordine ontologico. Se in una società primitiva un albero qualsiasi è considerato come sacro e designato «Albero del Mondo», ne consegue che, in virtù dell'esperienza religiosa che ha fondato tale credenza, i membri di quella società hanno la possibilità di accedere a una comprensione metafisica dell'Universo: infatti il simbolismo dell'Albero del Mondo rivela appunto loro che un oggetto particolare può significare la totalità cosmica; dunque l'esperienza individuale viene «svegliata» e trasmutata in atto spirituale. Grazie al simbolismo religioso dell'Albero del Mondo l'uomo riesce a vivere l'universale. Ma si tratta di un'esperienza totale: proprio la visione religiosa del mondo e l'ideologia che ne deriva hanno permesso all'uomo di far fruttificare la propria esperienza individuale, di «aprirsi» verso l'universale.

Poiché abbiamo scelto come esempio l'immagine dell'Albero, vediamo qual è la sua funzione nell'universo dell'inconscio. Simili immagini sono notoriamente abbastanza frequenti nei sogni: esse costituiscono una cifra della vita profonda e indicano, sembra,

che il dramma che si svolge nell'inconscio – e che interessa l'integrità dell'attività psicomentale e, quindi, di tutta l'esistenza – sta per trovare una soluzione positiva. Cioè il significato che si lascia decifrare a livello dell'esperienza onirica o immaginaria si integra nella serie dei valori rivelati, sul piano dell'esperienza religiosa, dal simbolismo dell'Albero. Infatti, nelle mitologie e nelle religioni, i principali significati del simbolismo dell'Albero – peraltro abbastanza complesso – sono strettamente collegati con l'idea di rinnovamento periodico e infinito, di rigenerazione, di «sorgente di vita e di giovinezza», d'immortalità e di realtà assoluta. Ma poiché l'immagine dell'Albero non si rivela come simbolo, cioè non risveglia la coscienza totale dell'uomo rendendola «aperta» all'universale, non si può dire che abbia completamente assolto il proprio compito. L'immagine dell'Albero emersa dai sogni ha «salvato» soltanto in parte l'uomo dalla sua situazione individuale – permettendogli, per esempio, di sanare una crisi del profondo e restituendogli il suo equilibrio psichico più o meno gravemente minacciato – ma non essendo stata assunta come simbolo, l'immagine dell'Albero non è riuscita a rivelare l'universale, quindi non ha elevato l'uomo al piano dello Spirito, ciò che invece fa sempre la religione per quanto rudimentale.

È dunque evidente in quale prospettiva siano utili e fecondi i confronti fra gli universi, rispettivamente dello storico delle religioni e degli psicologi del profondo. Ma non bisogna confondere i loro piani di riferimento, le loro scale dei valori, e soprattutto i loro metodi. I testi compresi in questo volume sono stati pubblicati, per la maggior parte all'estero, fra il 1948 e il 1955. Vi abbiamo apportato solo piccole correzioni, semplificando i riferimenti e sforzandoci di limitare, nella misura del possibile, le ripetizioni. Come sempre, il nostro caro e devoto amico, il dottor Jean Guillard, si è assunto il compito di leggere e di correggere il manoscritto di quest'opera: sia certo della nostra sincera gratitudine. Siamo felici di esprimere all'inizio di queste pagine tutta la nostra riconoscenza agli amici Olga Frøbe-Kapteyn, dottor René Laforgue e Délia Laforgue, dottor Roger Godel e Alice Godel; grazie alla loro affettuosa e delicata ospitalità ad Ascona, a Parigi e in Val d'Or, abbiamo potuto seguire il corso dei nostri lavori dopo il 1950.

Mircea Eliade
Val d'Or, giugno 1956