Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

30 | 2019
Précieux

L'héritage ambivalent de Mircea Eliade

Carlo Ginzburg

Traducteur : Béatrice Didiot

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/4715>

DOI : 10.4000/gradhiva.4715

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2019

Pagination : 130-140

ISBN : 978-2-35744-113-2

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Carlo Ginzburg, « L'héritage ambivalent de Mircea Eliade », *Gradhiva* [En ligne], 30 | 2019, mis en ligne le 31 mars 2021, consulté le 02 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/4715> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gradhiva.4715>

L'héritage ambivalent de Mircea Eliade

Carlo
Ginzburg

Nous connaissons mieux, désormais, la diversité des traitements de l'événement, des représentations de l'histoire et des techniques d'oubli mises en œuvre par des sociétés longtemps créditées de conceptions de la temporalité qui feraient obstacle à toute forme de conscience historique. Les raisons scientifiques et idéologiques qui ont donné naissance à ce lieu commun, pour qualifier le temps des autres, en ethnologie comme en histoire des religions, méritent, à leur tour, d'être soigneusement distinguées et contextualisées.

Ainsi, Carlo Ginzburg propose une nouvelle lecture de la genèse et du sens de la « terreur de l'histoire » dont Mircea Eliade créditait les sociétés prémodernes, archaïques ou préindustrielles, en faisant jouer, de manière provocante, différents types de contextualisation, au plus près et au plus loin.

Ce texte, qui réveille notre vigilance, a d'abord été publié dans les actes du colloque organisé les 3 et 4 novembre 2006 par la Divinity School de l'Université de Chicago pour interroger l'héritage problématique du fondateur d'une histoire des religions, identifiée comme l'« école de Chicago ¹ ». Nous remercions son auteur et les éditeurs d'en avoir autorisé la traduction.

1. Carlo Ginzburg, « Mircea Eliade's Ambivalent Legacy », in Christian K. Wedemeyer et Wendy Doniger (dir.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach & Mircea Eliade*. Oxford, Oxford University Press, 2010 : 307-323.

I

Plusieurs décennies durant, Mircea Eliade a joui d'une renommée mondiale. Chaire prestigieuse, traductions dans de nombreuses langues, diplômes honorifiques, *Festschriften*, monographies consacrées à son œuvre : Eliade a reçu toutes les marques de reconnaissance académique d'usage et plus encore². Si l'on excepte quelques voix discordantes, il a été considéré comme une autorité de premier plan dans le domaine de l'histoire des religions³. Une position dominante indirectement confirmée par l'impressionnant éventail des contributeurs à l'*Encyclopedia of Religion* (seize volumes) parue en 1987 et dirigée par Mircea Eliade jusqu'en 1986, date de sa mort⁴.

Aujourd'hui, plus de vingt ans plus tard, l'image publique d'Eliade apparaît bien différente. Il est redevenu une figure controversée, comme dans sa jeunesse. Ce changement est intervenu suite à l'impact des « révélations » portant sur sa proximité, dans les années 1930 et 1940, avec la Garde de fer, le groupe de droite radicale farouchement antisémite fondé et dirigé par Corneliu Codreanu. (J'écris « révélations » avec des guillemets, car à partir de 1945 des rumeurs plus ou moins vagues ont circulé à propos de l'orientation politique de Mircea Eliade⁵.) De nombreux livres et articles publiés en diverses langues ont traité cette question sous des angles variés et souvent opposés⁶. Inévitablement, le débat sur les attitudes politiques d'Eliade a profondément affecté celui portant sur son travail académique – au risque parfois de simplifier une question hautement complexe. À titre d'exemple, l'auteur d'une monographie récente est parvenu à la conclusion que le débat sur l'engagement politique d'Eliade se résumait à la question de savoir si « [ses] travaux ont pu – et peuvent – être interprétés comme une justification des thèses que la Garde de fer soutenait et que d'autres mouvements, qui s'inspirent de principes analogues, continuent à soutenir » (Spineto 2003 : 153). En adoptant une perspective aussi étroite, on pourrait facilement conclure qu'il n'y avait pas le moindre lien entre l'œuvre d'Eliade et ses engagements politiques. Or une approche plus large et plus souple s'impose⁷. Pour ma part, je soutiendrai :

1) qu'il y avait bien un rapport entre les catégories interprétatives d'Eliade et ses attitudes politiques ;

2) que les formes spécifiques de ce rapport n'avaient rien d'évident ;

3) que la réception, tant effective que potentielle, de l'œuvre d'Eliade n'est pas forcément liée au contexte dans lequel elle a été produite ni à ses implications idéologiques.

II

Très tôt, Eliade s'est senti profondément enraciné dans une culture qu'il percevait comme marginale. Une ambivalence qui ne l'a probablement jamais quitté. Jeune homme, il a cherché le moyen de se soustraire à cette marginalité roumaine et l'a trouvé, assez curieusement, en Italie (et non en France, comme on aurait pu l'attendre [Turcanu 2003 : 75]). Rétrospectivement, deux grands héros intellectuels de sa jeunesse, Giovanni Papini et Raffaele Pettazoni – le premier, auteur free-lance iconoclaste, le second, historien des religions de vaste érudition, qui deviendra une icône du monde académique – paraissent incarner une autre ambivalence qui accompagnera Eliade toute sa vie. Pourtant, ni ses contacts avec des intellectuels italiens ni son expérience indienne, bien plus significative, ne sont parvenus à le libérer de ses ruminations sur le fait d'être roumain. Dans *Fragmentarium*, un recueil d'essais

paru en 1939, Eliade opposait histoire et protohistoire en convertissant implicitement, dans une démarche typiquement nationaliste, la marginalité roumaine en atout :

Il peut être plus ou moins intéressant d'avoir une grande littérature, un art moderne de valeur, une philosophie personnelle. Mais tout cela est dépassé par la participation à une grande « tradition » spirituelle plongeant ses racines dans la protohistoire et que l'histoire n'a fait qu'adultérer.

(Eliade 1989 [1939] : XX)

L'histoire était, pour Eliade, le royaume d'une corruption inévitable, comme il l'a souligné (avec des accents racisants). Appartenir « à une "race d'origine" était plus "glorieux" que d'être un "créateur d'histoire" » (*ibid.* : 51-52⁸), expliquait-il. Cela étant, la protohistoire ne constituait pas une solution durable. Le vrai tournant dans la manière dont Eliade a abordé ces questions se situe entre 1941 et 1945, durant son séjour à Lisbonne comme secrétaire de presse de la légation roumaine. On peut suivre ses réflexions dans le journal qu'il a tenu au cours de cette période et qui, récemment encore, n'était disponible qu'en langue espagnole (Eliade 2001 [1941-1945]⁹). Ce journal, qu'il n'a jamais remanié, est un document d'une valeur véritablement inestimable, comme Florin Turcanu l'a montré dans son remarquable essai biographique sur Eliade (Turcanu 2003 : 313-342). Mais le parcours intellectuel et politique qu'il donne à voir – bien différent de l'image retouchée qui ressort de l'autobiographie tardive d'Eliade – mérite qu'on y regarde à nouveau et de plus près¹⁰.

III

Voici une entrée de ce journal datée du 17 novembre 1942 :

Comme elle est falsifiée la vision de l'histoire que nous ne comprenons que validée par des documents ! Pour peu qu'une place forte médiévale ait compté une douzaine d'hommes instruits ayant laissé quelques centaines de documents, elle « participe » à l'histoire, tandis que les drames profonds du Moyen Âge eurasiatique, les tensions dans l'isthme ponto-baltique, eux, sont « inintéressants », les historiens se contentant de les résumer en quelques phrases ! Dès lors, l'histoire universelle ne peut se construire sur la base de documents écrits, mais seulement sur des documents spirituels, autrement dit sur des mythes et des croyances. L'Europe, en particulier l'Occident, doit être comparée à l'Orient et aux steppes peuplées de nomades non pas au travers de ses documents mais de ses mythes. L'histoire roumaine, par exemple, doit être homologuée par rapport à celle de l'Occident à travers nos mythes [...].

(Eliade 2001 [17 novembre 1942] : 59-60)

Eliade reformule l'opposition entre histoire et protohistoire en contrastant documents écrits et mythes, Europe occidentale et steppes nomades de l'Eurasie. Dans ce contexte, il avance l'idée que, à l'instar de l'Eurasie, l'histoire roumaine ne peut s'élever au niveau de celle de l'Occident que si la comparaison se fait sur la base des mythes. Il en énumère quelques-uns, mais, dans l'évocation des « tensions [médiévales] dans l'isthme ponto-baltique », reliant

Dantzig à Odessa, ne décèle-t-on pas un vague écho des événements du moment ? Dans l'entrée suivante, le bruit menaçant de la guerre devient nettement audible :

Ce qui m'exaspère dans les discussions avec les partisans des Anglais qui se réjouissent d'une éventuelle défaite de l'Allemagne, c'est que leur passion politique les porte à oublier le fait décisif de cette guerre : l'entrée active de la Russie dans l'histoire mondiale. Jadis, Latins et Grecs ont uni leurs forces contre Constantinople, mais ont permis aux Turcs de poser le pied en Europe. Trois cents ans plus tard [cinq cents, en réalité], nous autres Roumains avons encore dû verser notre sang pour éviter que les Turcs ne parviennent au cœur de l'Europe. Cette fois, l'histoire est, peut-être, en train de se répéter.

(Ibid. [19 novembre 1942] : 60-61)

En commentant les événements historiques en cours, Eliade se réfère non pas aux mythes mais à l'histoire. Il considère le présent comme une répétition possible du passé : le combat récurrent de l'Occident civilisé contre l'Orient barbare, joué par l'Allemagne et ses alliés (dont la Roumanie) dans leur lutte contre la Russie. Cette entrée est datée du 19 novembre 1942, jour du lancement de l'opération *Uranus*, la toute dernière phase de la bataille de Stalingrad. Menées par le maréchal Joukov, les troupes soviétiques encerclent la 3^e armée roumaine, préparant la défaite des forces allemandes, qui constituera le tournant de la Seconde Guerre mondiale.

Deux mois se passent sans qu'Eliade, qui suit les événements depuis la légation de Lisbonne, ne mentionne à nouveau la guerre. Puis, le 28 janvier 1943, trois jours avant la reddition de von Paulus et de son armée, il écrit :

Je ressens jusqu'au déchirement l'agonie de Stalingrad, l'agonie de l'Europe. Et pour supporter cette tragédie, je me réfugie en moi-même, dans le livre que je suis en train d'écrire, dans mes pensées de toujours liées à la fin de notre continent. J'ai banni la guerre de ce cahier pour ne pas risquer de sombrer dans la neurasthénie. [...] Et depuis cet enfer, j'entends Eschyle se retourner dans sa tombe. Lui qui a chanté la résistance héroïque des Grecs contre l'Asie voit maintenant l'Europe céder aux hordes eurasiatiques. Churchill et Roosevelt se sont à nouveau rencontrés à Casablanca. Ni l'un ni l'autre ne comprennent que Staline se joue d'eux, qu'ils sont victimes de la farce la plus tragique de l'histoire du monde : les assassins rouges (qui l'emportent sur tous les autres assassins politiques en agissant à grande échelle, à l'échelle de millions de morts) sont attendus comme les libérateurs de l'Europe.

(Ibid. : 145 **11**)

Une fois de plus, Eliade regarde le présent à travers le passé, comme la répétition d'un modèle ancien. La résistance héroïque des Grecs face à l'Asie, qu'Eschyle célèbre dans *Les Perses* comme un conflit entre liberté et despotisme, se joue à nouveau, croit-il, dans la résistance de l'Europe – l'Europe d'Hitler – face à l'Eurasie de Staline. Cette fois, Eliade évoque l'Asie non plus comme le domaine du mythe, mais comme le symbole du meurtre de masse politique. Bien qu'il ait dû en entendre parler, il ne mentionne

2. Pour des références biographiques et bibliographiques, voir Turcanu 2003 ; Spineto 2006.

3. Dans son introduction à la nouvelle édition italienne du *Traité d'histoire des religions* d'Eliade, Pietro Angelini (1999 : XXVIII, XXXIII-XLIII) mentionne les observations critiques formulées par Leach (1966) et Geertz (1968). Voir aussi Bottéro 1970 : 126, note 15.

4. Pour la liste des contributeurs, voir Spineto 2003 : 178-179, note 167.

5. Voir Angelini 1999 : XXXIX-XXX, ainsi que les références bibliographiques. (Je me réserve de traiter des premiers temps de la réception d'Eliade en Italie dans un autre essai.)

6. Références bibliographiques dans Spineto 2003 : 142-148. Voir en particulier Dubuisson 2005 ; Laignel-Lavastine 2002.

7. Concernant une précédente et notable tentative dans cette direction, voir Strenski 1987 : 70-128.

8. Cet article est également cité par Turcanu 2003 : 275-276.

9. Cette édition est excessivement négligée. Page 19, il faut lire Lévy-Bruhl au lieu de Lévi-Strauss ; p. 21, Panofsky au lieu de Pankowsky, etc. J'ai vérifié les passages significatifs dans le manuscrit du journal, conservé à la Regenstein Library de l'université de Chicago. Il existe également une édition récente de ce texte en roumain, que je n'ai pu consulter : Eliade 2006.

10. L'introduction d'Angelini (1999 : XV-XVI), souvent pénétrante, souffre du fait qu'il évoque le récit autobiographique d'Eliade sans esprit critique.

11. Concernant ce passage, voir aussi Turcanu 2003 : 333-334.

pas les massacres de masse perpétrés par les Allemands, assistés – dans le cas du pogrom de Jassy en 1941 (Laignel-Lavastine 2002 : 325) – par les Roumains. Mais, dans le havre de paix de Lisbonne, Eliade comprend rapidement que Stalingrad marque le début d'une défaite historique qui, tôt ou tard, l'affectera aussi.

IV

Le 25 novembre 1943, Eliade reçoit un télégramme confidentiel l'encourageant à briguer un poste d'enseignant d'histoire culturelle à l'université de Bucarest, mais la demande doit venir de lui. Froidement, Eliade rejette la proposition. Dans son journal, il écrit que lors d'un séjour de quinze jours à Paris, quelque temps plus tôt, il a appris une chose décisive :

On ne peut pas atteindre un rayonnement scientifique universel si l'on agit dans le cadre limité d'une culture mineure. Je crois que j'ai quelque chose d'important à dire. Je crois être plus qu'un simple savant. Mes idées et mes méthodes pourraient avoir une résonance et des conséquences sur l'ensemble de la pensée européenne. Mais à condition que je puisse rendre ces idées et ces méthodes accessibles à tous. Je me suis décidé à « pénétrer » l'Europe d'une manière plus profonde et plus insistante que je ne l'ai fait jusqu'à présent avec mon livre Yoga et mon journal Zalmoxis. Ma période roumaine, pour ce qui est de la science et des essais, est terminée.

(Eliade 2001 [1941-1945] : 112-113)

Derrière le ton excessivement confiant se devine la tentative de transformer une défaite en victoire. Mais Eliade aura compris que l'Europe qu'il rêve de conquérir est bien différente de celle qu'il a vue, de là où il était, agoniser dans les champs enneigés de Stalingrad, un an plus tôt. Le temps où les armées d'Hitler dominaient le continent est révolu. Le 29 janvier 1944, Eliade note dans ce même journal : « J'aimerais écrire sur un sujet terrible : la terreur de l'histoire, la peur des hommes face aux hommes. » (*Ibid.* : 119)

Il s'agit, semble-t-il, de la première allusion au *Mythe de l'éternel retour* (plus tard republié en anglais sous le titre *Cosmos and History*). Une année est passée, durant laquelle détresse personnelle (sa première femme Nina est morte en novembre 1944) et défaite imminente de l'Allemagne et de ses alliés (dont la Roumanie) se sont douloureusement entremêlées. Pourtant, c'est un autre ton que l'on perçoit dans l'entrée datée du 3 janvier 1945, curieusement détaché :

Ce moment historique est si hallucinant que tout chagrin personnel paraît irréel, inconsistant. Si je pense à tout cela, comme je me sens loin de mon pays, de l'Europe, de 1945 ! Ces choses semblent être si lointaines, leur dimension tragique si mécanique, si extérieure !

(*Ibid.* : 170)

L'effort d'Eliade pour prendre du recul par rapport à un présent (et un passé) douloureux se conjugue à son narcissisme habituel. Dans une entrée de la même période, il écrit : « J'ai laissé pousser ma barbe. Cela me rappelle ma crise de septembre 1930. En fait, je dois à tout prix me réinventer moi-même comme un "homme nouveau". » (*Ibid.* : 223 ¹²)

La crise en question était liée à la fin de sa liaison amoureuse avec la fille de Surendranath Dasgupta, son maître indien, suivie de l'obligation dans laquelle il s'était trouvé de quitter Calcutta (Ricketts 1988 : I, 464 et suiv.). Quant à la nouvelle crise qu'il traverse, tant personnelle que publique, cette fois, il décide d'en sortir en « homme nouveau ». Cette entrée porte la date du 29 mars 1945, le mois où Eliade a, effectivement, commencé à écrire *Le Mythe de l'éternel retour*, comme il le précisera à la fin de l'avant-propos du livre ¹³.

V

Je ne suis pas en train de suggérer que le contexte dans lequel Eliade commence à écrire *Le Mythe de l'éternel retour* peut expliquer le sens de ce livre. Ce que j'avance est que, dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, éléments personnels et publics, mais aussi motivations subjectives et contraintes objectives, ont interagi – et, parfois, se sont mutuellement renforcés. Le 22 août 1945, Eliade rapporte que les visas français pour lui et sa belle-fille sont arrivés : tous les deux débordent de joie. « *Incipit vita nova* » (« Une nouvelle vie commence »), commente-t-il. Et de noter, quelques jours plus tard :

Nos passeports sont arrivés au consulat. Je suis heureux de pouvoir présenter un passeport sur lequel est écrit : « Profession : écrivain » ! Tous les privilèges diplomatiques ont (enfin !) pris fin. J'ai eu mon visa, je me suis présenté au comptoir après avoir attendu mon tour comme tous les autres heureux mortels. Telle est ma vie. Telle est la vie de toute l'Europe [...].

(Eliade 2001 [1941-1945] : 250-251)

Rien que de très banal, semble-t-il. Même la formule « commencer une nouvelle vie » paraît banale dans ce contexte alors qu'Eliade lui confère un sens particulier : il la cite en latin (allusion au début de *La Vita Nova* de Dante), puis la développe dans le cadre de réflexions presque métaphysiques : « Le "passé" qui pèse constamment sur moi, est le signe le plus clair que je suis un homme, autrement dit que je vis dans le temps, que j'ai une "histoire". »

Peut-être Eliade pense-t-il à Heidegger, dont il a récemment commencé à lire l'œuvre ; certainement se réfère-t-il à Berdiaev. Puis il commente :

À rapprocher de mes observations sur la régénération de l'homme via l'abolition du temps, à travers un retour à l'instant auroral, à « ce temps-là » (illud tempus). Que peut signifier incipit vita nova ¹⁴ ? La reprise de la Création. Le combat de l'homme contre l'« histoire », contre le passé irréversible.

(*Ibid.* [5 septembre 1943] : 253)

« À rapprocher » : en effet, le rapprochement va de soi, appelé par ses « observations sur la régénération de l'homme via l'abolition du temps », observe-t-il. Eliade fait référence à certaines notes liées à son travail en cours, qui portera le titre de *Mythe de l'éternel retour*. Un livre dans lequel il projette à l'échelle du cosmos son désir passionné d'effacer le passé – le sien, en l'occurrence – et de commencer une nouvelle vie.

Après ces observations sur les circonstances qui ont joué un rôle dans l'écriture de ce livre, venons-en au livre lui-même.

VI

Le Mythe de l'éternel retour est paru à Paris en 1949, immédiatement après le *Traité d'histoire des religions*. Écrits plus ou moins en même temps, les deux livres renvoient l'un à l'autre et présentent certains recoupements (Ricketts 1988 : II, 1119). Les oppositions entre sacré et profane, entre mythe et histoire dans le sens moderne du terme – catégories de base du *Traité* – se retrouvent, en effet, au cœur du *Mythe*. Dans les deux essais, Eliade, qui ne craignait jamais de se répéter, explique encore et encore que l'homme primitif, ou archaïque, reproduit dans ses gestes quotidiens des modèles ou archétypes situés hors du temps. Les titre et sous-titre de ce second livre de 1949 – *Le Mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition* – concentrent, à eux seuls, les principales idées d'Eliade sur la religion. La répétition de modèles atemporels permet à l'homme primitif d'accomplir un retour aux origines mythiques (Eliade 1949a : XI, § 154).

Aujourd'hui, on associerait immédiatement cette thèse à la manière dont Eliade considérait le mythe et la religion. Pourtant cette idée en elle-même ne lui appartient pas. Ouvrons le recueil d'essais coécrits par Károly Kerényi – l'historien des religions hongrois de naissance – et Carl Gustav Jung – le psychanalyste suisse – publié en Allemagne en 1941, puis traduit en français sous le titre *Introduction à l'essence de la mythologie*. Eliade connaissait ce livre, puisque, dans son essai sur la légende de maître Manole publié en 1943, il en évoque l'une des contributions rédigées par Jung ¹⁵. Et, dans l'essai de Kerényi qui introduit l'ouvrage, Eliade a certainement rencontré le passage affirmant que les récits mythologiques « se déroulent toujours aux temps les plus anciens. C'est un trait de base de la mythologie de remonter aux origines et aux âges premiers ¹⁶ ».

Dans la première phrase de son essai sur maître Manole, Eliade restitue ce passage presque mot pour mot sans en mentionner la source. Notons que, dans son propre texte introductif, Kerényi recourt à des métaphores frappantes pour poser les prémisses de sa démonstration :

Dans son essai sur Freud, Thomas Mann a parlé avec raison de la « vie faite de citations » de l'homme des âges mythologiques, et c'est très justement que cela a été concrétisé par des images que rien de meilleur ne peut remplacer. On a dit de l'homme de l'Antiquité qu'avant de faire quoi que ce soit, il aurait reculé d'un pas, comme le toréador qui s'apprête à donner le coup mortel. Il aurait cherché dans le passé un modèle dans lequel se blottir, comme dans un scaphandre, pour se précipiter ainsi, protégé et déformé simultanément, dans le problème du présent. Sa vie trouvait de cette façon son propre mode d'expression et son propre sens ¹⁷.

(Jung et Kerényi 2001 [1953] : 18)

Il y a plus de cinquante ans, l'anthropologue italien Ernesto De Martino a cité, côte à côte, le passage ci-dessus et un extrait du *Mythe de l'éternel retour* d'Eliade, donnant à voir implicitement leurs saisissantes similarités (De Martino 1953 : 327) ¹⁸. Dans les faits, le rapport entre les deux était encore plus étroit que De Martino ne le soupçonnait. Tel qu'il était cité, ce passage de Kerényi n'incluait aucune référence à l'essai de Thomas Mann sur Freud. Elle ne figure pas non plus dans la traduction italienne du texte révisée par Kerényi, ni dans l'édition originale (allemande) de l'*Introduction à l'essence de la mythologie*. La référence à Thomas Mann a été ajoutée à la traduction anglaise, peut-être par Kerényi lui-même ¹⁹.

¹². Voir aussi p. 159 (décembre 1944) pour un parallèle entre la mort de Nina et la séparation d'avec Maitreyi, l'amante indienne d'Eliade.

¹³. Dans l'édition originale en français, l'avant-propos s'achève sur la mention « Cascaes, mars 1945. Paris, mai 1947 » (Eliade 1949b : 13). Dans l'édition anglaise de Torchbooks Edition figure à la place « Paris, octobre 1952 » (Eliade 1959 : XI).

¹⁴. « *Incipit vita nova* » est devenu le titre de la cinquième partie des Mémoires d'Eliade (1988 : 97).

¹⁵. Eliade 1994 [1943] : 145-146 Voir aussi Ricketts 1988 : I, 614-615.

¹⁶. « De l'origine et du fondement de la mythologie », essai introductif in Jung et Kerényi 2001 [1953] : 22. « On origins and Foundation in Mythology » dans l'édition allemande : Jung et Kerényi 1951a [1941].

¹⁷. Dans la traduction italienne du texte, revue par son auteur (Jung et Kerényi 1948), les pages d'introduction sont intitulées « Prolegomena », en écho à Müller 1825 (voir aussi la réédition de ce classique avec une introduction de Kerényi en 1970). [Dans la traduction française reprise ici, le passage commence par : « On a parlé avec raison [...] » (N.d.T.)]

¹⁸. Voir aussi Angelini 1999 : XXIX. Ioan Petru Culianu a commenté l'utilisation qu'Eliade fait du mot « archétype » par rapport à celle qu'en font Jung et Kerényi (Culianu 1978 : 58). Paola Pisi qualifie le rapport entre les deux d'« absolument improbable » pour des raisons chronologiques (Pisi 1998 : 43-133 et 66-67). Pisi n'a vraisemblablement pas perçu les échos aux idées de Kerényi, tant implicites qu'explicites, qui figurent dans l'essai sur maître Manole. Dans la même veine peu clairvoyante, voir l'introduction de Roberto Seagno à Eliade 1990 [1939-1943].

¹⁹. « *Man spricht mit Recht vom "zitathaften Leben"* » (Jung et Kerényi 1951a : 13).

Mais, dans l'essai de Thomas Mann sur Freud, ce passage comprend aussi une référence (absente également du texte de Kerényi) au célèbre livre d'Ortega y Gasset, *La Révolte des masses* (1937 [1930])²⁰. Une absence qui s'explique par le fait que les deux citations – de Mann et d'Ortega – avaient un sens différent, voire opposé. Ortega ne faisait pas référence au mythe ; il opposait anciens et modernes en soutenant que Grecs et Romains considéraient le présent du point de vue du passé selon une perspective archaïsante en quelque sorte, à quelques exceptions près tel Jules César, qui, à aucun moment, n'avait vu dans Alexandre le Grand un modèle (Ortega y Gasset 1937 [1930] : 172²¹). Dans son brillant essai « Freud et l'avenir » (1936), Thomas Mann retourne cette remarque en affirmant que, depuis les temps archaïques, le mythe a souvent donné forme à l'histoire à la manière d'un modèle préexistant, comme l'illustre, à ses yeux, l'obsession de Jules César pour l'image légendaire d'Alexandre le Grand.

Le mythe comme exemple pour le présent, mais aussi comme protection déformée contre le présent : cette idée a eu un impact puissant sur Kerényi avec lequel Thomas Mann a correspondu, plusieurs décennies durant, à propos du mythe et de la mythologie (Mann et Kerényi 1960 ; Kerényi et Mann 1963). Kerényi aura ainsi été le trait d'union involontaire entre Mann et Eliade. Le « mythe-comme-répétition » fonctionnant comme une protection contre l'« histoire-comme-répétition » : ce thème qu'Eliade répète de manière obsessionnelle dans ses écrits venait donc de Kerényi et, au-delà, de Thomas Mann. Eliade lui a toutefois apporté sa touche personnelle. D'une part, il présentait le mythe comme un moyen de fuir l'histoire, comme une défense contre la terreur de l'histoire, une arme dans le combat de l'homme contre l'« histoire » ; de l'autre, il posait l'invention de l'histoire comme un phénomène judaïque, intégré ensuite à la tradition chrétienne. Ainsi peut-on lire dans *Le Mythe de l'éternel retour* :

Les Hébreux furent les premiers à découvrir la signification de l'histoire comme épiphanie de Dieu, et cette conception, comme on devait s'y attendre, fut reprise et amplifiée par le christianisme.

(Eliade 1949b : 122²²)

Une idée aux accents potentiellement antisémites, comme l'a fait remarquer Daniel Dubuisson dans son commentaire d'un passage du journal édité d'Eliade (Eliade 1973), où celui-ci affirme que les Juifs, puisqu'ils ont inventé l'histoire, étaient responsables de leur extermination (Dubuisson 2005 : 76-81).

La trajectoire que je viens de décrire n'est pas dépourvue d'ironie. Au début des années 1940, Thomas Mann écrivait à Kerényi que le mythe devait être enlevé aux intellectuels fascistes pour servir un objectif humaniste ; l'idée lui plaisait tellement qu'il l'a répétée deux fois, avant de la mettre en œuvre dans son propre roman *Joseph et ses frères*²³. Par l'intermédiaire du même Kerényi, Eliade a fait du mythe une stratégie pour accepter la défaite du fascisme – et la sienne propre.

VII

Dans la version éditée de son journal, publiée au début des années 1970, Eliade évoque rétrospectivement la trajectoire qui l'a mené à l'exil puis à jouir d'une renommée internationale : « Ce n'est qu'après l'époque d'activité intense et frénétique, de 1933 à 1940, que j'avais le droit de me "détacher" de la perspective

roumaine – et de commencer à penser et à écrire pour un public plus vaste et dans une perspective "universelle". » (Eliade 1973 [15 mai 1963] : 425).

Aucun mot de cette phrase ne peut être pris pour argent comptant. L'« époque d'activité intense et frénétique » est un euphémisme pour « [s]on soutien à la Garde de fer », les dates citées (1933 à 1944) masquent le véritable tournant intervenu en 1942-1943 et l'emploi du verbe « avoir droit » participe de l'effort maladroit pour esquiver l'accusation attendue d'avoir manqué de patriotisme. Même l'évocation de la « perspective "universelle" » adoptée après ce temps passé en exil finit de brouiller les pistes. Dans le chapitre final du *Mythe de l'éternel retour* intitulé « La "terreur de l'histoire" », où Eliade lance une attaque en règle contre l'historicisme, il livre à dessein quelques indices sur le point de vue bien particulier à partir duquel il aborde son sujet. Il évoque des peuples (dont ceux du Sud-Est de l'Europe, « par exemple ») « qui souffrent et disparaissent pour le simple motif qu'ils se trouvent sur le chemin de l'histoire, qu'ils sont les voisins d'empires en état d'expansion permanent ». Souffrances qui, dans le passé, étaient acceptées, pour la raison qu'elles avaient un « sens métahistorique », observe-t-il ; « une grande fraction de la population de l'Europe, pour ne rien dire des autres continents, vit encore actuellement dans une perspective traditionnelle, anti-"historiciste" » (Eliade 1949b : 169- 170). En étudiant ces « sociétés traditionnelles », Eliade découvre une « révolte contre le temps concret, historique, [la] nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines, au Grand Temps ». (*Ibid.* : 11²⁴)

Nul besoin d'insister sur les implications personnelles de ces passages. On pourrait objecter que, puisque toutes les découvertes scientifiques se font dans un contexte spécifique, les circonstances de leur genèse, leurs implications subjectives, etc., n'affectent pas forcément leur valeur objective. Sur le principe, je suis entièrement d'accord. Mais jusqu'à quel point l'« idéologie » de sociétés « primitives » ou « traditionnelles » posée dans *Le Mythe de l'éternel retour* n'était-elle pas une projection de l'auteur ? Quand Eliade parle de « révolte contre le temps historique », de « nostalgie du temps mythique », de « terreur de l'histoire », impose-t-il oui ou non sa voix à ces cultures archaïques ? La question est rhétorique ; je suppose qu'Eliade l'aurait écartée comme non pertinente.

VIII

Je souhaiterais, pour ma part, adopter une approche différente, à savoir inscrire *Le Mythe de l'éternel retour* dans une constellation de travaux que l'on pourrait qualifier d'« écrits de l'année zéro », en hommage au film de Roberto Rossellini *Allemagne année zéro*²⁵. Ce regroupement est des plus hétérogènes : Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire* (écrit en 1940 et paru à titre posthume aux États-Unis en 1942 de manière presque confidentielle, puis en 1950) ; Horkheimer et Adorno, *La Dialectique de la raison* (écrit entre 1942 et 1944 et publié en 1947) ; Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (écrit en 1941-1942 et publié à titre posthume en 1947) ; Raymond Queneau, *Une histoire modèle* (écrit en 1942 et publié en 1966) ; Ernesto De Martino, *Le Monde magique* (commencé en 1941 et publié en 1948²⁶). Les formats, thèses, approches et conclusions de ces textes sont différents au possible, mais tous ces écrits (à l'exception de celui d'Eliade) sont nés d'une expérience partagée : le sentiment de l'effondrement imminent de la civilisation, dû à la progression apparemment irrésistible de l'Allemagne et de ses alliés. Comment cela a-t-il pu arriver ? s'interrogeaient ces auteurs. Venue au jour

dans un contexte d'extrême danger, cette question a fini par s'adresser, de manière explicite ou implicite, à l'histoire dans son ensemble. L'histoire a-t-elle un sens ? Pour y répondre, ces auteurs se sont tournés de divers côtés : approche messianique presque désespérée, passé aussi lointain qu'hypothétique, mise à nu de la prétendue logique du développement historique et j'en passe. Marc Bloch, seul historien du groupe, a soulevé, quant à lui, d'autres questions : la connaissance historique est-elle possible ? Si oui, comment et à quelle fin ? *Le Mythe de l'éternel retour* a été écrit en réponse non pas au triomphe mais à la défaite du fascisme ; son écriture a commencé non pas en 1942 mais en 1945. Il n'empêche que, d'un point de vue morphologique, ce texte pourrait facilement rejoindre ceux que j'ai énumérés. Les questions posées par Eliade – l'histoire est-elle inévitable ? Pourquoi l'histoire ? – sont aussi radicales que celles des auteurs précités, car apparues, elles aussi, dans une période d'extrême danger, d'effondrement et de destruction : « l'année zéro ».

IX

Une fois placé dans cette constellation, le livre d'Eliade apparaît sous un jour quelque peu nouveau. Au-delà des différences d'hypothèses, de style et de contenu bien évidentes, *Le Mythe de l'éternel retour* présente des points de convergence inattendus avec les textes mentionnés ci-dessus. Pour l'illustrer, je me limiterai à deux comparaisons : l'une avec *Le Monde magique* d'Ernesto De Martino, l'autre avec *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin. Comparaisons qui souligneront immédiatement le caractère hétérogène de ma liste.

Né en 1908 (un an après Eliade), Ernesto De Martino ²⁷ souscrit à la version de l'historicisme élaborée par Benedetto Croce. « La vie et la réalité sont histoire et rien d'autre qu'histoire », énonçait celui-ci (Croce 1968 : 73). Dans *Le Monde magique*, écrit pendant la Seconde Guerre mondiale, De Martino – qui a participé à la Résistance au sein du Parti italien du travail (petite formation de gauche) – pousse cette idée jusqu'à un point extrême. Après une argumentation détaillée sur la question des pouvoirs magiques, l'auteur soutient que la nature étant « conditionnée par la culture », la magie a réellement fonctionné dans certaines sociétés. Selon lui, ni la réalité ni la présence de l'homme dans le monde réel ne doivent être considérées comme allant de soi : elles sont le résultat d'un long processus historique, dans lequel la magie a joué un rôle majeur, fournissant une réponse positive à l'angoisse profonde engendrée par le risque de perdre sa propre présence au monde – concept clairement emprunté à la philosophie de Heidegger (Cases 1985 ²⁸ : 132-167). La version radicale de l'historicisme défendue par De Martino était-elle compatible avec la philosophie de Croce ? Non, selon ce dernier. Affecté par les commentaires acerbes de son maître, De Martino s'est rétracté en affirmant que *Le Monde magique* n'était rien d'autre que l'extension de l'historicisme de Croce aux cultures non européennes ²⁹.

Malgré leurs différences politiques et idéologiques, Eliade et De Martino ont porté un grand intérêt à leurs travaux respectifs. De Martino a écrit une critique du *Mythe de l'éternel retour* et des introductions aux traductions de deux autres livres d'Eliade ; celui-ci, lors d'un voyage en Italie à la toute fin de sa vie, se rappelait ses rencontres avec De Martino, évoquant avec une évidente satisfaction la sévérité avec laquelle Croce avait rejeté l'idée avancée par De Martino que « la nature soit conditionnée par la culture » (Eliade 1991 : 234). De nombreux facteurs pouvaient favoriser leur relation. Dans leur jeunesse, tous deux avaient été

20. Thomas Mann, « Freud e l'avvenire », in Andrea Landolfi (dir.), *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, introduction de Claudio Magris, Milan, Mondadori, 1997 : 1378-1404 ; Thomas Mann, *Freud und die Zukunft*, Wien, Bermann-Fischer, 1936 ; Mann 1960.

21. Thomas Mann a attribué à Ortega y Gasset la comparaison entre l'homme archaïque (ou « de l'Antiquité ») et le toréador, alors qu'elle venait de lui. Pendant son séjour à Lisbonne, Eliade a rencontré Ortega plusieurs fois, n'a pas manqué d'en être impressionné et a lu certains de ses livres, dont probablement *La Révolte des masses* (voir son nom dans l'index d'Eliade 2001 [1941-1945]).

22. Voir aussi Eliade 1959 : 104.

23. Mann et Kerényi 1960 : 83 (18 février 1941) et 85 (7 septembre 1941). Voir Mann 2006 [1954] (cité par Jesi 1979 : 39-40, qui oppose de manière polémique Mann et Eliade).

24. Selon la préface de l'édition américaine, datée de novembre 1958, la rédaction du manuscrit a commencé en « mai 1945 ». L'édition originale en français (1949) porte, elle, la mention « Cascaes, mars 1945. Paris, mai 1947 » (1949b : 12-13).

25. Je développe ici une proposition que j'ai avancée dans Ginzburg 1979, relayée par Cherchi 1994. Pietro Angelini évoque 1940 comme une « année zéro » pour Eliade, date fondée sur une autodescription ultérieure trompeuse (Angelini 1999 : XXII).

26. À propos de cette date, voir Ginzburg 1988 : 400-413.

27. À propos des années de jeunesse de De Martino, voir désormais Charuty 2009.

28. D'abord paru en 1973 comme introduction à une nouvelle édition italienne du *Monde magique*.

29. Voir les notes de De Martino publiées par Gennaro Sasso (Sasso 2001 : 280-282).

influencés par Vittorio Macchioro, l'historien des religions italien devenu le beau-père de De Martino (Di Donato 1999 ; Mincu et Scagno [dir.] 1987 : 238-244 [lettres de V. Macchioro à Eliade]). Eliade et De Martino campaient sur des positions farouchement antipositivistes, même s'il devint clair, au terme d'un débat public à Royaumont en 1956, qu'Eliade n'était pas aussi enclin que De Martino à croire à la réalité des pouvoirs magiques³⁰. Mais le lien le plus important, à mon avis, entre les deux hommes tient à ce qui est au cœur même du *Monde magique* : l'angoisse engendrée par le risque de perte de la présence au monde. S'agit-il là d'une expérience située hors de l'histoire ou en est-elle constitutive ? Dans la première hypothèse, l'historicisme radical de De Martino et l'anti-historicisme radical d'Eliade avaient de quoi se recouper partiellement³¹.

Avec Walter Benjamin, nous sommes dans un tout autre cas de figure. À ma connaissance, Eliade n'a jamais mentionné Benjamin et peut-être ne l'a-t-il jamais lu. De fait, on a du mal à imaginer deux œuvres plus différentes que *Sur le concept d'histoire* et *Le Mythe de l'éternel retour*. Pourtant, toutes deux expriment un fort rejet de l'historicisme. À la lumière de cette convergence paradoxale, on pourrait être tenté de conclure que l'« historicisme » est une vaste catégorie, trop vague et analytiquement vide³². Je tends à penser que c'est vrai en règle générale. Mais Walter Benjamin s'en prenait à l'historicisme (*Historismus*) dans un cadre bien particulier : associé à une vision unilinéaire et téléologique de l'histoire, avec toutes les conséquences théoriques et politiques que cela impliquait. Benjamin pointait, d'une part, la tendance de l'historicisme à présenter l'histoire du point de vue du vainqueur, d'autre part, la croyance contre-productive – et caractéristique du Parti social-démocrate d'Allemagne – d'être au cœur d'une vague historique irrésistible³³. L'insistance de Benjamin à établir une distinction tranchée entre historicisme et matérialisme historique aurait paru vaine à Eliade, qui tenait le matérialisme historique pour une version particulièrement détestable de l'historicisme. Cela étant, les motifs du rejet de l'historicisme par Eliade recoupent en partie (bien qu'à un niveau infiniment plus grossier) ceux de Benjamin, dès lors que tous deux identifiaient l'historicisme à une vision unilinéaire de l'histoire. Je dis bien « en partie », car Eliade a élaboré son rejet de l'historicisme, qu'il tenait pour la justification idéologique du processus historique, dans la notion singulière de « terreur de l'histoire », de manifestation de l'histoire comme terreur. Bien qu'il l'ait nié par la suite, le rejet de l'historicisme est devenu pour lui un rejet de l'histoire.

X

Aujourd'hui, l'historicisme est souvent considéré comme la justification idéologique de la globalisation. Ainsi les arguments exprimés pour mettre en cause le capitalisme globalisé sont-ils souvent associés au rejet de l'historicisme, comme dans l'ouvrage influent de Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe* (Chakrabarty 2009 [2000]). L'historicisme, soutient l'auteur, implique l'idée de développement uniforme fondée sur une certaine conception du temps, « pour reprendre la célèbre définition de Walter Benjamin, le temps séculier, vide et homogène de l'histoire ». Le passage de la quatorzième thèse de Benjamin qu'il cite en note à l'appui de cette affirmation, ne dit cependant pas tout à fait la même chose : « L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d'à-présent [*Jetztzeit*] »³⁴. Absent du texte de Benjamin, le mot « séculier »

est de Chakrabarty. La critique d'une perspective strictement séculière est d'ailleurs un thème récurrent de *Provincialiser l'Europe*, comme en témoigne le passage :

Bien que le dieu du monothéisme ait pris quelques coups – bien qu'il soit peut-être « mort » – avec le récit, apparu dans l'Europe du XIX^e siècle du « désenchantement du monde », les dieux et les autres agents qui habitent les pratiques prétendument superstitieuses ne sont morts nulle part.

(Chakrabarty 2009 : 52³⁵)

Critique de l'historicisme, rejet d'un temps historique unique et homogène, mise en avant de l'idée d'un temps sacré et plus généralement de la persistance du sacré dans notre monde contemporain : se peut-il que ces thèmes aient à voir avec l'œuvre d'Eliade, dont le nom n'apparaît pourtant jamais dans le livre de Chakrabarty ? Son titre même, *Provincialiser l'Europe*, n'est pas sans rappeler ce passage de l'avant-propos du *Mythe de l'éternel retour*, toujours inclus dans l'introduction à l'édition française :

C'est chez nous une conviction ancienne que la philosophie occidentale risque, si on peut dire, de se « provincialiser » : d'abord en se cantonnant jalousement dans sa propre tradition et en ignorant, par exemple, les problèmes et les solutions de la pensée orientale ; ensuite en s'obstinant à ne reconnaître que les « situations » de l'homme des civilisations historiques, au mépris de l'expérience de l'homme « primitif », ressortissant aux sociétés traditionnelles.

(Eliade 1949b : 12³⁶)

Curieusement, cet extrait semble bien plus proche de la perspective adoptée par Chakrabarty que la phrase de Hans-Georg Gadamer choisie comme première épigraphe au livre : « L'Europe [...] depuis 1914 a été provincialisée [...] seules les sciences naturelles sont capables de produire rapidement un écho international. » (Chakrabarty 2009 : 31) Gadamer soulignait et déplorait un état de fait déjà connu ; Chakrabarty, lui, présente son plan d'attaque : « L'Europe que je cherche à provincialiser ou à décentrer » (*ibid.* : 32). Et Eliade ? Comme nous l'avons vu, il considérait l'auto-provincialisation de l'Europe comme un danger, que l'on pouvait écarter en adoptant un point de vue décentré : une évolution dans laquelle l'Inde et en particulier Calcutta ont joué un rôle décisif, pour des raisons biographiques. À sa manière, Eliade provincialisait donc, lui aussi, l'Europe.

XI

Qu'elle soit due au hasard ou à un souvenir inconscient, cette convergence souligne l'ambivalence potentielle de l'héritage d'Eliade, du *Mythe de l'éternel retour* en particulier, que je considère comme son livre de loin le plus important. Au-delà de la réception de son œuvre par la droite – phénomène bien connu et largement documenté –, il n'est pas impensable, tant s'en faut, que la gauche lui trouve certains attraits (ce que je ne manquerais pas de déplorer). Une possibilité liée non pas aux écrits mêmes d'Eliade, dépourvus de toute ambiguïté, mais à leur réception. Qui sait si *Le Mythe de l'éternel retour* ne servira pas un jour de manifeste antimondialisation, postcolonial, écologique ?

Comme vous l'aurez remarqué, je parle de réception de droite ou de gauche, éliminant tacitement la possibilité d'une lecture dépourvue d'orientation idéologique forte. En fait, je compte parmi ceux – de plus en plus nombreux, je dois dire – qui perçoivent l'œuvre d'Eliade comme profondément problématique sur le plan intellectuel (et pas seulement politique). Il y a bien longtemps, Kerényi écrivait dans une lettre à Furio Jesi : « J'ai trouvé intéressant que vous ayez réussi à trouver quelque chose jusque chez le trivial Eliade. » (Jesi et Kerényi 1999 : 100 [lettre portant la mention « Ascona, 22 juin 1967 »]) Kerényi était, semble-t-il, un homme hautain³⁷. Peut-être était-il jaloux de la célébrité d'Eliade ; il pensait sûrement que celui-ci avait réduit certaines de ses idées à des banalités ; mais il comprenait aussi qu'Eliade, lecteur vorace et auteur incroyablement prolifique, n'était nullement intéressé par une approche critique de la religion (Dubuisson 2005). Eliade préférait user de catégories à toute épreuve pour les imposer à une masse de données (le plus souvent de deuxième main) produites comme des évidences. Comme la catégorie d'*homo oeconomicus*, disqualifiée de longue date par les historiens, celle d'*homo religiosus* promue par Eliade est tout aussi stérile³⁸. Son œuvre ne nous aide pas à comprendre le monde largement enchanté ou réenchanté dans lequel nous vivons. Pour comprendre les phénomènes religieux – en fait, tous les phénomènes historiques –, nous avons besoin de distance critique, non de tautologies.

Je suis bien conscient du fait que la distance critique est (ou est devenue) une notion controversée. La raison en est simple : l'ambivalence qui donne son titre à cet essai n'est qu'une partie d'un tableau plus large, où gauche, droite, Lumières et anti-Lumières s'affrontent, se croisent et, sur certaines questions, se rejoignent. Le cas ici examiné nous rappelle, dans ses développements potentiels, que le temps des simples dichotomies est révolu³⁹.

30. Voir la transcription des débats entre Eliade et De Martino dans Angelini 2001 : 126-139. Ils ont d'abord été publiés dans les actes du colloque international : « La parapsychologie et le colloque de Royaumont », *La Tour Saint-Jacques* 6-7, 1956 : 102-106. On doit une première publication de ces échanges en Italie à Sandro Barbera (*Belfagor* 53, 1988 : 455-465).

31. Je développe ici une remarque déjà exprimée dans Ginzburg 1992 [1989] : 351-352, note 70.

32. Dans une note de bas de page de faible valeur, ajoutée à l'édition révisée du *Mythe de l'éternel retour*, Eliade évoque les différentes acceptions d'« historisme » et d'« historicisme » (Eliade 1949b : 168, note 6).

33. Benjamin 1997 [1942] (édition comprenant différentes versions de ses « thèses », à la fois en allemand et dans leur traduction italienne, ainsi qu'un commentaire).

34. Chakrabarty 2009 : 63, en particulier note 68 ; 51 et suiv. ; Benjamin 2000 [1942] : 439.

35. Nous corrigeons la traduction française. (N.d.T.)

36. Dans l'édition américaine la préface porte la mention « Paris 1952 » (Eliade 1959). Voir aussi Dubuisson 2005 : 62, qui cite cette phrase d'Eliade 1971 : « Une réaction contre ce qu'on pourrait appeler christianisme "provincial", c'est-à-dire purement occidental. » En 1935, Eliade écrivait à Cioran : « La seule chose importante, c'est que l'Europe est en train de crever. [...] J'espère que la Roumanie n'appartient pas à ce continent qui a découvert les sciences profanes, la philosophie et l'égalité sociale. » (Cité in Turcanu 2003 : 243)

37. Sur la manière d'être de Kerényi, voir les remarques de son élève Angelo Brelich in Brelich 1979 : 62-64.

38. Ancien élève d'Eliade, Bruce Lincoln écrit : « Je ne vois qu'un avenir limité au genre de recherches qu'[Eliade] poursuivait. » (Lincoln 1999 : 146)

39. Voir Adriano Sofri dans *La Repubblica*, 14 octobre 2006.

Remerciements :

Tous mes remerciements à Sam Gilbert pour sa relecture linguistique de ce texte (dans sa version d'origine en anglais) et à Saverio Marchignoli pour ses précieuses propositions.

BIBLIOGRAPHIE

Angelini, Pietro

1999 « Introduzione », in Mircea Eliade [1954], *Trattato di storia delle religioni*. Turin, Bollati Boringhieri.

2001 *L'uomo sul tetto*. Turin, Bollati Boringhieri.

Benjamin, Walter

1997 [1942] *Sul concetto di storia*, Gianfranco Bonola et Michele Ranchetti (éd.). Turin, Einaudi.

2000 [1942]« Sur le concept d’histoire », trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, in *Œuvres*, t. III. Paris, Gallimard.

Bottéro, Jean

1970 « Les histoires des religions », in Henri Desroche et Jean Séguy (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions*. Paris, Cujas.

Brelich, Angelo

1979 *Storia delle religioni, perché ?* Naples, Liguori.

Cases, Cesare

1985 *Il testimone secondario*. Turin, Einaudi.

Chakrabarty, Dipesh

2009 [2000] *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. de l'anglais par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes. Paris, Amsterdam.

Charuty, Giordana

2009 *Ernesto De Martino : les vies antérieures d'un anthropologue*. Marseille, Parenthèses/MMSH.

Cherchi, Placido

1994 *Il signore del limite : Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*. Naples, Liguori.

Croce, Benedetto

1968 [1938] *L'Histoire comme pensée et comme action*, trad. de l'italien par Jules Chaix-Ruy. Genève, Droz.

Culianu, Ioan Petru

1978 *Mircea Eliade*. Assise, Cittadella.

De Martino, Ernesto

1953 « Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni », *Società* 9.

Di Donato, Riccardo

1999 *I Greci selvaggi : Antropologia storica di Ernesto De Martino*. Rome, Manifestolibri.

Dubuisson, Daniel

2005 *Impostures et pseudo-science : l'œuvre de Mircea Eliade*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

Eliade, Mircea

1949a *Traité d'histoire des religions : morphologie du sacré*. Paris, Payot.

1949b *Le Mythe de l'éternel retour*, trad. du roumain par Jean Gouillard et Jacques Soucasse. Paris, Gallimard.

1959 *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, trad. du français par Willard R. Trask. New York, Harper.

1971 *La Nostalgie des origines*. Paris, Gallimard.

1973 *Fragments d'un journal I : 1945-1969*, trad. du roumain par Luc Badesco. Paris, Gallimard.

1988 *Les Moissons du solstice*, trad. du roumain par Alain Paruit. Paris, Gallimard.

1989 [1939] *Fragmentarium*, trad. du roumain par Alain Paruit. Paris, L'Herne.

1990 [1939-1943] *I riti del costruire*, trad. du roumain par Roberto Scagno. Milan, Jaca Book.

1991 *Fragments d'un journal III : 1979-1985*, trad. du roumain par Alain Paruit. Paris, Gallimard.

1994 [1943] *Commentaires sur la Légende de maître Manole*, trad. du roumain par Alain Paruit. Paris, L'Herne.

2001 [1941-1945] *Diario português*, trad. du roumain par Joaquín Garrigós. Barcelone, Kairós.

2006 *Jurnalul Portughez si alte scrieri*, Sorin Alexandrescu, Florin Turcanu et Mihai (éd.). Bucarest, Humanitas.

Geertz, Clifford

1968 « Religion. Anthropological Study », in *International Encyclopedia of the Social Sciences* XIII. New York, MacMillan Press: 403.

Ginzburg, Carlo

1979 « “La fine del mondo” di Ernesto di Martino », *Quaderni storici* 40 : 238-242.

1988 « Momigliano e De Martino », *Rivista Storica Italiana* 100 : 400-413.

1992 [1989] *Le Sabbat des sorcières*, trad. de l'italien par Monique Aymard. Paris, Gallimard.

Jesi, Furio

1979 *Cultura di destra*. Milan, Garzanti.

Jesi, Furio et Kerényi, Károly

1999 *Demone e mito : Carteggio 1964-1968*, Magda Kérenyi et Andrea Cavalletti (éd.). Macerata, Quodlibet.

Jung, Carl Gustav et Kerényi, Károly

1948 [1941] *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. de l'allemand par Angelo Brelich. Turin, Einaudi.

1951a [1941] *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich, Rhein-Verlag.

1951b [1941] *Introduction to a Science of Mythology*, trad. de l'allemand par R. F. C. Hull. Londres, Routledge & Kegan Paul.

2001 [1953] *Introduction à l'essence de la mythologie : l'enfant divin, la jeune fille divine*, trad. de l'allemand par H. E. Del Medico. Paris, Payot.

Kerényi, Károly et Mann, Thomas

1963 [1960] *Felicità difficile : Un carteggio*, Károly Kerényi (éd.), trad. de l'allemand par Ervino Pocar. Milan, Il Saggiatore.

Laignel-Lavastine, Alexandra

2002 *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*. Paris, Presses universitaires de France.

Leach, Edmund

1966 « Sermons By a Man on a Ladder », *The New York Review of Books*, octobre 20.

Lincoln, Bruce

1999 *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago, University of Chicago Press.

Mann, Thomas

1960 « Freud et l'avenir ; conférence faite à Vienne le 8 mai 1936 pour célébrer le 80^e anniversaire de la naissance de Sigmund Freud », in *Noblesse de l'esprit : essais*, trad. de l'allemand par Fernand Delmas. Paris, Albin Michel: 187-211.

2006 [1954] « Giuseppe e I suoi fratelli. Una conferenza », in *Giuseppe e I suoi fratelli*, IV. Milan, Mondadori.

Mann, Thomas et Kerényi, Károly

1960 [1945] *Romanzo e mitologia : Un carteggio*, Károly Kerényi (éd.), trad. de l'allemand par Ervino Pocar. Milan, Il Saggiatore (édition allemande : Karl Kerényi et C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologi*, 4^e édition révisée. Zürich, Rhein-Verlag, 1951).

Mineu, Marin et Scagno, Roberto (dir.)

1987 *Mircea Eliade e l'Italia*. Milan, Jaca Book.

Müller, Karl Otfried

1825 *Prolegomena zu einer wissenschaft-lichen Mythologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (nouv. éd. avec introd. de Károly Kerényi, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970).

Ortega y Gasset, José

1937 [1930] *La Révolte des masses*, trad. de l'espagnol par Louis Parrot. Paris, Stock.

Pisi, Paola

1998 « l " tradizionealisti" e la formazione del pensiero di Eliade », in Luciano Arcella *et al.* (dir.), *Confronto con Mircea Eliade : Archetipi mitici e identità storica*. Milan, Jaca Book.

Ricketts, Mac Linseott

1988 *Mircea Eliade: The Romanian Roots*. New York, Columbia University Press.

Sasso, Gennaro

2001 *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Naples, Bibliopolis.

Sofri, Adriano

2006 « Il doppio coraggio di uno scrittore », *La Repubblica* 14 octobre.

Spineto, Natale

2003 « Mircea Eliade : éléments pour un bilan historiographique », in Julien Ries et Natale Spineto (dir.), *Deux Explorateurs de la pensée humaine : Georges Dumézil et Mircea Eliade*. Turnhout, Brepols.

2006 *Mircea Eliade storico delle religioni, con la corrispondenza inedita Mircea Eliade-Károly Kerényi*. Brescia, Morcelliana.

Strenski, Ivan

1987 *Four Theories of Myth in Twentieth Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. Basingstoke-Londres, Macmillan Turcanu, Florin.

2003 *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*. Paris, La Découverte.