

M. ELIADE, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia 1972. Un volume di pp. 213.

Abbiamo recensito, in un numero anteriore di « Aevum », il libro di M. Eliade sulle religioni australiane, apparso presso Payot, a Parigi, nel 1972. *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, traduzione dell'edizione americana di Chicago (1969), *The Quest. History and Meaning in Religion*, era apparso a Parigi nel 1971 (Gallimard, coll. « Les Essais » († CLVII)) ed esce ora anche in Italia, nella traduzione di A. Crespi Bortolini. L'importanza del libro giustifica pienamente questa recensione, anche se essa appare ad una certa distanza di tempo dalla messa in vendita del libro (1973, a quanto ci risulta).

*La nostalgia delle origini* è una raccolta di saggi ed articoli riuniti fra di essi da un filo comune: indicare il ruolo e i compiti della storia delle religioni, alcuni dei suoi risultati in problemi molto dibattuti, nonché alcune soluzioni e definizioni dell'autore stesso in questioni più controversate.

Per Mircea Eliade, così come annunciava nel primo numero della sua prestigiosa rivista « History of Religions » di Chicago, l'evento più significativo dal punto di vista culturale è stato, nel nostro secolo, l'avvento alla ribalta delle culture extra-europee, sia orientali sia « primitive », le quali si nutrono ancora in gran parte da un suolo religioso. Perciò, la storia delle religioni è destinata ad avere una funzione sempre più importante nella vita culturale, non solo per aiutare il dialogo fra le culture, ma anche perché essa contribuisce ad una più profonda conoscenza dell'uomo e alla conseguente formazione di un *nuovo umanesimo*. Aprendosi al messaggio spirituale di un « altro », che si esprime nelle proprie forme religiose, lo storico occidentale delle religioni è tenuto a considerare tali forme quali creazioni spirituali autonome, non riducibili al loro contesto socio-politico. « L'enunciare che un dato religioso è sempre un dato storico non significa che esso sia riducibile a una storia non religiosa — per esempio, a una storia economica, sociale o politica » (p. 19).

Per quanto riguarda la metodologia della storia delle religioni, rispondendo a suggerimenti del Pettazzoni, il quale riteneva che una distinzione radicale tra storia e fenomenologia vada fatta e che uno studio completo richieda la cooperazione dei due metodi, Eliade considera che « oggi i tentativi degli studiosi sembrano orientati verso la concezione integrale della scienza delle religioni ».

I successivi capitoli del libro (« Sintesi retrospettiva della storia delle religioni dal 1912 in poi » e « La ricerca delle 'origini' della religione », seguito da « Crisi e rinnovamento ») rappresentano una discussione sulle principali teorie storico-religiose, su autori, correnti e problemi dibattuti nell'ambito di questa scienza. Vengono riprese le idee di Eliade sul « secondo rinascimento »

della cultura occidentale a contatto con l'Oriente, sul ruolo di « ermeneutica totale » che la storia delle religioni deve assumere, una « ermeneutica creativa », che deve essere « più che una istruzione: ...una tecnica spirituale suscettibile di modificare la qualità della stessa esistenza » (p. 76). La storia delle religioni serve ad un rinnovamento globale della cultura occidentale, nel senso che « potrebbe stimolare, nutrire e rinnovare il pensiero filosofico » (p. 79).

Dal quinto capitolo in poi, il libro contiene i contributi originali di M. Eliade su alcuni problemi storico-religiosi, cioè il mito cosmogonico, la geografia mitica, l'iniziazione e il dualismo religioso.

Il mito cosmogonico è una « storia sacra » delle origini del mondo e dell'umanità, una storia « vera » che « narra come le cose cominciarono ad esistere e fornisce il modello esemplare e anche la giustificazione delle attività dell'uomo » (p. 91). Le più importanti cerimonie religiose (nascita, iniziazione, matrimonio e morte) si svolgono, tramite l'azione rituale, *in illo tempore*, cioè nel tempo delle origini. Ogni cosa è la ripetizione di un evento narrato nel mito cosmogonico (la casa dei Dayak del Borneo, per fare un esempio, è una *imago mundi* ed è situata al centro del mondo — di quel mondo di cui si parla nella « storia vera », ecc.). La primordialità ha valore esemplare, archetipico, essa è lo stato di cose che si reintegra periodicamente, col significato di rinnovamento del tempo. Due tipi di primordialità appaiono in queste « storie sacre » sulle origini: il primo parla di un « essere supremo » o « Grande Padre » che si ritira, di solito, nell'inaccessibilità del cielo; il secondo parla di quegli esseri divini o semidivini che lo sostituiscono, entrando in relazione con l'umanità. In tal modo, il sacro si incarna più radicalmente « nella vita e nell'esistenza umana in quanto tale » (p. 102).

Sempre in collegamento col mito cosmogonico è il problema del « paradiso terrestre ». È significativo che tale motivo non viene riscontrato solo nelle religioni dei « primitivi », ma anche nei documenti relativamente moderni degli esploratori occidentali del mondo transatlantico (le due Americhe). Colombo credette di giungere alle soglie del paradiso, mentre « la colonizzazione delle due Americhe cominciò sotto un segno escatologico: la gente credeva che fosse giunto il momento di rinnovare il mondo cristiano e il vero rinnovamento consisteva nel ritorno al Paradiso terrestre o almeno nella ripresa della storia sacra, nella ripetizione dei prodigiosi avvenimenti di cui parlava la Bibbia » (p. 106). I simboli dell'Eden della Nuova Gerusalemme e il millenarismo trovarono sul suolo vergine dell'America un terreno propizio per proiettarsi. I coloni guardano l'Europa lasciata alle loro spalle come un Inferno e, rompendo col passato europeo, si danno ad una trasformazione delle pratiche religiose nel senso della purezza del cristianesimo primitivo. « Questo ritorno all'età d'oro del cristianesimo signifi-

cava compiere una trasformazione della terra. Come affermava Increase Mather, la restaurazione della chiesa primitiva avrebbe trasformato la terra in paradiso» (p. 111). «... Sia i primi coloni sia gli emigranti più recenti si diressero verso l'America come verso il paese in cui sarebbero potuti rinascere, iniziare cioè una nuova vita. La "novità" che affascina ancora oggi gli Americani è un desiderio con un sottofondo religioso» (p. 113). Più commoventi ancora appaiono le cerimonie dei Guarani (Brasile) alla ricerca del paradiso perduto, del «paese senza il male», collocato probabilmente nel cielo.

Il capitolo sull'«Iniziazione e il mondo moderno», è, indubbiamente, uno dei più interessanti del libro. Eliade riprende aspetti già trattati in precedenza (cfr. *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959, soprattutto pp. 269 ss.), aggiungendo una vastissima bibliografia sullo stato attuale del problema e sul significato dell'iniziazione per la letteratura e l'arte moderna.

L'ultima parte del libro contiene un saggio (pp. 145-193) sul dualismo religioso (*Prolegomeni al dualismo religioso: diadi e polarità*). Sono analizzati vari tipi di opposizioni nel quadro della storia delle religioni: tra il modo di essere-nel-mondo dell'uomo contrapposto a quello della donna, tra i Gemelli divini in varie religioni, tra il principio del bene e quello del male, tra il Dio supremo e l'Eroe culturale, tra Dio e un suo antagonista, ecc. Quando la riconciliazione della polarità è sita *oltre* la polarità stessa (cioè non si identifica con uno dei suoi membri, per es., quello ritenuto «buono»), si realizza così ciò che Eliade intende per *coincidentia oppositorum*, una delle espressioni introdotte da lui nella storia delle religioni per indicare un motivo che il ricercatore incontra in varie culture. In conclusione, M. Eliade distingue due tipi di polarità: «1. i gruppi di polarità cosmiche; 2. quelle polarità che si riferiscono direttamente alla condizione umana» (p. 191).

Avendo presentato in breve il libro di M. Eliade, noi crediamo di avere raggiunto il nostro scopo: di far vedere la complessità dei problemi che riguardano una scienza destinata ad una importanza sempre maggiore negli studi umanistici del futuro. M. Eliade, in questa linea di raffronto diretto di problemi spesso particolarissimi e complicatissimi, ha avuto il coraggio dell'esploratore, premiato oggi dalla posizione di «classico» che egli ha guadagnato nella storia delle religioni.

IOAN P. CULIANU

H. JONAS, *Lo Gnosticismo*, traduzione it. di M. Riccati di Ceva, *Introduzione* di M. SIMONETTI, Sei, Torino 1973. Un volume di pp. 381.

È apparso in traduzione italiana il libro di H. Jonas *The Gnostic Religion* (ed. Boston 1963),

con l'*Introduzione* di M. Simonetti, traduttore egli stesso della prima antologia italiana di testi gnostici (*Testi gnostici cristiani*, Bari 1970), sulla scia delle *Quellen* di W. Voelker. *Gnostic Religion* è il rimaneggiamento di un'opera precedente di Jonas (*Gnosis und spaetantiker Geist*, 2ª ed., Göttingen 1954, 2 voll.), presentata al lettore americano in una forma più accessibile priva delle difficoltà speculative dell'edizione tedesca.

L'opera di Jonas è scaturita non dall'atteggiamento impersonale dello scienziato dinanzi ad un oggetto indifferente di studio, ma appartiene a quei libri, ancora troppo rari, in cui lo sforzo di comprensione annulla il pregiudizio critico, stabilendo così un rapporto «simpatetico» fra il ricercatore e il fenomeno storico-religioso indagato, una compartecipazione che non tende a sprofondare nell'abisso della storia tale o tale fatto perché «aberrante» o «inattuale», ma cerca proprio quelle costanti le quali, ripetendosi nel tempo, danno ad un fenomeno, per quanto «strano» o «insolito», diritto di concittadinanza insieme alle più alte elaborazioni dello spirito. Leggendo qualche libro del secolo scorso sullo gnosticismo, si ha troppo spesso l'impressione che i giudizi affrettati nascondano soltanto lo smarrimento di un precoce razionalismo, di fronte ad una produzione che si svolge secondo categorie proprie, quelle dell'«immaginazione creatrice», che necessitano di un «organo» adeguato per essere decifrate.

Jonas ha trovato nell'esistenzialismo heideggeriano una chiave ermeneutica, anche se tale chiave era destinata a perdere il prestigio magico che le era stato assegnato all'inizio. Comunque, nel caso dello gnosticismo, la chiave si adattava a meraviglia alla serratura (p. 340). «Quando mi fui liberato dalla credenza in una chiave universale, confessa Jonas, cominciai a domandarmi perché questa chiave particolare aveva funzionato così bene in questo caso» (ibid.). La risposta sta nel nichilismo e nello «acosmismo antropologico» che accomuna lo gnosticismo ed esistenzialismo. La «precomprensione» heideggeriana viene abbandonata in *Gnostic Religion*, ma permane l'analoga, che implica il fatto che due momenti spirituali così lontani nel tempo e così diversi nella loro strumentazione analitica partono dagli stessi presupposti «esistenziali». Il circolo ermeneutico (cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, II, 3, 63) era, in *Gnosis...* (I, par. 11), a livello metodologico. La ricerca «geistesgeschichtlich» proposta da Jonas si svolge in due momenti: la ricerca «materiale» («Materialforschung»), filologica e storico-religiosa («religionsgeschichtlich»), ha il compito di dare un quadro primario dei «motivi» e dei processi genetici del «complesso» («Zeugnis-komplex») studiato; la fase fenomenologica (cioè che viene indicato col nome di «geistesgeschichtlich») indaga circa la «radice esistenziale» («existenziale Wurzel») da postulare come *a priori* del singolo «complesso» (*Gnosis...*, I, par. 8-11). Le strutture fondamentali dell'«esserci» storico sono da cercare nelle forme della storicità in collegamento