

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZA E ALTA TECNOLOGIA



DOTTORATO IN FILOSOFIA DELLE SCIENZE SOCIALI
E COMUNICAZIONE SIMBOLICA

XXVI Ciclo

TESI DI DOTTORATO

IL *LOGOS* DELLO IEROFANTE. DOCETISMO E METAFISICA DELL'IMMAGINE
NELLA FILOSOFIA DELLE RELIGIONI DI HENRY CORBIN

RELATORE
PROF. CLAUDIO BONVECCHIO

CANDIDATO
ROBERTO REVELLO
MATR. 715927

Anno Accademico 2013/2014

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUZIONE..... | 4 |
| Avvertenze..... | 8 |
| Ringraziamenti | 8 |
| | |
| 1. DOVE ESITA LO STORICISMO. L'ERMENEUTA COME IEROFANTE | 10 |
| 1. Salvare lo spirituale attraverso l'immaginazione | 10 |
| 2. Henry Corbin filosofo delle religioni | 14 |
| 3. Una sintesi tematica. La struttura isomorfa degli itinerari interpretativi di Corbin nell'Islam Iranico | 21 |
| 4. Docetismo, metodo fenomenologico, ierologia | 30 |
| 4.1 Il carattere docetista della fenomenologia e la ierologia | 30 |
| 4.2 Fenomenologia, ermeneutica docetista ed esoterismo: il <i>ta'wīl</i> | 39 |
| 4.3 "Qui il tempo diventa spazio". Dove esita lo storicismo | 48 |
| 4.4 L'"esoterismo comparato delle religioni del Libro" e l'"esoterismo occidentale" di Faivre | 58 |
| 4.5 Pensare con Heidegger. L'" <i>historialité</i> " come critica dello storicismo | 65 |
| 4.6 Religione dello storicismo: <i>Religion after religion</i> di Steven M. Wasserstrom..... | 69 |
| | |
| 2. LA METAMORFOSI DEL VISIBILE NELL'INVISIBILE IL "FENOMENO DELLO SPECCHIO" | 81 |
| 1. Istanze aniconiche nell'Islam | 81 |
| 2. Istanze platoniche e sofianiche nell'Islam iranico | 85 |
| 3. L'immagine invisibile | 91 |
| 4. L'immagine non prospettica..... | 96 |
| 5. Il "fenomeno dello specchio"..... | 100 |
| 6. Vedere lo specchio nello specchio. Le due differenziazioni e la loro integrazione | 111 |

| | |
|--|---------|
| 3. DOCETISMO E REALISMO DELL'IMMAGINE..... | 120 |
| 1. Docetismo come realizzazione dell'immagine e risposta "oltrenietzscheana" | 120 |
| 2. Docetismo come fondamento gnoseologico della conoscenza visionaria. La "trasparizione" | 125 |
| 3. Antropologia docetista e "cristoangelologia". La questione incarnazionista..... | 131 |
| 3.1 "L'investitura teofanica del mondo sensibile" e la realtà dello spirituale ... | 131 |
| 3.2 Oltre Calcedonia. La <i>Engelchristologie</i> | 133 |
| 3.3 <i>Hikāyat</i> -mimesis: la rappresentazione del sacro | 137 |
| 3.4 L'Angelo e Cristo. Una tendenza "docetista" nel cristianesimo orientale .. | 140 |
| 3.5 Con Jung. Docetismo, incarnazione, sofiologia | 143 |
| 4. Un'interpretazione ismailita della Croce di Luce | 150 |
| 5. Docetismo e spiritualità della Chiesa d'Oriente | 153 |
| 5.1 Le coordinate spaziali e temporali di un'immaginazione che ricrea la tradizione | 153 |
| 5.2 Le energie increate della teologia mistica della Chiesa d'Oriente e la teofania dell'imāmologia shī'ita | 161 |
| 6. "Ontologia ontofanica" e senso arcaico dell'immagine | 167 |
| 7. "Cosa garantisce la verità di questa visione relativa a me stesso"? | 174 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 177 |

INTRODUZIONE

Nel corso di questo lavoro intendiamo dare risalto a uno specifico profilo di filosofia delle religioni emergente dai lavori di Henry Corbin, in quanto interprete della tradizione shī'ita iranica, delle correnti di gnosi orientale e occidentale, e in quanto pensatore che si confronta con le problematiche della propria contemporaneità.

Della sua testimonianza, uno degli aspetti più salienti che vogliamo far emergere riguarda un gesto di coraggio: negli anni in cui imperava una filosofia della storia all'insegna della completa secolarizzazione¹, Corbin ha combattuto senza sosta una battaglia contro ogni forma di *storicismo*, in difesa dell'autonomia della dimensione spirituale, consapevole che all'origine di ogni opera umana vi siano convincimenti e scelte esistenziali mai riducibili a fatti storici e sociali. Si tratta della tutela di un mistero umano-divino accostabile solo con esercizi di interpretazione empatici e rispettosi.

Lo "storicismo" di cui parliamo non riguarda solo le posizioni peculiari di una certa stagione culturale occidentale, ma un *atteggiamento riduzionista* più profondo e intrinseco al pensiero moderno. Da una parte, esso risponde al proclamato bisogno di ricondurre i fenomeni a fatti *oggettivi*, riscontrabili cioè secondo i criteri di una scientificità empirica; dall'altra, in questo storicismo, si nasconde la presunzione di rendere necessario e positivo il proprio sviluppo storico culturale (europeo): pensiero scientifico e secolarizzazione squalificano tutto ciò che diverge da essi. Che questa tendenza storicista sia molto più di una corrente e che la sua critica mantenga ancora una importante attualità, è testimoniato, ad esempio, da un'opera di riferimento per il pensiero postcoloniale e i *Subaltern Studies* come *Provincializzare l'Europa* di Dipesh Chakrabarty:

¹ Naturalmente distinguiamo la secolarizzazione come forma specifica di filosofia della storia dal fenomeno, incontestabile, della secolarizzazione *tout court*: nella prima è funzionante uno storicismo che fa della secolarizzazione un fenomeno necessario, se non positivo, di un corso unico dell'umanità. Nel contesto italiano, uno dei riferimenti più noti per questa posizione può essere G. Vattimo (si veda *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, e specificamente in merito al confronto con la religione, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996).

Dobbiamo abbandonare due dei presupposti ontologici tipici delle concezioni secolari del politico e del sociale. Il primo di esso sostiene che l'esistenza dell'umanità si svolge all'interno di un tempo storico e unico e secolare in cui sono ricompresi tutti gli altri tempi [...]. Il secondo presupposto sottinteso al pensiero politico europeo moderno e alle scienze sociali è che l'umanità è ontologicamente una, che divinità e spiriti sono, in ultima istanza, "fatti sociali", che il sociale esiste comunque prima di essi. [...] Io credo invece che gli dei e gli spiriti esistano fianco a fianco agli esseri umani e parto dal presupposto che essere uomini comprenda la questione della nostra relazione con le divinità e gli spiriti. Nelle parole di Ramachandra Gandhi, essere uomini significa scoprire "la possibilità di evocare Dio [o le divinità] senza prima essere obbligati a statuirne l'esistenza". E questa è una delle ragioni per cui eviterò deliberatamente di introdurre nelle mie analisi qualsivoglia sociologia della religione.²

Ma la contestazione di questi pregiudizi è condotta da Corbin in nome di una precisa tradizione metafisica e in difesa di una dimensione trascendente. Ad avviso di Corbin, il riduzionismo dell'approccio storicista, così come di ogni tendenza sociologista e positivista, ha estirpato la dimensione spirituale e impedisce all'uomo di oggi la stessa possibilità di concepire una trascendenza, di collocarla ed esperirla nello specifico spazio dove i suoi fenomeni hanno luogo. Se la via tradizionale delle religioni ufficiali non si dimostra adeguata

² D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, trad. it. di M. Bortolini, Meltemi, Roma 2004, p. 33. Nonostante l'evidente diversità di approcci, di metodi e di fini, già H. Landolt, nel suo articolo *Henry Corbin, 1903-1978: Between Philosophy and Orientalism*, in "Journal of the American Oriental Society", 3 (1999), pp. 484-490, metteva in rilievo alcune convergenze tra Corbin ed Edward Said, la cui opera *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999) è appunto un classico degli studi postcoloniali. A Said la concezione di "Oriente" di Corbin apparirebbe indubbiamente come essenzialista, ma entrambi contestano lo stereotipo occidentale di un presunto sviluppo (o, meglio, non sviluppo) del pensiero islamico. Corbin ha preso le distanze da una ricostruzione pregiudiziale che risale a Renan, il quale, sulla base di una propria visione dei rapporti tra sapere e fede, fa sostanzialmente terminare la filosofia islamica con la morte di Averroè (cfr. E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, Calmann Levy Éditeur, Paris 1882). Renan – e come lui anche Louis Massignon – è oggetto di un'ampia disamina critica anche da parte di Said (cfr. *op. cit.*, in particolare pp. 141-149, 222-232). A riguardo, M. Corrado, ha parlato di un "Orientalism in reverse": anziché leggere l'Oriente con gli occhi occidentali, Corbin proverebbe l'operazione inversa, ai fini di una critica specifica di alcune tendenze dell'Occidente, seguendo una certa tradizione "dissidente" francese "including Voltaire, and Comte, De Gobineau, who utilized their study of the "Orient" to criticize the French political establishment" (M. Corrado, *Orientalism in Reverse. Henry Corbin, Iranian Philosophy, and the Critique of the West*, Project submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in the Department of History, Simon Fraser University, 2004, p. III). Ma se, in ultima analisi, fosse questa la motivazione di fondo del lavoro di Corbin, è chiaro come egli stesso non uscirebbe dai limiti delle idealizzazioni e strumentalizzazioni rimproverate all'orientalismo. Corbin ha però avuto l'ambizione di presentare la propria ricerca e il suo "Oriente" come indipendenti da immediate finalità politiche e contingenze storiche. Vedremo nel primo capitolo come ciò gli sia stato contestato.

come alternativa – vedremo: è la Chiesa stessa del dogma, secondo il filosofo francese, il primo grande attore della secolarizzazione – non resta allora che l'*esilio* interiore, per tentare la riscoperta e la riattivazione di un accesso diretto allo spirituale e al sacro.

A garantire ciò può essere soltanto la facoltà immaginativa e il suo *mundus imaginalis*. Ma anziché soffermarci su tale, fortunata, definizione, abbiamo preferito approfondire un motivo altrettanto centrale e determinante, per quanto di minore eco e problematico: il richiamo al *docetismo*. Il riorientamento allo spirituale su cui ha lavorato Corbin fa appello, infatti, a una sensibilità da sempre ai margini, ma che delinea un'aria di famiglia in molte correnti di *gnosi* orientali e occidentali; una sensibilità convogliata appunto nella definizione di *docetismo*, un'etichetta spregiativa dell'eresiologia, un termine sfumato e vago per la storia delle religioni, ma per Corbin capace, nella sua inattualità, di una sorprendente attualità. Reinterpretata con sensibilità *fenomenologica*, infatti, essa si mostra come una vera e propria teoria critica della conoscenza visionaria, chiamata a rifondare la metafisica secondo una prospettiva che, come cercheremo di mostrare in tutto il corso della presente ricerca, è già oltrenietzscheana e oltreheideggeriana. Oltrenietzscheana: il richiamo al principio cardine del docetismo, *talem eum vidi qualem capere potui*, non cade nel terrore, o nella derisione, di fronte all'"umano, troppo umano"; chiama alla responsabilità della testimonianza il soggetto: egli risponde personalmente del valore di ciò che testimonia, senza inflazione del suo ego e della sua volontà (volontà non cieca, ma visionaria; non tragica ma eroica). Oltreheideggeriana: l'immagine-simbolo, nella visione, è conoscenza diretta e paradossale, una conoscenza intrinsecamente dinamica che sorpassa le statiche astrazioni di "essere", "ente", "differenza"; pensata, esperita, vissuta, essa apre a una diversa ontologia, un'ontologia come ontofania, per la quale l'oblio dell'essere non è il solo destino possibile, una volta trovati altri linguaggi e altre tradizioni rispetto alle ricostruzioni a senso unico di Heidegger. Rispetto al celebre "ormai solo un dio ci può salvare"³, ne consegue qualcosa di più tragico e di più ottimistico al contempo: nemmeno "un dio" potrà salvarci, senza il nostro stesso aiuto: all'invocazione è preferito il protagonismo e la responsabilità dell'evocazione: evocare gli infiniti volti di Dio.

³ Naturalmente, alla luce delle critiche di Corbin alla filosofia di Heidegger, semplifichiamo di molto il senso che questa espressione può avere avuto per il filosofo tedesco intervistato dallo "Spiegel". Per la sua complessità, cfr. invece A. Marini, *La politica di Heidegger*, introduzione a M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, trad. it. a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, pp. 77-79.

La prospettiva docetista richiama in modo imprescindibile il carattere personale – non soggettivista, né relativista – di ogni manifestazione, che è sempre testimonianza esistenziale⁴. Pertanto, il sapere, l'intelligenza (*aql*, in arabo), non devono essere separati dal cuore (*qalb*). È la *gnosi*. Chi si dedica alla ricerca nelle scienze spirituali non dovrebbe mai scindere il *savant* dall'“uomo di desiderio”⁵.

Il primo capitolo della nostra ricerca è dedicato al metodo fenomenologico-docetista di Corbin e allo scandalo di un grande accademico di Francia, la cui indiscutibile preparazione e capacità critica non hanno soffocato – hanno anzi difeso – l'esporsi in prima persona rispetto a quanto studiato. Corbin ha dato credito ai fenomeni spirituali di cui ha parlato, o, meglio, li ha conosciuti in senso pieno, non dovendo operare scissioni e timidi distinguo. Non ha osservato l'avvertimento di Furio Jesi, di non ascoltare mai lo ierofante, colui che non abbandona lo spazio sacro, prima di mostrarsi, prima di parlare⁶. Emerge così un profilo di filosofia delle religioni “militante”, certo, ma, allo stesso tempo, quanto mai in dialogo.

Nel secondo capitolo abbiamo voluto problematizzare lo statuto dell'immagine, secondo la prospettiva docetista di Corbin, a partire dall'apparente paradosso di una valorizzazione dell'immaginazione in un contesto culturale come quello islamico che viene definito, scontatamente, come aniconico. Tale istanza aniconica viene letta a partire dalla contrapposizione tra idolo e icona: la prima è immagine opaca, la seconda trasparente, *specchio*. La tensione dinamica tra questi due poli è insita nella ricerca spirituale e mistica di ogni monoteismo. L'icona si mostra, dunque, come trasfigurazione del visibile nell'invisibile e dell'invisibile nel visibile. L'immagine, a tale livello, non è prima di tutto immagine di qualcosa, imitazione di un modello, ma è capacità di specchiare. Essere immagine significa essere costituiti da una imprescindibile messa in relazione con l'altro da sé. L'identità non può prescindere dall'alterità, e viceversa: *unus ambo*, “*dualitude*”. Il “fenomeno dello specchio” di cui parla Corbin mette in guardia da ogni ricaduta ontica: ciò che è presente è presente come immagine, l'immagine è anzitutto specchio, il più profondo mistero teofanico.

⁴ A differenza di quanto sostenuto da J.A. Anton Pacheco (in *René Guénon y Henry Corbin: dos formas convergentes de enfocar lo oriental*, in “Boletín de la Asociación Española de Orientalistas”, 19 (1983), pp. 321-329), secondo il quale il docetismo sarebbe un elemento verso cui Corbin e Guénon convergono, riteniamo invece che l'aspetto teofanico personalista del docetismo, come inteso da Corbin, segni – come avremo modo di sottolineare più avanti (*infra*, pp. 88-89, 160) – la più importante divergenza tra queste due figure.

⁵ In fedeltà a questo principio Corbin fonda, nel 1974, l'Université de Saint-Jean de Jérusalem, il “Centre International de Recherche Spirituelle Comparée”.

⁶ Cfr. *infra*, p. 48.

Nel terzo capitolo esponiamo ciò che sta a cuore a tale docetismo: dare realtà allo spirituale. La tradizione metafisica-religiosa a cui fa riferimento Corbin fa dell'immaginale la dimensione in cui hanno luogo i fenomeni spirituali. È la rimozione di questo piano ad aver determinato in Occidente una corsa sempre più secolarizzata verso un esito nichilista. La specificità dell'Islam iranico è messa in dialogo con la tradizione platonica del mondo cristiano ortodosso russo, con la psicologia di Jung e con un senso arcaico dell'immagine nell'Occidente stesso, significato di immagine diverso dall'idea attuale che ne fa piatta riproduzione. Infine cerchiamo ancora di rimarcare le distanze da fraintendimenti relativistici, chiedendoci, con Corbin, cosa renda vera una visione.

Avvertenze

Dato il loro continuo richiamo, le opere di Corbin vengono citate in nota senza riportare ogni volta il nome dell'autore e i riferimenti di pubblicazione. Si rimanda alla bibliografia finale, dove vengono indicati anche i singoli saggi, nel caso, frequente, di raccolte di interventi – soprattutto conferenze tenute per *Eranos*. Oltre i riferimenti all'edizione francese, laddove vi sia, si riporta anche la pubblicazione in italiano; altrimenti la traduzione delle citazioni è da intendersi come nostra.

A proposito della traslitterazione di nomi arabi e persiani, e in modo particolare per la loro vocalizzazione, non abbiamo sempre potuto garantire uniformità (ad esempio, si troverà “Suhrawardī”, ma nelle citazioni dirette di Corbin “Sohrawardī” perché alla u araba corrisponde la o persiana). Per semplificazione tipografica, sia la ‘ayn (ع) sia la hamza (ء) sono indicate da un apostrofo, senza distinzione.

Ringraziamenti

Al lavoro di dottorato da cui consegue questa tesi abbiamo accompagnato un lavoro editoriale riguardante la traduzione e la curatela di alcuni testi di Corbin: *Le paradoxe du Monothéisme, En Islam iranien*, (di cui è già stato pubblicato il primo tomo, mentre il secondo è in corso d'opera), *Temps cyclique et gnose ismaélienne, La Sophie éternelle*. Ho avuto la fortuna che entrambe le attività si svolgessero sotto la direzione, l'incoraggiamento e

i consigli del prof. Claudio Bonvecchio, nei confronti del quale esprimo la massima riconoscenza e gratitudine.

Siamo debitori nei riguardi del prof. Bernardo Nante, per le sue lezioni che hanno avuto luogo in questo dottorato, e per tutti i suoi suggerimenti forniti. Diversi spunti di questa tesi hanno trovato origine o hanno avuto risonanza nelle speciali conferenze della Fondazione Eranos, fedele a quel progetto (ancora urgente e attuale) che ebbe in Corbin stesso uno dei suoi più convinti protagonisti; ringraziamo dunque i suoi organizzatori, come, inoltre, il dr. Giovanni Sorge, perché, oltre alle piacevoli e stimolanti conversazioni, ci ha reso possibile la consultazione di un testo di Corbin ancora inedito (ma in corso di pubblicazione): *C. G. Jung et le Bouddhisme*.

Chi studia Corbin trova un generoso e fondamentale sostegno nel lavoro svolto dall'associazione *Les amis de Henry & Stella Corbin*. Cogliamo inoltre l'occasione per esprimere riconoscenza nei confronti di Daniel Proulx e Thomas Cheetam: oltre al loro personale lavoro di ricerca su Corbin, hanno consentito che molti materiali e informazioni potessero essere condivise in rete e facilmente consultabili.

Ringraziamo la dott.ssa Jennifer Radulović per il paziente e generoso sostegno nella revisione e rilettura del testo.

1.

DOVE ESITA LO STORICISMO

L'ermeneuta come ierofante

Rappresentando due estremi nelle dinamiche polari dello studio delle religioni, Scholem ha infine sacrificato la “verità” nell’interesse della storia, mentre Corbin ha sacrificato la storia nell’interesse della “verità” (il primo con rammarico, il secondo con piacere).

W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*

1. Salvare lo spirituale attraverso l’immaginazione

L'imperatore – così si racconta – ha inviato a te, a un singolo, a un misero suddito, minima ombra sperduta nella più lontana delle lontananze dal sole imperiale, proprio a te l'imperatore ha invitato un messaggio dal suo letto di morte. Ha fatto inginocchiare il messaggero al letto, sussurandogli il messaggio all'orecchio [...]. Questi s'è messo subito in moto; è un uomo robusto, instancabile [...]. Ma la folla è così enorme; e le sue dimore non hanno fine. Se avesse via libera, all'aperto, come volerebbe! e presto ascolteresti i magnifici colpi della sua mano alla tua porta. Ma invece come si stanca inutilmente! ancora cerca di farsi strada nelle stanze del palazzo più interno; non riuscirà mai a superarle; e se anche gli riuscisse non si sarebbe a nulla; dovrebbe aprirsi un varco scendendo tutte le scale; e anche se gli riuscisse, non si sarebbe a nulla: c'è ancora da attraversare tutti i cortili; e dietro a loro il secondo palazzo e così via per millenni; e anche se riuscisse a precipitarsi fuori dell'ultima porta – ma questo mai e poi mai potrà avvenire – c'è tutta la città imperiale davanti a lui, il centro del mondo, ripieno di tutti i suoi rifiuti. Nessuno riesce a passare di lì e tanto meno col messaggio di un morto. Ma tu stai alla finestra e ne sogni, quando giunge la sera.¹

¹ F. Kafka, “Un messaggio dell'imperatore” (1917), in Id., *Racconti*, trad. it. a cura di E. Pocar, “I Meridiani”, Mondadori, Milano 1970, pp. 250-251.

Nel famoso apologo, Kafka ci parla di un messaggio segreto proferito dalle labbra dell'imperatore morente: esso deve giungere al suo unico e speciale destinatario; eppure, questi, non potrà mai riceverlo, tanto è immensa e complicata la distanza che il latore dovrà percorrere. Paradosso dei paradossi, tra chi ha proferito il verbo e colui per il quale il verbo è stato proferito, non c'è un percorso insediato da nemici, da rivali invidiosi che si oppongono attivamente alla trasmissione delle ultime parole del sovrano. Non c'è nemmeno una natura ostile che renda la missione del messaggero impervia e pericolosa. Il nobile servitore non deve addentrarsi in fitte foreste, scalare montagne, vincere aridi deserti dove la vita è una sfida e il silenzio atterra. Ciò che ha di fronte è il potere stesso dell'imperatore. Sono le vie brulicanti del regno a essersi fatte sterminate, è la sua potente comunicazione a impossibilitare la comunicazione².

Il lettore può percepire, in una storia simile, un senso teologico apofatico, a rimarcare una distanza insopprimibile, totalmente umana e tecnologica, tra Dio e le sue creature; oppure può accentuare, come chiave di lettura, un ateismo ironico e colmo di nostalgia per un Dio lontano e impossibile, ridicolo come il suo uomo perché travolto dall'annuncio nietzscheano – un dio esiliato a Occidente. In ogni caso non c'è dubbio su cosa possano essere diventati per Kafka angeli, profeti... e imām: impotenti funzionari di una ragione ipertrofica e dubitante.

Henry Corbin, nelle parole del primo imām, 'Alī ibn Abī Ṭālib, cugino e genero di Muḥammad, ci parla di un segreto simile a quello raccontato da Kafka, un verbo, cioè, che attraversa una preoccupante e sofferta distanza:

Poiché tenevo in cuore angoscianti preoccupazioni e non ho trovato nessuno a cui confidarle, ho solcato la terra con il palmo della mano e a essa ho confidato i miei segreti, in modo che ogni volta che germogli una pianta, essa sia uno dei miei segreti.³

² Tale paradossalità delle imprese umano-divine ispira altri celebri racconti di Kafka, come quello sulla costruzione della Torre di Babele, dove l'orizzontalità umana della fabbricazione di cantieri ha il sopravvento e svuota l'originaria missione verticale di avvicinarsi a Dio ("Lo stemma cittadino" (1920), in *ibidem*, pp. 431-432), o quello sul dio del mare divenuto burocrate e ragioniere che, senza più un rapporto diretto con l'acqua, infinitamente calcola e verifica un mondo ridotto a numeri e carta ("Poseidone" (1920), in *ibidem*, pp. 433-434).

³ H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'Homme*, cit., p. 288.

Ma, in questo caso, come è evidente, l'orizzonte è aperto da una *desperatio fiducialis*⁴. Il messaggio dell'imperatore kafkiano e quello di cui parla 'Alī hanno destini diversi e siamo spinti a pensare che la più grande differenza tra loro stia proprio nella radicale diversità della modalità di *destinazione*. Da una parte, a Occidente, abbiamo un segreto affidato alla caducità del mondo storico e assoggettato al limite volontaristico dei suoi messaggeri mortali. Dall'altra parte, a Oriente, il messaggio è doppiamente segreto: segreto non solo agli altri, in quanto unico, rivolto a uno solo, ma in quanto celato nel cuore della terra, come un seme disposto a uscire fuori e crescere solo se curato. Altro paradosso della comunicazione, è proprio questa condizione di occultamento a rendere disponibile il messaggio, ricevibile ancora per chi sappia farlo *a sé presente*, per mezzo di un'interpretazione-trasformazione per cui è esemplare l'elaborazione del *ta'wīl* (interpretazione) nella gnosi shī'ita ismailita⁵. Se questo segreto non riguarda se non noi stessi, il nostro *Sé*, non potrà essere un messaggero semplicemente esterno, un dio o un angelo *impersonale* a riferircene. Dovremo essere noi a corrispondere con chi ha proferito il verbo, corrispondendo con noi stessi e, così, facendoci *altro*, cioè quell'*immagine* che è noi e altro da noi e che è messaggero del *Sé*. “Il *Sé* ci appare allora, in quanto nostro io essenziale e autentico, come *Io* alla seconda persona, *alter ego*, così reale che l'Io terrestre che ne è il riflesso, l'immagine esiliata, entra in dialogo con lui”⁶. Corbin parla dell'“archetipo eterno dello gnostico”, l'immagine dell'Io (ma l'Io celeste, ovvero il *Sé*) in esilio che ritroviamo anche nel *Canto della Perla* degli *Atti di Tomaso*: è il nostro *alter ego*, e potremmo anche indicarlo come il nostro *cogitor*, coscienti del fatto che “Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”, come recita la regina delle massime shī'ite⁷.

Già alla fine del primo decennio del Novecento, in una sincronicità che avrà modo di esprimersi successivamente nelle esperienze condivise di Eranos, a Carl Gustav Jung l'esilio e

⁴ È il “confidente pessimismo” secondo l'espressione luterana (la *spes contra spem* di cui parla Paolo, *Lettera ai Romani*, 4,18, a proposito di Abramo e il sacrificio di Isacco, tema approfondito, come noto, dal Kierkegaard di *Timore e tremore*) tema ricorrente nelle pagine di Corbin, riferito in modo particolare al generale sentimento religioso shī'ita, gravitante in torno al motivo escatologico dell'attesa dell'ultimo imām, l'imām nascosto al presente. Cfr. *En Islam iranien*, I, cit., p. 88: “Questa *desperatio fiducialis*, ‘confidente disperazione’ è il fondamento dell'ethos shī'ita” (trad. it., p. 123). Cfr. anche *En Islam iranien*, II, cit., p. 68; *En Islam iranien*, IV, cit., pp. 50-51, 278, 306, 335.

⁵ Come avremo modo di tornarvi, si tratta evidentemente di un'interpretazione che non è quella concettuale-allegorica, quella su cui possono parlare e scontrarsi, ad esempio, filosofi come Averroè e al-Ghazali (cfr. M.-R. Hayoun, A. De Libera, *Averroè e l'averroismo*, trad. it. di C. Maspero, Jaca Book, Milano 2005, pp. 40-43).

⁶ *En Islam iranien*, II, cit., p. 294.

⁷ *En Islam iranien I*, cit., p. 270 (trad. it., p. 317). La massima shī'ita ritorna nelle meditazioni di Corbin, in quanto cifra di tutta la spiritualità della gnosi shī'ita (e non solo shī'ita). Il passo citato continua: “‘Chi ha contemplato la propria anima (il suo sé) ha contemplato il suo Signore, ossia il suo Imām’ – e infine: ‘Colui che muore senza aver conosciuto il suo Imām muore della morte degli incoscienti’, dal momento che muore senza aver conosciuto la ‘propria anima’, senza essersi conosciuto come “Sé”.

la rinascita interiore appaiono *immaginalmente* le condizioni a partire da cui è possibile e necessario tenere in vita quella comunicazione umano-divina senza la quale il mondo, il micro e il macrocosmo, sarebbe destinato a crollare rovinosamente. Si tratta di una risposta “oltrenietzscheana” perché liberata non solo dalla debolezza servile dei processi di alienazione da Nietzsche descritti e consistenti nel vincolare il fondamento a qualcosa di cui noi stessi non rispondiamo, ma anche da ogni tragico tentativo di inflazionare una disperata volontà individuale. È la risposta figurata nel ciclo di Izdubar del *Libro rosso*⁸. L’Io decide di andare in Oriente in cerca di luce e incontra il gigante Izdubar (Gilgamesh), che si sta recando invece in Occidente, perché deve ormai rinascere (ed è in Occidente che il sole muore per levarsi ancora). Izdubar vuole che l’Io gli spieghi la teoria eliocentrica, ma al suo ascolto si ammala gravemente. Ciò esprime chiaramente la desacralizzazione del mondo, del cosmo antico ad opera del sapere scientifico occidentale. Come reagire a questo nichilismo? Perché Izdubar possa essere curato in Occidente l’Io scopre che deve diventare una “fantasia”, trasformarlo in un uovo e covarlo. Una “fantasia” “incubata”: lavorata nell’anima, e che dunque non può corrispondere all’*immaginario* nel suo significato deterioro, ma a ciò che Corbin, a sua volta, distinguerà come *immaginale*:

L’Io si ritira e la sua voce interiore gli fa capire che la soluzione sta nel riconoscere che Izdubar è una fantasia. Si tratta senz’altro di una *imaginatio vera*, di una fantasia intesa come espressione vivente della realtà psichica. Ma la grande difficoltà sta nel dirlo a Izdubar senza farlo innervosire, poiché all’inizio il gigante crede che l’Io voglia dichiararlo irrealo. Così l’Io decide di *tradurre in un linguaggio orientale o arcaico* questa idea, ricordando a Izdubar che i medici tradizionali assegnano un nome ai malati per rigenerarli e guarirli, poiché “il tuo nome è la tua essenza”.⁹

L’“incubazione” interiore decide innanzitutto della realtà della propria immaginazione¹⁰, ed è una prova necessaria quando la realtà esterna non rispecchia più immediatamente l’ordine simbolico, come avveniva nelle civiltà tradizionali. In perfetta consonanza, Corbin ha avuto modo di notare quanto segue: se è vero che il filosofo orientale professante la filosofia

⁸ §§ VIII-XI del *Liber secundus* di C.G. Jung, *Il libro rosso. Liber novus*, a cura di S. Shamdasani, trad. it. di A. Massimello, G. Schiavoni, G. Sorge, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 277-288. Per la loro interpretazione, cfr. B. Nante, *Guida alla lettura del Libro rosso di C.G. Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 277-295.

⁹ B. Nante, *op. cit.*, p. 281.

¹⁰ “Il segreto di quanto successo consiste nel fatto che riconoscere il Dio come una fantasia, come un’immaginazione vera, vuol dire farlo entrare in noi” (*ibidem*).

tradizionale “*vive nel cosmo avicenniano o nel cosmo sohrawardiano*”, per l’orientalista, invece, “è questo cosmo semmai a *vivere in lui*”¹¹. “*Semmai*”, se cioè il suo studio non sia esclusivamente confinato nei termini di una ligia produzione accademica o da interessi puramente nozionistici, se insomma sia mosso da vero spirito di ricerca e di ermeneutica. Del resto, questa “*integrazione*” ricalca esattamente la struttura esperienziale dei racconti visionari di Avicenna e di Suhrawardī: l’anima sperimenta che può conoscere l’Angelo solo prendendo coscienza di sé in quanto *Anima*. La conoscenza dell’Angelo è al di là del sistema cosmologico delle Sfere: “È necessario uscire; solo allora questo mondo può venire *interiorizzato* e riconquistato dall’anima come veramente suo”¹².

Tenuto conto di ciò, possiamo pertanto comprendere come la “terra” di cui parla l’imām ‘Alī, nel passo di prima citato da Corbin, non sia la terra devastata da ambizioni umane, ma quella il cui lievito è il *mundus imaginalis* percepibile dal senso spirituale, dagli “occhi del cuore”, o “occhi di fuoco” di cui parla Ezechiele. E “dipende da ognuno di noi guardare questa Terra con gli occhi capaci di vederla e, osservandola così, fare che questa Terra di luce ci guardi ancora, ci concerni ancora”¹³.

Forse, allora, la frase avversativa che chiude il racconto di Kafka – “Ma tu stai alla finestra e ne sogni, quando giunge la sera” – si riesce a interpretare diversamente: ci può parlare non per forza di un sogno illusione, ma del nostalgico temperamento *docetista* che andremo a definire nel corso di questo lavoro, un’attitudine visionaria, immaginativa, in grado di rendere presente e testimoniare il mistero, anche quando fisica e logica sembrano non dare speranze.

2. Henry Corbin filosofo delle religioni

Intento della nostra ricerca è leggere l’intera opera di Henry Corbin, il filosofo e l’orientalista interprete della gnosi islamica shī’ite – una e l’altra cosa congiunte organicamente senza soluzioni di continuità – cercando di ricavare e approfondire ciò che riteniamo esserne la *clavis* ermeneutica di fondo, l’urgenza, la *necessità* del suo pensiero. Un pensiero che procede sempre secondo due direttive: una in direzione orizzontale, di comparazione diacronica e sincronica tra le diverse tradizioni non solo islamico-shī’ite, ma

¹¹ *Avicenne et le recit visionnaire*, cit., p. 25.

¹² *Ibidem*, p. 26.

¹³ *Face de Dieu, face de l’Homme*, cit., p. 288.

più generalmente appartenenti all'area della gnosi¹⁴, sviluppando dunque un dialogo proficuo con le correnti spirituali e filosofiche occidentali; l'altra in direzione verticale, vale a dire di approfondimento teoretico e di grande e originale speculazione filosofica, a partire dalle categorie ricavate e interpretate dai filosofi a lui congeniali.

Nel cercare di dare espressione a questo filo di continuità, a ciò che è la cifra dell'impegno intellettuale di Henry Corbin – uomo che, rivolgendosi a tempi e luoghi molto lontani dal nostro Occidente, ha voluto parlare al suo tempo, testimoniare e dare *presenza* a un messaggio – parliamo di una *filosofia delle religioni*¹⁵. La dimensione del religioso a cui facciamo riferimento, seguendo Corbin, è ovviamente diversa da ciò di cui può parlare, per esempio, la sociologia delle religioni e ogni discorso che prenda in considerazione gli aspetti più propriamente istituzionali e maggioritari (una differenza che non deve essere scissione). Come afferma Claudio Bonvecchio:

I “coraggiosi” strumenti che [Corbin] ci offre non sono quelli della teologia tradizionale, della filosofia e tanto meno della sociologia, ma quelli – apparentemente obsoleti – della *prisca* teologia: di una teologia mistica dove il meglio della teologia orientale si fonde con il meglio di quella occidentale. E dove la ragione “scolastica” (in senso teologico tradizionale) lascia il posto alla “visione”. La teologia mistica, infatti, ha dovuto – parallelamente alla filosofia, ma in altra direzione – riflettere sul significato dell'esistenza dell'uomo in rapporto al divino: o al Sacro se si preferisce.¹⁶

In tal senso, nel corso di questo capitolo preciseremo anche la vicinanza del filosofo francese all'orientamento fenomenologico di Otto, van der Leeuw, Eliade. Va anche ricordato come questo discorso sulla fondamentale dimensione religiosa e simbolica dell'uomo è stato

¹⁴ Come è noto, a partire dal lavoro di chiarificazione terminologica svolto da C.J. Bleeker, G. Widengren, H. Jonas, J. Daniélou, C. Colpe, U. Bianchi, M. Simon e H.I. Marrou, si è soliti differenziare “gnosi” e “gnosticismo”, cfr. U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, E.J. Brill, Leiden 1967, pp. XX-XXI. Più interessata alla fenomenologia della gnosi e alla continuità del fenomeno, che alle definizioni delle tracce storiche, la visione di insieme di Corbin sulla questione è esposta nello specifico in una relazione del 1956, tenuta in un convegno a Roma, all'Accademia Nazionale dei Lincei: *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, ora in *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., pp. 167-208 (trad. it., pp. 181-232). Il legame tra la gnosi dei primi secoli della nostra era e l'islamismo è ampiamente esposto dall'islamologo tedesco H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Steiner, Wiesbaden 1978.

¹⁵ Per una sintetica panoramica riguardante in senso più stretto la disciplina e le sue problematiche, cfr. A. Fabris, *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma 2012, in particolare pp. 71-132.

¹⁶ C. Bonvecchio, *Le “meditazioni abissali di Henry Corbin”*, introduzione a H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 20.

portato avanti, in anni più recenti, e in ambito antropologico, da studiosi in buona parte affini come Julien Ries e Gilbert Durand¹⁷. Per quanto il ricorso a questa espressione sia tutt'altro che restrittivo o motivato dal bisogno di inquadrare accademicamente una figura che non ne ha certo bisogno, può essere utile chiarire almeno parzialmente in che senso si parli di una filosofia delle religioni nel nostro autore, al fine di mostrare, in particolare, come la questione cruciale non sia definire cosa sia il soggetto e cosa sia l'oggetto in questo discorso. Cruciale non è solo che la filosofia possa parlarci della dimensione religiosa nell'uomo e illuminarla – si è già accennato a un'insufficienza della filosofia tradizionale occidentale a riguardo – ma ancor più che la dimensione religiosa nell'uomo possa ancora parlare alla filosofia – e chiaramente non solo alla filosofia – e illuminarla¹⁸. È in questione la riscoperta della centralità della ricerca spirituale e della simbolicità del sacro, di quanto è stato rimosso dalla costruzione disciplinare e scientifica del sapere in Occidente. Ancora negli anni Settanta lo spettacolo sembrava essere quello della secolarizzazione come affermazione totale di un atteggiamento radicalmente laico in cui la dimensione religiosa si schiacciava contro la pura marginalità delle sfere “irrazionali” del privato e dei residui spaccati sociali arcaici oggetto di critica, di tolleranza, o di interesse esotico¹⁹. Il cosiddetto “ritorno” delle religioni e del sacro, con tutte le crisi che ne conseguono, non avrebbe sorpreso di certo Corbin e chi portava avanti riflessioni in sintonia con le sue (si pensi appunto a Jung).

Sono pensabili diversi ruoli e figure per una filosofia delle religioni. Un quadro più certificato e tradizionale, posiziona la filosofia delle religioni in quella area di confine e

¹⁷ Come sintesi della loro ricchissima opera, rimandiamo a J. Ries, *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, in *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, vol. 1 del *Trattato di antropologia del sacro*, a cura di J. Ries, trad. it. di M. Telaro, M. Cigognini, Jaca Book, Milano 1989) pp. 35-58; G. Durand, *L'uomo religioso e i suoi simboli*, in *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, cit., pp. 75-118.

¹⁸ Questa circolarità è già espressa dal pensatore cruciale e congeniale a Corbin, Shihāboddīn Yaḥya Suhrawardī (1155–1191), nel suo concetto stesso di *hikmat al-Ishrāq*, la saggezza orientale, dove l'aggettivo ha anche il significato solare di “illuminativo”. Cfr. Shihāboddīn Yaḥya Suhrawardī, *Le livre de la sagesse orientale. Kitāb Hikmat al Ishrāq*, a cura di Ch. Jambet, con il commento di Qoṭboddīn Shīrāzī e Mōlla Šadrā Shīrāzī, trad. fr. e note di H. Corbin, Gallimard, Paris 2003 (un'edizione precedente era apparsa nel 1986 per l'editore Verdier).

¹⁹ Viste dal nostro presente, di matura postmodernità, se non addirittura di post-postmodernità, tali profezie non possono che non essere pesantemente riviste. Non ci troviamo ora di fronte a uno sconcertante “ritorno del sacro” perché esso “in realtà non si era mai eclissato. Si era semplicemente presentato sotto mentite spoglie” (F. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. VIII), e lo spirito fondamentalista della tecnocrazia e dell'economicismo, pieno di ombre, è sotto gli occhi di tutti. È ancora la figura del paradosso a farsi strada: “Ridotto all'essenziale, il paradosso del sacro è il seguente: ‘sacro’ è il metaumano che più occorre alla convivenza umana, pena l'appiattimento del vivere, l'offuscarsi del parametro o punto di riferimento critico contro cui misurarsi, la perdita del ‘senso del problema’ ossia pena la perdita di ciò che vi è di propriamente (unicamente) umano nell'uomo” (*ibidem*, p. 118). Cfr. G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 109-110.

talvolta di attrito tra la filosofia *tout court* e la religione come istituzione di culto e teologia: una filosofia dedicata al confronto tra la ragione e la fede, dedicata a dimostrare la legittimazione razionale o meno del concetto di Dio, alle sue prove di esistenza, ora impegnata nella critica razionale delle categorie religiose e dei teologumeni, ora impegnata nell'evidenziarne la portata teoretica. A partire almeno da Senofane e la sua critica degli dèi con i nasi camusi, passando per il martirio di Socrate, all'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, si tratta di una filosofia delle religioni come riflessione tutta interna all'Occidente.

Un altro orientamento, più recente e oggi più che mai di grandissima importanza, investe la filosofia delle religioni di una vocazione interculturale: la posiziona come area di scambio e di riflessione tra le diverse tradizioni di pratiche e di pensiero culturale-religioso. Se il primo ruolo è sempre stato in realtà il confronto con *una* religione, qui davvero viene giustificato il plurale – *le* religioni – ed è evidente a tutti la necessità odierna di un confronto così culturalmente attrezzato e sensibile alle differenze.

Entrambi i profili di ricerca, però, rigidamente intesi, non giustificerebbero una definizione di Corbin come filosofo delle religioni. Della prima il nostro pensatore non condividerebbe l'autoreferenzialità occidentale del discorso filosofico e ancora meno la contrapposizione ragione-fede:

Henry Corbin rifiuta di pensare nell'opposizione periodica tra la teologia e la filosofia: secondo lui, essa pregiudica con una dualità priva di senso in un mondo intellettuale fondamentalmente ternario (anima, corpo, spirito), come testimoniano l'alchimia, la dottrina dell'Anima, l'ermeneutica dei colori, ecc.²⁰

Più consona la seconda, perché per quanto sia l'Islam la sua area di specializzazione, non manca mai un confronto fondamentale con altre tradizioni spirituali interne (o ereticamente esterne) al cristianesimo e all'ebraismo, sì da fare della sua opera un'ermeneutica delle religioni del Libro. Ma a riguardo occorre tenere presente i rischi opportunamente evocati già da Giangiorgio Pasqualotto, “due rischi di matrice positivista: quello che presume vi possa essere un soggetto neutrale, *super partes*, che osserva ed indaga dei concetti senza venirne coinvolto; e quello che spinge a considerare i concetti individuati come semplici *dati*, come materiali inerti da classificare”²¹. Come per la proposta di “metafilosofia” di uno studioso

²⁰ Ch. Jambet, *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Seuil, Paris 1983, p. 222.

²¹ G. Pasqualotto, Introduzione a T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, trad. it. a cura di A. De Luca, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 12.

molto affine a Corbin, Toshihilo Izutsu²², i limiti pesanti di uno storicismo votato al particolarismo e di un universalismo comparatista, nutrito di categorie generali ad uso di catalogazioni ben poco fruttuose e significative, sono superati da un *interesse personale* inteso come coinvolgimento esistenziale. Il soggetto che interpreta e i dati che devono essere interpretati non vengono più collocati in uno spazio neutrale e imparziale, ma l'esegesi viene sviluppata come consapevole ri-creazione: il soggetto “viene investito, attraversato e trasformato dai problemi che affronta”²³.

Significativamente, ciò che più spesso è stato rimproverato a Corbin è proprio il suo deciso e fondamentale rifiuto di un agnosticismo interpretativo. Sempre su questo argomento vedremo, a fine del presente capitolo, quanto sostenuto in un libro che ha molto fatto discutere gli storici e i filosofi della religione: *Religion after Religion* di Steven M. Wasserstrom²⁴. È l'affinità di Corbin per una certa famiglia di tradizioni – le correnti neoplatoniche reinterpretate a Oriente e a Occidente, la gnosi shī'ita, la teosofia di Weigel, Böhme, Swedenborg e Oetinger – a consentirgli di elaborare la proposta di una *weltreligion*²⁵ che non è solo comparazione e confronto di diverse religioni e correnti spirituali, ma comprensione stessa del fenomeno religioso e spirituale, inteso come *esperienza* vissuta di fronte a comuni, condivisibili, problemi di natura esistenziale. Di fronte a tali problemi è esistita una risposta

²² Si vedano affermazioni come la seguente: “Una considerazione comparata dei diversi sistemi che condividono lo stesso modello generale e che si differenziano nei dettagli quanto a origine e a circostanze storiche, sembrerebbe dimostrare l’opportunità di preparare il terreno per quel che Henry Corbin ha definito in maniera corretta *un dialogue dans la méta-histoire*, dialogo metafisico o trans-storico, che sembra così urgente nell’attuale situazione mondiale” (T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 22).

²³ *Ibidem*. Occorre precisare che per Pasqualotto Corbin sia comunque un autore talvolta prossimo a un’idea di *philosophia perennis* e di tradizionalismo criticati dallo studioso italiano, e soggetto a un interesse, nella comparazione, troppo sbilanciato (cfr. G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenza tra pensieri d’Oriente e d’Occidente*, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1989, pp. 11-12). Tali riserve vengono rilevate da G. Giuliano, in *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin. Con una scelta di testi*, La Finestra Editrice, Lavis (Trento) 2003, pp. 208-209, n. 16. Siamo in ogni caso dell’avviso che la riflessione di Corbin sull’immaginazione e la sua specificità metafisica e antropologica offrano esattamente una via diversa per il recupero dei saperi tradizionali (vi torneremo di seguito). Per una sintesi dei rilievi critici riguardanti le metodologie comparative e una proposta di filosofia interculturale di G. Pasqualotto, si veda il suo “Dalla prospettiva delle filosofie comparate all’orizzonte della filosofia interculturale”, in Id. (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 35-57, e Id., *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 9-13, 39-61.

²⁴ S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton 1999. Come altro esempio di critica su questo aspetto, cfr. R. Arnaldez, *Henry Corbin et le christianisme*, in “Études”, décembre 1981, pp. 627-638. A riguardo si pone poi un ulteriore problema di non facile soluzione (ammesso che sia possibile e addirittura utile una soluzione definitiva), evidenziato da Glauco Giuliano: “Si può tracciare un metodo che permetta di distinguere il pensiero di Corbin da quello dei suoi Autori all’interno del suo (e del nostro) discorso interpretativo?” (G. Giuliano, *L’immagine del tempo. Verso un’idiochronia angelomorfica*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 43).

²⁵ Si tratta di una celebre definizione di Quispel. Cfr. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag, Zurich 1951.

sempre individuale ma che si affida ed è riconducibile a testimonianze e tradizioni affini, a sua volta accomunate da un preciso tema isomorfo, un’“aria famiglia” che è la *gnosi*:

Come non è nata in Islam nel Medio Evo, così la gnosi non è una semplice eresia cristiana dei primi secoli, ma qualcosa di preesistente: ce n’è stata una nella cristianità e una – forse ancora esistente – nell’Islam. La gnosi potrebbe condurre a un imprevedibile incontro spirituale tra Oriente e Occidente, perché essa stessa, nelle sue molteplici forme e varianti, merita il nome attribuitole di *Weltreligion*.²⁶

Si deve sottolineare come non possano essere fornite prove razionali per questa scelta di campo; prima vi si deve entrare, per poterne avere poi una comprensione da offrire: in questo nucleo di motivazioni, non esponibili per mezzo di una discorsività semplicemente razionale, Corbin rintraccia quell’insondabile da lui evidenziato costantemente nei suoi pensatori, ciò che fa parte di quelle “segrete presupposizioni” non spiegabili “totalmente attraverso le parole”. Si tratta di una “coscienza spirituale subliminale”, e per quanto possa essere oggetto scabroso per le argomentazioni meramente accademiche, senza di essa “le discussioni filosofiche non vanno oltre a un certo tipo di discorso amministrativo”²⁷. Sono considerazioni fatte in merito all’angelologia avicenniana, ma valgono altrettanto, a proposito di Sohrawardī: il suo progetto filosofico-spirituale ha alla base un’intuizione che “non è l’oggetto spiegabile, ma è essa stessa *fonte e principio* di spiegazione”²⁸. Anziché mirare alla ricostruzione di un sistema, è richiesto di penetrare in quel “*soffio vitale*” di cui parlerà Izutsu a proposito di Ibn ‘Arabī: “Già dall’inizio non era nostra intenzione essere esaustivi, ma piuttosto penetrare nel ‘soffio vitale’ stesso, nello *spirito vivificante* e nella *fonte esistenziale* dell’impulso filosofico di questo grande pensatore”²⁹.

Corbin si vuole esegeta di *esperienze* spirituali: esperienze certo confrontabili in un orizzonte interculturale, ma che non possono risolversi nei termini di una comparazione di *pensieri* vagliati esclusivamente da una ragione critica, essendo la loro legittimità e autonomia fenomenologicamente rivendicata. Tale aspetto pone il suo discorso non isolabile all’interno di una prospettiva *tout court* di filosofia comparata: è un esercizio ermeneutico filosofico teso alla comprensione e a un arricchimento ulteriore dell’esperienza spirituale. Nello stesso senso, come vedremo, egli parla di *filosofia profetica*, di *teosofia* e di *teosofi*.

²⁶ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 208 (trad. it., cit., p. 232).

²⁷ *Avicenna et le récit visionnaire*, cit., p. 155.

²⁸ *En Islam iranien*, II, cit., p. 26.

²⁹ T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 23.

La comprensione ermeneutica della “fonte e principio di spiegazione” richiede, dunque, un gesto coraggioso dello stesso interprete. Il monito fenomenologico “andare alle cose stesse” impone che le motivazioni esistenziali profonde che hanno dato vita a un’opera siano rivissute da chi vuole comprenderle. Nel carteggio con il grande studioso di ismailismo, Vladimir Ivanow, Corbin esprime molto chiaramente questa esigenza. Tra lui e il ricercatore russo c’è una profonda diversità di giudizio sul *Kitāb-e Jami’ al-Hikmatayn* di Nasīr-e Khosraw³⁰: egli la ritiene un’opera di enorme importanza, Ivanow no. Ma perché il significato di tale opera possa venire intesa, per Corbin

il filosofo deve assumersi lo *stock* di idee del suo autore e portarlo al massimo di significazione. È l’ismailismo nel suo insieme che avevo in vista, ed io ne ho commentato ed amplificato i filosofemi, *come se io stesso fossi ismailita*. Ciò non è possibile se non per una *simpatia* congenita. In mancanza di tale *simpatia*, il filosofo sviato rischia, al contrario, di portare l’autore o la sua scuola al massimo di piattezza [...]. Io non ho nemmeno proceduto come filosofo puro, ma come fenomenologo devo supporre che tale metodo sia noto a chi mi critica.³¹

Tra i principali obiettivi della nostra indagine vi è quello di fornire sufficienti argomentazioni per dimostrare che, lungi dal costituire una squalifica in partenza del lavoro corbiniano, l’onestà di questa preferenza dichiarata e vissuta a tutto campo, anche nell’impegno di una ricerca accademica metodologicamente indiscutibile, offra una portata di pensiero e di riflessione sul fenomeno della religione assolutamente e più che mai attuale.

Proveremo a enucleare e a commentare il contributo che tale gnosi ha da offrire alla comprensione dello stesso fenomeno religioso, spirituale, esoterico, secondo un’interpretazione, quella di Henry Corbin, che al contempo risponde alla crisi del suo e del nostro tempo, confrontandosi con i maggiori problemi del dibattito filosofico. Vedremo come la (ri)scoperta della dimensione del *mundus imaginalis*, il mondo intermediario delle immagini e dell’immaginazione creatrice, non solo apra una prospettiva per i fatti religiosi e spirituali oltre la dicotomia tra ragione e fede, non solo delinea uno spazio dove collocare fenomeni altrimenti confinati nell’irrazionalità di un’eccezionalità storica, naturale, materiale,

³⁰ Opera editata da Corbin assieme a Mohammed Mo’in per la Bibliothèque Iranienne, vol. 3, nel 1953. Una traduzione in francese, *Le livre réunissant les deux sagesse*, è stata curata da I. de Gastines, Fayard, Paris 1990.

³¹ H. Corbin, V. Ivanow, *Correspondance Corbin-Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, a cura di S. Schmidtke, Peeters-Institut d’Études Iranienes, Paris 1999, pp. 126-127 (lettera di Corbin a Ivanow del 25 aprile 1956, trad. it. di G. Giuliano, cit. da Id., *L’immagine del tempio in Henry Corbin*, cit., p. 44, corsivi del traduttore).

episodi inclassificabili all'interno dei nostri quadri cognitivi e a cui credere o a cui non credere, sempre in assenza di motivazioni davvero significanti: compresi attraverso questa sottile dimensione interpretativa, i contenuti di quelle tradizioni riattivano il proprio significato per noi al presente. La personale rielaborazione del significato metafisico dell'immaginazione, dell'immagine, del simbolo, scaturisce dal lavoro di interpretazione di queste fonti per renderle ancora e nuovamente disponibili come possibilità di confronto e di alimento. Tenuto conto del diverso *modus operandi* e dei diversi obiettivi esistenti tra un metafisico e uno psicologo, non può sfuggire l'analogia con il lavoro fatto da Jung a proposito dell'alchimia: non più bizzarra disciplina prescientifica agli albori di quella che sarebbe stata poi la chimica, essa viene riscoperta come tradizione di sapere per la cura della nostra *anima* (qualcosa di più della *psiche* come intesa al giorno d'oggi).

3. Una sintesi tematica. La struttura isomorfica degli itinerari interpretativi di Corbin nell'Islam iranico

In un'opera dedicata a tracciare e riassumere il lavoro interpretativo – e spirituale – del proprio maestro³², Daryush Shayegan ne offre una potente sintesi enucleando quattro itinerari che attraversano il paesaggio dell'Islam iranico: per utilizzare un'analogia proposta con frequenza da Corbin stesso, possiamo intenderli come quattro movimenti isomorfici, quattro movimenti caratterizzati da una melodia musicale la cui struttura resta identica e riconoscibile anche quando è trasposta attraverso differenti registri³³. Ripresentiamo e commentiamo ciò anche come utile premessa, come inquadramento generale indispensabile per ulteriori approfondimenti tematici specifici.

Gli itinerari si sviluppano: 1) dal ciclo della Profezia (*nubuwwat*) al ciclo dell'Iniziazione (*walāyat*); 2) dalla metafisica delle essenze al primato dell'esistere, testimoniato dalla teosofia della Presenza; 3) dall'esposizione dottrinale ai racconti visionari; 4) dall'amore umano all'amore divino.

Alla discesa della lettera (*tanzīl*) della rivelazione corrisponde la riconduzione

³² D. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Editions de La Différence, Paris 1990, pp. 59-64.

³³ Cfr. H. Corbin, *En Islam iranien*, IV, cit., p. 208: "Per passare da una dimensione all'altra è necessaria la percezione di una struttura costante, di un *isomorfismo*, allo stesso modo in cui una melodia può essere riprodotta ad altezze differenti: ogni volta gli elementi melodici sono differenti, ma la struttura resta la stessa; è la stessa melodia, la stessa figura musicale, la stessa *Gestalt*".

al senso originario (*ta'wīl*) del ciclo dell'iniziazione; alle essenze caratterizzanti l'insieme dell'ente si sostituisce la presenza dell'atto d'essere come testimonianza; alla narrazione del racconto corrisponde la produzione di un evento che è racconto dell'anima stessa; e all'amore umano si sostituisce la trasfigurazione dell'amore divino³⁴.

Il primo itinerario concerne la sfera devozionale, quella della fede che, avendo come guida, figura centrale, l'imām, matura e sfocia nella concezione di una filosofia profetica, si fa riflessione teosofica, gnosi. Il concetto di *walāyat* (ولاية) è un pilastro dello shī'ismo: nel suo più alto significato religioso, indica il carisma proprio degli imām shī'iti, la loro missione sacra. Letteralmente, *imām* è chi sta “davanti” nella preghiera, colui dunque che guida i fedeli, ma nello shī'ismo ha prioritariamente un significato più alto dell'uso corrente di tale parola nel mondo sunnita e di riflesso in ambito occidentale: indica la successione iniziatica (non solo di sangue) di 'Alī ibn Abī Ṭālib, cugino e genero del Profeta. La *walāyat* è il complemento indispensabile della profezia (نبوة / *nubuwwat*), poiché quest'ultima, costituita dalla lettera della rivelazione, dal suo aspetto essoterico (ظاهر / *ẓāhir*: apparente, manifesto, visibile), è giunta al termine con Muḥammad, “sigillo dei profeti”. Tuttavia, la vita dello spirito, per lo shī'ismo, continua nell'interpretazione (*ta'wīl*) dell'esoterico (باطن / *bāṭin*, l'interno, il nascosto).

Al cuore della metafisica shī'ita, le figure storiche degli imām trovano una corrispondenza in una dimensione archetipica, pleromatica, per cui la *walāyat* viene a indicare una specifica funzione ontologica: è il luogo di teofania del Dio rivelato³⁵. Arriviamo dunque a un livello che è quello indicato come *Haqīqat muḥammadīya*, la Realtà muḥammadica, Realtà profetica eterna che congiunge funzione profetica e imāmato, ed è la prima manifestazione del divino, la “Luce delle Luci”. L'imām, pertanto, riveste una doppia funzione, una rivolta a Colui per il quale risponde come testimone e una per coloro davanti ai quali testimonia. Fa *presente* Dio agli uomini *attraverso di sé*, e *attraverso di sé* rende *presenti* gli uomini a Dio. Questo essere *attraverso*, immagine, specchio, svela l'unità manifestativa di soggetto e oggetto nella conoscenza, di contemplante e contemplato nella

³⁴ D. Shayegan, *op. cit.*, p. 59.

³⁵ Cfr. M.-A. Amir Moezzi, Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, Fayard, Paris 2004, pp. 131-138. Approfondite riflessioni di Corbin sulla *walāya* si trovano particolarmente in *En Islam iranien*, I, cit., pp. 219-284 (trad. it., pp. 263-332). Cfr. inoltre M.-A. Amir Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Vrin, Paris 2006, il capitolo “Notes à propos de la *walāya* imamite”, pp. 177-207.

contemplazione, e lo rende al contempo Tesoriere e Tesoro nascosto, secondo un celebre *ḥadīth* shī'ita. Tali aspetti motivano Corbin a identificare il ruolo dell'imām con quello dell'archetipo junghiano del Sé³⁶.

Il secondo itinerario riguarda la dimensione ontologica, quella dell'intelletto, e conduce a un superamento di una concezione astratta dell'essere, come mondo di essenze la cui esistenza è solo pensata come accidente, sovraggiunzione empirica di una consistenza razionale autoreferenziale: dal primato delle essenze (così in al-Fārābī e in Avicenna) si arriva dunque alla riscoperta del primato dell'atto di essere. Nell'Islam, la rivoluzione è realizzata compiutamente da Mullā Ṣadrā (o Mollā Sadrā)³⁷, per cui è l'atto d'essere a determinare l'essenza e l'atto d'essere è pensato come presenza, *testimonianza* la cui più alta intensità è “tipificata” nella capacità teofanica dell'imām, secondo il senso indicatoci già dal primo itinerario. Il nostro essere, il nostro atto di essere, può essere allora secondo diverse gradazioni, a seconda di quanto riusciamo a far trasparire in noi, per mezzo di noi, come immagine: rimanendo opachi, come veli che gettano ombra, o divenendo *unus ambo* con quello che “mediatizziamo”, secondo una celebre immagine di Suhrawardī: “Non vedi tu, forse, che il ferro portato all'incandescenza dall'azione del fuoco gli rassomiglia, brilla della sua luminosità e brucia del suo calore?”³⁸. Già lo *shaykh* persiano e i suoi *Ishrāqīyūn* (filosofi e spirituali dell'*Hikmat al-Ishrāq*, teosofia orientale-illuminativa) parlavano pertanto di una '*ilm hodūrī*, conoscenza *presenziale*, di una '*ilm ishrāqī*, conoscenza *orientale*, contrapponendole a una '*ilm sūrī*, “conoscenza che lascia sussistere l'intermediario di una rappresentazione, forma, *species*”³⁹.

Sebbene dove ne parli, Corbin offra occasionali e rapidi confronti con il contemporaneo *revival* della filosofia tomista proprio sul tema del primato dell'essere – l'*actus essendi* su cui tanto ha insistito il suo maestro Gilson –, è certamente un aspetto di grande rilevanza il fatto che sia l'interpretazione gilsoniana della tradizionale filosofia di san Tommaso, sia l'interpretazione corbiniana della tradizione shī'ita facciano riferimento alla questione fondamentale riscoperta e sollevata nel Novecento da Martin Heidegger: la cosiddetta

³⁶ Cfr. *En Islam iranien*, I, cit., p. 298 ss. (trad. it., pp. 347 ss.). Su questa identificazione torniamo *infra*, pp. 144 ss.

³⁷ Cfr. l'edizione del *Kitāb al-Mashā'ir* (كتاب المشاعر) di Mollā Sadrā a cura di H. Corbin: *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Verdier, Paris 1988 (prima edizione con testo arabo e persiano nella “Bibliothèque Iranienne”, vol. 10, 1964) in particolare la sua introduzione, pp. 57-85; vi veda inoltre l'approfondimento di Ch. Jambet, *L'Acte d'être. La Philosophie de la révélation chez Mollā Sadrā*, Fayard, Paris 2002, in particolare 35-39, 63-143.

³⁸ Cit. in *En Islam iranien*, II, cit., p. 66.

³⁹ H. Corbin, Introduction, in Mollā Sadrā Shīrāzī, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, cit., p. 70

“differenza ontologica”. Il comune intento sta nel prendere in carico fino in fondo – ma allo stesso tempo anche nel riconsiderare diversamente – la pretesa radicalità dell’accusa del filosofo tedesco che non risparmia nulla da Platone in poi: per Gilson come per Corbin esiste un senso dell’essere che alcune metafisiche religiose non hanno mai confuso con gli enti. Come noto, se Corbin è stato il primo traduttore di Heidegger in Francia⁴⁰, già per Gilson era stata decisiva una conferenza del filosofo tedesco a Parigi. Lo avrebbe poi incontrato varie volte in Germania. “Heidegger non mancava mai di suscitare in lui una profonda commozione e più di una volta si era sentito in imbarazzo per le copiose lacrime che le parole di Heidegger gli provocavano. Gilson sembrava considerasse Heidegger una specie di *Thomas manqué* che riconosceva la supremazia dell’atto-di-esistere su ciò che esiste, ma che però non riusciva a riconoscere che la sua idea aveva precedenti storici”⁴¹. Il risveglio heideggeriano di una problematica antica e cruciale motiva *L’Être et l’essence*, opera di Gilson alla quale l’allievo Corbin rende il dovuto omaggio:

Si può comprendere come non sia affatto facile la traduzione della metafisica di Mollā Sadrā facendo riferimento a quella magistrale sintesi di Etienne Gilson che è il suo libro intitolato *L’Être et l’essence* (Paris, 1948). Lo studio approfondito di quest’opera, a cui qui ci richiamo ampiamente e che abbraccia il problema dalle origini (l’essere di Parmenide), passando per la scolastica latina, l’ontologia di F. Suarez, quella di Christian Wolff, fino all’esistenzialismo contemporaneo, è indispensabile a chiunque voglia comprendere in modo comparativo il problema posto nella filosofia islamica da Mollā Sadrā. Dobbiamo sperare che un giorno si possa disporre di un’opera simile, che effettui la sintesi del problema a partire dalle origini, e attraverso tutte le scuole filosofiche e teologiche dell’Islam, fino ai nostri giorni. Ma sarebbe indispensabile molto tempo, molta ricerca e molto lavoro.⁴²

⁴⁰ Cfr. la pubblicazione M. Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique? Suivi d’extraits sur l’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin*, trad. fr. par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Gallimard, Paris 1938 (ma una prima traduzione compare in “Bifur”, 8, 1931, pp. 1-27; cfr., inoltre, sempre prima, la traduzione del saggio di M. Heidegger, *Hölderlin et l’essence de la poésie*, comparsa in “Mesures”, 3, 1937, pp. 120-143).

Maria Soster ha ricostruito l’importanza di quegli anni Trenta nella formazione di Corbin, nella sua tesi *Le développement de la pensée d’Henry Corbin pendant les années Trente*, sous la direction de Rémi Brague, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2001/2002. Ampie riflessioni di Corbin stesso sul suo rapporto con Heidegger sono presenti in H. Corbin, *De Heidegger à Sohrawardī. Entretien avec Philippe Némo*, in *Henry Corbin*, Cahier dirigé par Ch. Jambet, Editions de l’Herne, Paris 1981, pp. 23-37; H. Corbin, *Post-scriptum à un entretien philosophique*, in *ibidem*, pp. 38-56.

⁴¹ L.K. Shook, *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 275-276.

⁴² H. Corbin, Introduction, in Mollā Sadrā Shīrāzī, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, cit., p. 58.

Approfondiremo in che senso la visione docetista difesa da Corbin, per cui tutto, quando trasfigurato dalla propria capacità visionaria, è immagine, simbolo, angelicità, voglia presentarsi come alternativa metafisica e superamento di una lacerazione, tra essere e ente, rimasta irrisolta proprio in Heidegger, il filosofo che invoca poeticamente un dio per salvare il mondo annichilito da un pensiero che resta ancora nell'“esilio occidentale”.

Il terzo itinerario concerne la sfera dell'espressione, ancora una volta l'astrazione di un'esposizione razionale, per concetti, si trasmuta in racconto in quanto avvenimento dell'anima e nell'anima: già Avicenna, poi Suhrawardī, sviluppano il genere del “racconto visionario” come modello espressivo indispensabile per esporre simbolicamente un livello di riflessione che è al contempo filosofico e spirituale e non può più essere contenuto da una prosa concettuale tradizionale, poiché all'autore, e al lettore che vuole comprendere, è richiesta la messa in opera di un processo di trasformazione *con* cui simboleggia lo stesso racconto. Non alla più tecnica *falāsifa*, ma all'angelologia e ai “racconti visionari” di Avicenna è dedicata l'opera di Corbin scritta in occasione dei festeggiamenti dell'anniversario del millenario del grande pensatore persiano, *Avicenne et le recit visionnaire*. Nella sua dottrina sugli angeli, i concetti sulle Intelligenze e le Anime celesti trasmutano in termini mistici. Il profilo dell'uomo di scienza si integra allora con un altro ritratto decisamente meno conosciuto in Occidente, per quanto affine non solo alla gnosi dell'Islam, ma anche a quella sviluppatasi nelle altre religioni del Libro. I “racconti visionari” di Ibn Sīnā simboleggiano *con* una rappresentazione del pellegrinaggio dell'anima umana realizzata per incontrare l'Angelo personale: “Questi racconti, sostituendo la cosmologia con una *drammaturgia*, garantiscono per l'autenticità di questo universo: esso è veramente il luogo di un'avventura personalmente vissuta”⁴³. Così, essi danno, alla cosmologia angelica avicenniana, un senso oltre il tempo storico e che non muore oggi, con le visioni della scienza occidentale. Suhrawardī, poi, con la sua resuscitazione dell'eredità persiana preislamica e i suoi racconti visionari segna “il passaggio dall'epopea eroica all'epopea mistica”. Come già per “i magi ellenizzati”, Suhrawardī rimpatria gli eroi dell'Avesta e dello *Shahnāme*h nell'Islam iranico, re-intrepretando gli ideali antichi di eroismo e di sovranità attraverso modelli mistici, pertanto figure come Kay Khosraw diventano tipificazioni del saggio estatico. Che sia l'uccello favoloso della mitologia iranica, il *Sīmorgh*, o un Giovane senza età, o Bahman, l'Angelo

⁴³ *Avicenne et le recit visionnaire*, cit., p. 12.

mazdeo, nei racconti di Suhrawardī domina la figura di “Guida interiore”⁴⁴, controparte del ricercatore, modello del Saggio perfetto (il teosofo, *hakīm-e mota’allah*).

L’incontro con tale guida simboleggia l’evento stesso che è indispensabile si compia non solo nell’anima del pellegrino oggetto del racconto simbolico, ma nell’anima di chiunque voglia comprendere il senso di quanto viene simboleggiato. *Le récit de l’Archange empourpré*, *Le bruissement des ailes de Gabriel* e *Le récit de l’exil occidental*, i tre racconti dell’incontro con l’Angelo, mettono in scena un *evento dell’anima* la cui realizzazione segue precise regole e ha un metodo. Vi è un senso letterale e uno filosofico-concettuale, ma il senso esoterico non è né nel primo né nella trasposizione del primo nel secondo:

Afferrare veramente il senso esoterico iniziatico, fare in modo che si produca l’evento dell’anima, non può consistere semplicemente in una sostituzione della successione dei dati esteriori del racconto con un senso esoterico teorico. Ogni volta che ci si accontenti di questa sostituzione non si fa altro che dell’*allegoria*. *Perché la dottrina divenga evento dell’anima*, è necessario che il pellegrino mistico si svegli alla coscienza di questo evento come di *qualcosa che succede realmente in lui* e la cui realtà e verità è nella sua persona.⁴⁵

Ciò che il pellegrino mistico vede è quello che lui diviene, in questo senso ogni *hikāyat* (حكاية / rappresentazione, storia, *mimesis*) è già realizzazione, immagine che non è copia, irrealtà di qualcosa che in ultima analisi resta sfuggente e irrelato, ma relazione sempre tra Terra e Cielo, tra un uomo e il suo angelo, tra un fedele e il suo imām, tra un vassallo (*marbūb*) e il suo Signore (*rabb*) che “si implicano e *mediatizzano* reciprocamente”⁴⁶. Per questo “chi conosce se stesso conosce il suo Signore”.

Il quarto itinerario isomorfo riguarda la correlazione tra l’amore umano e l’amore divino, tema prediletto dal sufismo e dai “fedeli d’amore” a cui Corbin dedica il terzo libro di *En Islam iranien*, e i cui massimi rappresentanti sono Ibn ‘Arabī e Rūzbehān Baqlī di Shīrāz. L’amore umano è la via che rende possibile l’amore divino, perché la bellezza umana scoperta come teofania della bellezza divina accompagna il fedele d’amore a esperire ancora una volta un’identità immaginale, come quella tra conoscente e conosciuto, tra contemplante e

⁴⁴ “La concezione dell’Imām come Guida interiore domina, infatti, tutta la spiritualità shī’ita” (*En Islam iranien*, I, cit., p. 7; trad. it., p. 37). “L’idea di ‘Guida interiore’, anziché abolire la necessità della profetologia e dell’imāmologia, è il loro compimento finale; è esattamente ciò a cui inizia l’imāmologia” (p. 317; trad. it., p. 367).

⁴⁵ In Suhrawardī, *L’Archange empourpré*, cit., p. 197.

⁴⁶ *Temple et contemplation*, cit., p. 39 (trad. it., cit., p. 37)

contemplato: l'unità di "amore-amante-amato"⁴⁷, immagini tutte del "Tesoro nascosto" che ha voluto essere conosciuto, conosciuto in ciò che è *altro* e a sua immagine. Il Tesoro aspira a manifestarsi negli esseri, per essere da loro rivelato, attraverso di loro. Così è il desiderio e l'oggetto del desiderio, poiché l'anelito divino epifanizzato nella creatura aspira a tornare in se stesso. "In realtà, l'essere che sospira di nostalgia (*al-mushtāq*) è *nello stesso tempo l'essere verso cui la sua nostalgia sospira (al-mushtāq ilayhi)*, benché nella sua determinazione concreta (*ta'ayyun*) sia altro da lui. Non si tratta di due esseri differenti ed eterogenei, ma di un essere che incontra se stesso (al contempo *uno* e *due*, una bi-unità, che si tende sempre a dimenticare)"⁴⁸.

Questo è il vero oblio dell'essere, dunque, più insidioso è più soggetto a dimenticanza della differenza ontologica di cui ha parlato Heidegger. Il suo mistero risiede in una nostra intima estraneità, in un'unifica alterità. Esso è paradosso mantenuto in una doppiezza costitutiva del nostro stesso essere, e richiede integrazione non per mezzo di inflazioni, socializzazioni, incarnazioni, atti mistici nichelisticheggianti, non per mezzo di identificazioni *immediate*, ma, esattamente all'opposto, per mezzo di identificazioni *mediate*, in cui la nostra individualità si riconosce come il ricettacolo più puro possibile di un atto teofanico. Accogliere il rapporto con quest'altro, diventare tanto a sua immagine, tanto suo specchio, da divenire l'occhio stesso attraverso cui Dio si guarda: "*visione della visione*". È l'Immagine, divenuta essa stessa specchio, che rivela il suo segreto a chi la vede, "perché vedendola vede se stesso e mentre essa lo vede, egli vede se stesso *fuori di sé*"⁴⁹. Come recita un poeta anonimo: "Lei ha visto la Luna nel cielo, allora si è ricordata di me / Ciascuno di noi due contempla una Luna / Ma io la contemplo attraverso il suo occhio in essa, e lei la contempla attraverso il mio occhio in me"⁵⁰. E quando amiamo e ci dicono che vediamo qualità nell'amato che non esistono, è esattamente così: nell'amato vediamo la sua manifestazione, la sua angelicità, così il nostro amore "tende a far esistere qualcosa che non è ancora esistente nell'amato"⁵¹, suscitando, realizzando qualcosa che è presente nella sua virtualità.

Come mette in rilievo Corbin, si tratta di una fenomenologia valida anche per ciò che in Occidente è stato "l'amor cortese". Sarebbe indubbiamente interessante approfondire un confronto critico con un intellettuale compagno nei primi passi di Corbin, Denis de

⁴⁷ Cfr. *En Islam iranien*, III, p. 129.

⁴⁸ *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, cit., p. 164 (trad. it., p. 130).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁰ Poeta anonimo cit. in *Temple et contemplation*, cit., p. 65

⁵¹ *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, cit., p. 171 (trad. it., p. 136).

Rougemont e con la sua famosa opera *L'amour et l'Occident*⁵². De Rougemont contrappone un *eros* pagano, desiderio senza fine, a un'*agape* cristiana: al primo corrisponde un anelito di unione mistica col divino e l'applicazione teorica di un ideale di amore umano infelice (Tristano e Isotta) il cui contraltare effettivo è un amore edonista senza passione; alla seconda corrisponde un rapporto di comunione (non unione) col divino e un amore del prossimo coronato dal matrimonio, in cui è esaltata la passione⁵³. Una concezione, tra i due intellettuali francesi, radicalmente opposta, tenuto conto in particolare che l'*agape* così intesa, per de Rougemont, è fondata da un "evento inaudito" che agli occhi di Corbin un'unione è: quella che sancisce il fraintendimento del primo cristianesimo e la compromissione con una storia materiale, "l'Incarnazione della Parola nel mondo [...]. Questo è il centro di tutto il cristianesimo e la dimora dell'amore cristiano che la Scrittura chiama *agape*"⁵⁴. Corbin esalterà tutt'altro tipo di *agape*, quella del pasto offerto da Abramo ai tre misteriosi ospiti nei pressi della quercia di Mamre: certo prefigurazione della Trinità e della stessa Eucarestia per il cristianesimo ortodosso – secondo la celebre icona di Rublëv – ma che nell'evocata interpretazione di Ibn Arabī, docetista e conforme all'*eros* platonico, si trasfigura nella *unio sympathetica*, nel significato di nutrire Dio con il nostro essere, quell'essere con cui Egli ha nutrito noi⁵⁵.

In tale itinerario, tema altrettanto centrale che attraversa tutto il lavoro di Corbin, come approfondiremo, è quello sofianico, la sofiologia personificata appunto nella figura di Sophia. È un archetipo quanto mai trasversale, comune a tutte le religioni del Libro (compresa la religione dell'Avesta, la religione di Zarathustra): l'archetipo figura nel femminile l'ardente desiderio di tutto il creato di congiungersi con il creatore, Sophia creata, corrispondendo al motivo profondo di tutta la creazione, la manifestazione di Dio primigenia, nel Pleroma, che è la Sophia eterna. Così, per due famosi sufi persiani, Fakhroddīn 'Erāqī e Jāmī, "mia madre" designa "la mia esistenza eterna latente nell'Essere divino, ciò che nel lessico dell'antico Iran zoroastriano chiameremmo le *Fravarti*, l'archetipo e l'angelo individuale"⁵⁶. Poiché da un punto di vista individuale, è l'impronta in me della divinità a custodire il segreto di Dio, essa è simbolicamente *madre di Dio*, *theotokos*. "Ciò che il paradosso suggerisce è che l'Essenza del Femminile è creatrice dell'essere da cui essa stessa è creata, così come è creata dall'essere

⁵² D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939 (trad. it. di L. Santucci, Rizzoli, Milano, 1998).

⁵³ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁵ *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, cit., p. 149 (trad. it., p. 115).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 185 (trad. it., p. 149).

che essa stessa crea. [...] Comanderemo che il paradosso enuncia il mistero della vita intradivina come mistero dell'Eterno Femminino"⁵⁷.

Si è parlato di una struttura musicale, di una melodia-*Gestalt* che resta identica, pur trasposta a diverse altezze, e ricreata e interpreta innumerevoli volte. Che sia in questione la non conflagrazione del messaggio religioso nella lettera della rivelazione, tramite l'apertura a un percorso esoterico da compiersi sotto la *walāyat* degli imām (nella loro dimensione archetipica, a cui non corrispondono solamente le figure degli imām storici); o sia in questione il problema più strettamente metafisico dell'essere, il cui rapporto con gli enti resta condannato a un conflitto o a un oblio fintantoché non si pensi in modo integrale a una relazione immaginale, simbolica e teofanica tra l'essere e l'ente, nei termini di una "ontologia non predicativa, ma *ontofanica*"⁵⁸; o ci si sforzi di parlare con l'anima e per l'anima oltre l'esposizione filosofico-concettuale, per comprendere quale meccanismo attivi il racconto visionario e quale sia dunque la sua finalità; o si vada a fondo nella relazione che intercorre tra l'amore umano e l'amore divino, ciò che sempre emerge è il ruolo imprescindibile dell'archetipo, della guida interiore, dell'immagine, *tout court*, sia essa impersonificata da un imām, o più ecumenicamente da un Angelo o dalla Sophia (la Spenta Armaiti mazdea, la Maria cristiana, Fāṭīma la Splendente dei musulmani). Sta qui il ripensamento cruciale, per Corbin, del *docetismo*, come pensiero che assume l'immagine nel suo più alto significato metafisico, religioso, antropologico ed è nutrito da una

facoltà di percezione altra rispetto al ragionamento dimostrativo o storico stabilito sui dati sensibili ed acquisiti, quelli dei dogmi razionalmente definiti o dei fatti irreversibili della storia materiale. Non è perciò nel reale di una realtà già data e fissa che tale facoltà mediatrice opera l'unione teofanica del divino e dell'umano, la riconciliazione dello spirituale e del fisico che, l'avevamo visto, è la condizione dell'amore perfetto, cioè l'amore mistico. Tale facoltà è l'Immaginazione attiva o creatrice, che Ibn 'Arabī designa come "Presenza" o "Dignità immaginativa".⁵⁹

Ecco la via immaginale, iconica, per pensare l'Unicità divina e la molteplicità che è teofania. Attraverso l'esperienza e la meditazione dell'immagine, può farsi strada la scoperta più partecipante e travolgente del vero significato del *tawhīd* (توحيد), l'affermazione

⁵⁷ *Ibidem*. Il tema è approfondito ampiamente da Corbin e in relazione con il testo di C.G. Jung *Risposta a Giobbe*, in *La Sophie éternelle*, cit.

⁵⁸ G. Durand, *Tâches de l'esprit et impératifs de l'être. Pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste*, in "Eranos Jahrbuch", 34 (1965), pp. 303-360, p. 324.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 170 (trad. it., p. 134).

dell'unicità di Dio. Il filosofo-spirituale, lo gnostico che ha attraversato, o meglio, soggiorna nel *paradosso del monoteismo* ora sa che Dio non è un ente tra gli enti, sia pure il massimo ente (l'assimilazione, *tashbīh*, ancora la “differenza ontologica”, l'ontoteologia), e sa che il mondo delle forme, dei colori, il molteplice che è tutto quello che non è Dio, non è nemmeno il vuoto che svanisce nella vera illuminazione (*ta'tīl*, devoluzione di tutti gli attributi a Dio, monismo radicale o, specularmente, via di un'assoluta teologia negativa, nichilismo). Fedele a un pensiero né monista, né dualista, pensiero che è esperienza di non-dualità – *dualitude, unus ambo* –, egli ha compreso che è possibile conoscere Dio solo attraverso l'immagine di Dio in sé e negli altri.

4. Docetismo, metodo fenomenologico, ierologia

4.1. Il carattere docetista della fenomenologia e la ierologia

In tutta la sua opera Henry Corbin ha fatto esplicito ricorso al concetto di fenomenologia, ritenendo che l'impiego del metodo fenomenologico sia l'unico in grado di consentire una piena comprensione dei testi profetici, mistici e teosofici. A ciò, ha però sempre accompagnato una precisazione: nel suo caso, il richiamo alla fenomenologia non deve comportare “riferimenti a una qualche corrente determinata”⁶⁰. Occorre, infatti, tornare a un antico senso etimologico, più originario e più metafisicamente coraggioso, a quel motto dei filosofi pluralisti che si confrontarono con l'ontologia radicalmente monista di Parmenide – σῶζειν τὰ φαινόμενα, “salvare i fenomeni” – per fare della fenomenologia il combattimento di coloro che si oppongono all'errore del riduzionismo, all'intolleranza idolatrica manifestatasi nei diversi culti “laici” (positivismo, storicismo, sociologismo, psicologismo, ecc.) via via di tendenza.

“Salvare i fenomeni” significa rincontrarli laddove essi *hanno avuto luogo* e dove essi hanno avuto il *loro luogo*. Nelle scienze religiose, vuol dire rincontrarli nelle anime dei credenti, piuttosto che nelle opere di erudizione critica o nelle inchieste circostanziali. Lasciare che ci si mostri ciò che si mostra a loro, perché è questo il *fatto* religioso, che si tratti dell'ingenuo credente oppure del più profondo teosofo mistico. Lo stesso Mollā Sadrā diceva che l'esoterista si sente più vicino al

⁶⁰ *En Islam iranien*, cit., p. XIX (trad. it., p. 20).

semplice fedele che al teologo razionalista, perché, senza servirsi di allegorie, l'esoterista è in grado di “salvare il fenomeno”, il *sensu* essoterico (*zāhir*) professato dal credente ingenuo. Stando così le cose, possiamo allora distinguere ciò che è “fenomenologicamente vero” da ciò che è “storicamente vero”, secondo il senso della critica scientifica attuale.⁶¹

Rispettare il fenomeno per come esso si dà, prima di ogni risoluzione o riconduzione ad altro, nel campo delle scienze religiose esige l'andare a cercare il proprio oggetto solo laddove esso ha luogo, vale a dire nell'anima, nello spazio che le è proprio, quello del *mundus imaginalis*, e questa anima può essere quella di un grande filosofo, come di un mistico sublime o di un semplice credente. Dobbiamo lasciare che il fenomeno si mostri a noi per come esso si è mostrato a loro, avendo al contempo presente la massima *docetista* – onnipresente nei lavori di Corbin e tratta dagli *Atti di Pietro*, in riferimento alla trasfigurazione di Cristo sul Monte Tabor – per cui *talem eum vidi qualem capere potui*⁶², “lo vidi secondo quanto potevo comprenderlo”. Come ha fatto notare Daniel Proux, è possibile ipotizzare che l'attenzione di Corbin su una tradizione cristologica docetista sia stata condizionata dalla lettura dell'opera di Henry de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, edita nel 1951⁶³. Le prime ricorrenze della massima citata compaiono infatti in opere successive a questa pubblicazione: in un capitolo intitolato “Le diverse sembianza di Cristo e Budda”⁶⁴, de Lubac mette a confronto una fenomenologia delle varie manifestazioni del Buddha con una “tradizione” a cui fa ancora riferimento Origene⁶⁵, una tradizione docetista in cui si rimarca che Cristo può comparire in diverse forme, secondo la specificità di colui al quale appare:

È giunta fino a noi una tradizione, secondo la quale in Cristo non vi furono

⁶¹ *Ibidem* (trad. it., pp. 20-21).

⁶² Cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. II, pp. 1005-1006.

⁶³ H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Seuil, Paris 1951.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 100-109.

⁶⁵ Non a caso, oltre che in de Lubac, il rimando a Origene su questo aspetto torna nello stesso Corbin, cfr. *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne* (in *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 72; trad. it., p. 81): “Origene ce ne fornisce una lucida formulazione: proprio a proposito della Trasfigurazione, egli sostiene che non vi siano solo due forme per il Salvatore – quella comune nella quale fu visto da tutti e quella in cui venne trasfigurato –, ma che “apparve a ciascuno come – nella misura in cui – ne era degno” (*sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus*). Così anche per il richiamo a Filone: “Affermazione coerente con il concetto di metamorfosi del *Logos*, certamente attinta da Filone e ricorrente negli scritti di Origene, e che mostra il Salvatore come uomo per gli uomini e Angelo per gli Angeli” (*ibidem*). De Lubac è uno studioso che con i suoi contributi ha dominato non solo il contesto cattolico teologico del Novecento, ma ha certamente influenzato il dibattito culturale francese e non solo. È indubbio che, come già Heidegger, anche de Lubac sia un autore presente almeno sottotraccia in molte riflessioni di Corbin.

soltanto due forme: una attraverso cui tutti lo vedevano, l'altra attraverso cui egli si trasfigurò davanti ai suoi discepoli sul monte, quando la sua faccia risplendette come il sole; *egli appariva a ciascuno a seconda che ciascuno ne era degno...*⁶⁶

Come vedremo successivamente, per Corbin il docetismo si può presentare, oggi più che mai attuale nella sua inattualità, come gnoseologia, teoria critica della conoscenza visionaria. Una cosa ci viene manifestata solo grazie all'agente superiore che ne produce l'impronta *in noi*, attraverso cioè una *forma angelica* che è il "nostro signore", e nella quale riconosciamo una identità speculare. Senza questo incontro personale non c'è possibilità di una comprensione che sia veramente inerente al fenomeno di cui si vuole esprimere il senso.

Ogni fenomeno visionario avviene secondo una dinamica docetista e chi vuole studiarlo non solo rispondendone per il contesto storico, sociale, psicologicamente soggettivo, ma andando alla sua essenza, è chiamato a un salto. L'interprete deve infatti rappresentare a sé quanto vuole interpretare, con empatia e sforzo di ricreazione. Al di là della comunicabilità e dell'universalità di alcune regole metodologiche, vi è dunque un'imprescindibile singolarità, una vera e propria sensibilità a rendere l'ermeneuta davvero tale. Ancora un'analogia musicale:

Se uno è incapace di distinguere un intervallo di quarta da un intervallo di quinta, non gli si consiglierà di intraprendere una carriera musicale. Se uno dei vostri amici non arriva ad afferrare il meccanismo delle declinazioni, sorriderete nell'udirlo esprimere grandi ambizioni linguistiche o filologiche. Parimenti, riconosciamo che esiste una certa tonalità dell'essere che condiziona la percezione dell'oggetto filosofico o dell'oggetto religioso: quando se ne è privi, è meglio occuparsi di tutt'altro.⁶⁷

Beninteso: l'heideggeriana "tonalità dell'essere", indispensabile *conditio sine qua non* di relazione con i fenomeni della religione, non è – almeno, non soltanto – un'inevitabile dotazione naturale, tale da rendere questa premessa metodologica un invito elitario, o, peggio, fideistico. Non si parla di qualcosa che si ha o non si ha, e basta. Se può sembrare l'inserimento dell'antica distinzione tripartita dell'antropologia gnostica nel campo disciplinare delle scienze religiose – illici, psichici e pneumatici –, tuttavia la "sensibilità pneumatica", al di là delle predisposizioni, è un lavoro di attenzione, di preparazione interiore e di coinvolgimento profondo del proprio essere. Ancora una volta, insomma, si sta ribadendo

⁶⁶ Origene, *Series in Matthaem*, cap. 100, cit. in H. de Lubac, *op. cit.*, p. 105 (corsivo nostro).

⁶⁷ *L'Iran et la philosophie*, cit., pp. 11-12 (trad. it., p.13).

l'impossibilità di prescindere, nel campo della ricerca intellettuale, dall'esperienza in prima persona. "Per questa ragione gnostici e filosofi distinguono sempre l'élite (*al-khāss*) dal comune. È necessario intendervi quella convinzione, di origine greca, secondo cui il filosofo e i suoi discepoli di più alto rango si distinguono dal comune per via della loro preoccupazione morale e delle loro pratiche spirituali. Questa convinzione è un luogo comune, a partire da Platone"⁶⁸. Ci si sta rivolgendo a uomini di scienza che siano anche uomini di spirito: una congiuntura affatto scontata, che fa dire a Suhrawardī stesso: "Se si incontrasse in una data epoca un saggio che sia penetrato profondamente tanto nell'esperienza mistica quanto nella conoscenza filosofica, a egli spetterebbe l'autorità terrestre, egli è il califfo di Dio"⁶⁹. Che tale consapevolezza possa tradurre un sentimento elitario malamente inteso è confutato proprio dalla citata opinione di Mollā Sadrā, secondo cui la figura del saggio, come filosofo e spirituale, è molto più vicino al semplice credente che all'uomo dotto colmo di astrazioni e metafore.

Il Corbin che parla di fenomenologia e docetismo, può fare sua senz'altro la professione di fede di Max Scheler, fenomenologo nel senso più stretto:

Il fenomenologo è convinto che una familiarità profonda e vivente con il contenuto e il senso dei fatti in questione debba precedere ogni domanda di criteri relativi a un determinato campo [...]. Una filosofia basata sulla fenomenologia deve essere caratterizzata prima di tutto dal contatto più intensamente vitale e più immediato con il mondo stesso, vale a dire, con quelle cose nel mondo di cui vuole occuparsi, e con queste cose come sono date immediatamente nell'esperienza... e sono "là in se stesse".⁷⁰

Occorre valutare, tuttavia, la peculiarità di una "fenomenologia delle religioni", l'estrema sottigliezza del suo campo di indagine: perché un contatto diretto con la "cosa religiosa" si possa dare non è sufficiente vedere con occhi nuovi, non condizionati dai convincimenti, qualcosa che comunque è là, come oggetto di esperienza sensibile. Anche se contestata nella sua esistenza reale dal dubbio scettico, si parla di qualcosa che è comunque sempre facilmente percepibile, presente, sua pure erroneamente, in una quotidianità. Invece, quando la ricerca del senso si rivolge all'esperienza religiosa, alle visioni, alle meditazioni, alle illuminazioni,

⁶⁸ Ch. Jambet, *L'act d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Sadrā*, cit., p. 50.

⁶⁹ Suhrawardī, *Le livre de la sagesse orientale*, trad. fr. di H. Corbin, a cura di Ch. Jambet, Gallimard, Paris 2003 (prima edizione: Verdier, Lagrasse 1986), p. 90.

⁷⁰ M. Scheler, *Von Ewigen in Menschen* (1921), *Gesammelte Werke*, V.M. Frings, Bouvier, Bonn 2000, p. 187 (*L'eterno nell'uomo*, trad. it di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009).

molti si sentiranno in diritto di non dare credito a qualcosa che si può vedere o sperimentare solo dopo lungo lavoro e che è comunque destinato a mettere in discussione la sua condizione presente. In tale senso, anche Rudolph Otto – a cui si può attribuire una vera e propria “scoperta del sacro”, come sentimento del *tremendum*, del *mysteriun* e del *fascinans*, e “disposizione originaria dello spirito”, *a priori* che connota come qualitativamente altra, su altra scala, l’esperienza religiosa, pur non impiegando il termine “fenomenologia”, e con il rischio di alcuni fraintendimenti di tipo “irrazionalistico” – poneva un avvertimento pregiudiziale a ogni ricerca sul tema:

Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa, possibilmente specifica. Chi non può farlo o chi non ha mai sperimentato tali momenti, non legga oltre. È infatti impossibile parlare di conoscenza religiosa a colui che può ricordare i suoi primi sentimenti dell’età pubere, i suoi disturbi digestivi o i suoi sentimenti sociali, ma non quelli specificamente religiosi... l’artista che ha sentito in sé quello che è caratteristico dell’esperienza estetica, farà a meno delle sue teorie: molto più l’anima religiosa.⁷¹

Gli strumenti scientifici dello storico possono offrire armi ben potenti a chi in maniera preconstituita ha l’intenzione di delegittimare l’autonomia del sacro e delle religioni, ma, al di là dei brillanti risultati e delle parziali verità dimostrate, si tratterà sempre di un riduzionismo scorretto quando tale discorso ambisce a rappresentare una spiegazione integrale di questi fenomeni. Sfugge innanzitutto il loro luogo, che è quello dell’anima e il cui discorso non è *tout court* irrazionale, ma ha una autenticità che non può parlare con le regole scientifiche di un approccio storico, sociologico, ecc. “È possibile ai linguisti e ai filologi smontare il meccanismo delle loro indagini, rivelare il segreto dei loro archivi, inculcare il rigore dei loro procedimenti. Tutte queste fasi, che pure senza dubbio si trovano sulla via delle ricerche di scienze religiose, lasciano nel nostro caso il ricercatore ben al di qua del suo reale scopo”⁷².

Si resta “al di qua” perché le analisi filologiche, storiche, sociologiche, pur offrendo una imprescindibile contestualizzazione, ancora non *fanno vedere* l’oggetto che si vorrebbe studiato dalle cosiddette “scienze delle religioni”. Può afferrare la visione solo un approccio che si lasci ispirare fenomenologicamente, cioè che accetti una sospensione di preconcetti e dati acquisiti per un ascolto il più possibile empatico e rinnovato di quanto si vuole studiare. Ma è certo che si tratta di un incontro che non lascia indifferenti ed è per questo che non ci

⁷¹ R. Otto, *Il sacro*, trad. it. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009, p. 23.

⁷² *L'Iran et la philosophie*, cit., pp. 10. (trad. it., p.12).

può essere neutralità e assenza di coinvolgimento. Ed è per questo che nessun altro campo di ricerca crea tanto conflitto e contestazione di quello delle scienze religiose: “Tutte le scuole e i metodi che si sono succeduti possono esseri ricondotti a un atteggiamento di compiacimento, di lassismo o di sfida nei confronti del positivismo e dell’agnosticismo”⁷³.

Per marcare maggiormente l’autonomia di una “scienza sacra” dalle discipline della storia, dell’etnologia, della sociologia, Corbin ha talvolta fatto riferimento a un preciso e raro termine, presentato dallo storico belga Goblet d’Alviella nel Congresso internazionale di Oxford del 1908⁷⁴: quello di *ierologia*. Esso veniva proposto per sostituire le altre definizioni dell’area disciplinare: “storia delle religioni”, “scienze delle religioni” o “della religione”, il tedesco *Religionwissenschaft*. L’espressione “ierologia” avrebbe avuto il merito di dissolvere alcune cruciali ambiguità ed equivoci mai volutamente affrontati:

Si sarebbe dovuto innanzitutto prendere coscienza di quel che ci si proponeva.

1) Decidere se la ierologia poteva indifferentemente applicarsi all’oggetto religioso qual era stato colto – o mancato – dalle varie scuole e dai diversi metodi tra cui si era divisa la scienza delle religioni nel XIX, o se, al contrario, la ierologia non postulasse e indicasse una maniera di *vedere* e di *far vedere* che la caratterizzasse e che corrispondesse in definitiva propriamente a quella regione dell’essere che definiamo il Sacro. 2) Si sarebbe dovuto decidere se sotto tale denominazione si poteva continuare a fare molto semplicemente della sociologia e dell’etnologia [...]. 3) se la “scienza delle cose sacre” aveva veramente il compito di *spiegare* il proprio oggetto attraverso uno schema di *causalità* applicato indifferentemente altrove e se essa doveva accontentarsi di una semplice interpretazione *psicologica* dei problemi essenziali. 4) [...] se le sue ricerche si identificavano puramente e semplicemente con quelle della filologia. 5) Ovvero [...] con quelle delle ricerche storiche.⁷⁵

È chiara la direzione di Corbin all’interno di questi possibili diversi orientamenti: la *ierologia* deve indicare una scienza fenomenologica del sacro, capace di salvaguardare, con la propria scelta di campo, le proprie finalità e la propria metodologia, la fondamentale alterità rispetto alle altre discipline e agli altri approcci. La conclusione di Corbin a riguardo è che se

⁷³ *Ibidem*, p. 20 (trad. it., p.19).

⁷⁴ Più precisamente Goblet d’Alviella ha proposto una tripartizione in *ierografia* (parte meramente descrittiva), *ierologia* (destinata alle generalizzazioni scientifiche), *ierosofia* (riguardanti le considerazioni più speculative). Cfr. E. Goblet d’Alviella, *Croyances, rites, institutions*, tome II, *Questions de methode et d’origines. Hierologie*, Geuthner, Paris 1911

⁷⁵ *L’Iran et la philosophie*, cit., pp. 21-22 (trad. it., p. 21).

ci sono stati numerosi storici, sociologi, antropologici, psicologi della storia, “quelli che propriamente meritano l’appellativo di ‘ierologi’ sono ben pochi”⁷⁶. Tra questi pochi menziona naturalmente Rudolf Otto con il suo *Das Heilige* e Gerardus van der Leeuw, con il suo *Phänomenologie der Religion*. Van der Leeuw ha avuto il merito di insistere sul “carattere” docetista che deve avere una fenomenologia della religione. In una recensione dei primi anni trenta dedicata a quest’opera, Corbin non parlava ancora di docetismo, eppure l’insistenza sulla fenomenologia come “discorso su ciò che si mostra”⁷⁷ lo porterà indubbiamente a vedere nei docetisti dei fenomenologi *ante litteram*, riconoscimento affine a quello di Jung che, negli gnostici, vedeva dei fini psicologi. L’attenzione dello studioso, pertanto, non deve concentrarsi su un soggetto o un oggetto separati, da sottoporre a prospettive riduzionistiche, ma sul fenomeno stesso della manifestazione, come relazione – complessa e paradossale – di identità e alterità tra *ciò che si manifesta*, *ciò in cui si manifesta* e *colui al quale si manifesta*: è la compattezza del *simbolo*:

Ciò decide del carattere proprio della fenomenologia, di ciò che essa solo consente di vedere. Per essa il fenomeno non è né l’oggetto di cui parla una certa metafisica, né una “via del soggetto”, qualcosa di puramente soggettivo di cui si occupa una certa psicologia; tutta la sua essenza consiste *in ciò che si mostra a qualcuno*.⁷⁸

Una realtà fatta di *testimonianza*, un vissuto, una struttura certamente non data immediatamente e tuttavia articolata secondo un senso, che non può rientrare in categorie puramente logiche, astratte, causali. Qualche anno più avanti sarebbe arrivato Mircea Eliade a

⁷⁶ *Ibidem*, p. 22 (trad. it., p. 21).

⁷⁷ Recensione all’edizione di G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr (coll. “Neue Theologische Grundrisse” hrsgb. R. Bultmann), Tübingen 1933, H. Corbin, “Revue critique d’histoire et de littérature”, 1934, pp. 486-489, p. 488. Da notare come, a conclusione dell’articolo, Corbin si ponga delle domande sull’avvenire di questa fenomenologia, la quale non solo non può rimanere indifferente alla differenza sostanziale che intercorre tra il discorso di Husserl e quello che stava portando avanti Heidegger, ma alla fine deve decidersi sul proprio fine, se accettare il suo compimento come “antropologia dell’estasi religiosa”, o fermarsi da qualche altra parte (cfr. *ibidem*, p. 489).

⁷⁸ *Ibidem*.

introdurre e affermare il concetto di *ierofania*⁷⁹, per cui non sarebbe mancata, da parte di Corbin, la menzione dello studioso rumeno tra gli ierologi più noti e combattivi assertori dell'alterità del sacro e di una ricerca scientifica garante di ciò.

Del resto, il saggio in cui si parla delle scienze religiose e a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, è una conferenza tenuta il 13 maggio del 1948 a Teheran e solo l'anno successivo Eliade – che sarà invitato agli incontri di Eranos proprio su segnalazione di Corbin – pubblicherà forse le sue due opere più note e discusse: il *Trattato di storia delle religioni* e *Il mito dell'eterno ritorno*⁸⁰. Per quanto le riflessioni metodologiche sono presenti in ogni suo opera, Corbin non ha pubblicato lavori specifici che entrassero nel merito di un dibattito quanto mai vivo e combattuto alla sua epoca e che riguardava lo statuto epistemologico della scienze delle religioni. *Iranologia e scienze delle religioni* che appare nell'opera curata da Stella Corbin *L'Iran e la filosofia*, rappresenta uno degli interventi più ampi e articolati, forse per il fatto di rivolgersi a un uditorio interessato a conoscere le tendenze culturali in Occidente.

Nella difesa della ierologia il suo richiamo a Rudolf Otto e a van der Leeuw, evidenza – semmai ve ne fosse bisogno – quale potesse essere la posizione di Corbin nei riguardi di quello scontro tra “fenomenologi” e storicisti nel campo della *Religionwissenschaft* che in

⁷⁹ È un concetto che diventa centrale per Eliade già a partire dal *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008, cfr. in particolare la Prefazione, pp. XLV-XLIX. Cfr. inoltre I. Chirassi Colombo, *Il soggetto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie*, in L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 379-400, e l'Introduzione di P. Angelini al *Trattato di storia delle religioni* di Eliade, cit., pp. XVI-XVII. Angelini (p. XXXIV) afferma che Corbin fu tra coloro che accolsero con entusiasmo l'opera dello storico delle religioni rumeno, ma che non risulterebbe tra coloro che furono “a utilizzare il libro in concreto”, a differenza di Bachelard e Ricoeur. In realtà, in un paragrafo più avanti di questo stesso capitolo evidenzieremo l'introduzione esplicita del termine “ierofania” nel lessico di Corbin, almeno in un saggio rimasto inedito fino a poco tempo fa. Rimane certamente il fatto che tra Corbin ed Eliade sussistano marcate differenze che non riguardano la prospettiva generale, ben espressa nello spirito di *Eranos*, ma la loro formazione e la rispettiva vocazione “professionale”: Corbin è innanzitutto un metafisico, Eliade un fenomenologo e storico delle religioni.

⁸⁰ Cfr. N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 57-70).

Italia sarà esemplificato ed estremizzato, ad esempio, da un allievo di Pettazzoni⁸¹ come Ernesto De Martino⁸². Tuttavia, come abbiamo già affermato, l'adesione di Corbin a un approccio fenomenologico non indica l'appartenenza precisa a una scuola e a una corrente organica⁸³, né a un indirizzo specifico della filosofia e delle scienze umane, e nemmeno deve significare *tout court* il posizionamento della sua ricerca all'interno di una particolare disciplina delle scienze religiose come la fenomenologia della religione. Laddove sempre in *Phänomenologie der Religion* van der Leeuw, ci ricorda che "la fenomenologia della religione non è la filosofia della religione", poiché se "è lecito ritenere che prepari tale filosofia", lo scopo di quest'ultima è tuttavia diverso: "deve sapere in che consiste la religione appunto per sottoporre quel che vi trova al movimento dialettico dello spirito"⁸⁴, risultano allora ben evidenti le finalità speculative dell'ermeneutica di Corbin, ricca filologicamente e profondamente fenomenologica, ma filosofica innanzitutto. L'adesione a un approccio fenomenologico va intesa piuttosto nei termini di una familiarità con alcuni autori che avevano imposto una rottura rispetto ad alcuni metodi dominanti, sostanzialmente riduzionistici. Söderblom, Otto, van der Leeuw rappresentano quello "zoccolo fenomenologico"⁸⁵ in cui confluiscono la teoria dell'*Erlebnis* di Dilthey, la fenomenologia di

⁸¹ Il quale, come noto, ebbe a riguardo una posizione molto complessa. L'esigenza di prendere le distanze da una prospettiva crociana non in grado di valorizzare la storia delle religioni e il suo comparativismo, spinge Pettazzoni a un'attenta apertura di credito nei confronti di van der Leeuw e di Eliade. E tuttavia sussiste, rispetto a loro, una profonda differenza in merito alla determinazione della natura dell'esperienza religiosa, che per l'italiano è sempre storica e non ha espliciti connotati di trascendenza, non così invece per la visione antropologica dei fenomenologi. Cfr. R. Nanini, *Raffaiele Pettazzoni e la fenomenologia della religione*, in "Studia patavina", 50, pp. 377-413; Id., "Cette connaissance plus profonde, ce n'est pas à l'histoire des religions que nous pouvons la demander...". *La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la "scienza integrale delle religioni" pettazzoniana*, in G.P. Basello, P. Ognibene, A. Panaino (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 341-357; C. Prandi, *Raffaiele Pettazzoni tra storicismo e fenomenologia: derive ideologiche*, in *ibidem*, pp. 387-397.

⁸² Cfr. E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, "Studi e materiali di storia delle religioni", XXIV-XXV (1953-1954), pp. 1-25.

⁸³ Del resto, come noto, lo stesso Eliade al termine di "fenomenologia" tendeva a preferire quello goethiano di "morfologia", ma ciò non pregiudica il suo posizionamento che possiamo definire fenomenologico.

⁸⁴ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 541-542.

⁸⁵ G. Durand, *L'uomo religioso e i suoi simboli*, in J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, v. I. *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, cit, p. 93.

Husserl e di Scheler⁸⁶, l'Heidegger di *Essere e tempo*. Nel caso di Corbin si può risalire fino a Swedenborg e addirittura a Tommaso da Erfurt⁸⁷. Tramite ciò si porta avanti la rivendicazione di un senso del “sacro” assolutamente originario e trascendentale, l'antropologia di un *homo religiosus*, la strenua difesa di un metodo di studio del fenomeno religioso assolutamente indipendente dall'approccio psicologista, storicista, sociologico. Nel contesto più prossimo a Corbin, si tratta di un percorso alternativo all'onda lunga del positivismo comtiano ancora agente nelle teorie di Durkheim e poi di Mauss, e ancora nel *Collège philosophique* di Caillois, Leiris e Bataille, vale a dire nella riduzione del sacro e della religione a motivazioni sociologiche. Ma oltre l'orizzonte ristretto dell'accademia, per Corbin è un *combattimento* a difesa dello spirituale negli anni più intensi della secolarizzazione, in una fase dove coloro che dovrebbero essere messaggeri di una trascendenza insostituibile, confondono del tutto la vocazione spirituale con il pur legittimo e doveroso impegno sociale, storico, politico.

4.2. Fenomenologia, ermeneutica docetista ed esoterismo: il ta'wīl

Corbin invita – contro ogni massificazione culturale – a sviluppare una attitudine esoterica, una sensibilità gnostica e una percezione teosofica (o “capacità visionaria interiore): i secolari e pregiudiziali ostacoli che la filosofia occidentale ha frapposto e frappone fra sé e le forme più profonde di riflessione. Attitudine esoterica, sensibilità gnostica e percezione teosofica sono invece, per Corbin,

⁸⁶ Ricordiamo ancora la distinzione, nonostante il richiamo sempre ai fenomeni, tra quello che è il metodo fenomenologico propriamente inteso in filosofia e la disciplina della fenomenologia della religione, la quale, pur essendo influenzata in un suo successivo sviluppo dalla filosofia di Husserl, ha radici ben antecedenti (cfr. G. van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 543-549). Il tentativo, invece, più organico di innesto della fenomenologia husserliana nell'analisi del fenomeno religioso è quello di Jean Héring, allievo di Husserl, con la sua opera *Fenomenologia della religione* (1925), trad. it. a cura di G. Salvatore, Fondazione Campostrini, Verona 2010. Per un quadro generale del rapporto tra fenomenologia e religione nel Novecento cfr. O. Aime, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2010.

⁸⁷ Autore di quella “grammatica speculativa” – il *Tractatus de modis significandi seu Grammatica speculativa* – che ancora Heidegger, nella sua tesi di dottorato, attribuiva a Duns Scoto. Un lavoro di ricerca tuttavia fondamentale per Heidegger e per Corbin stesso. Tommaso da Erfurt analizza i tre modi di *essere*, *comprendere*, *significare* sostenendo che la comprensione e la significazione rivelano il modo di essere. Una prospettiva dunque quanto mai heideggeriana di ermeneutica che mette in relazione sostanziale la conoscenza con la diretta esperienza personale ed esistenziale. Cfr. *L'Iran et la philosophie*, cit., p. 32 (trad. it., pp. 28-29): “Del resto troviamo il problema completamente impostato già in una grammatica speculativa del XIV secolo (Tommaso di Erfurt), in cui l'autore, riflettendo sul *cerchio* che i *modi di essere* e i *modi di significazione* richiudono su se stessi, perviene a questo insegnamento: che il modo in cui comprendi rivela il tuo *modo di essere*, e la *significazione*, che si rivela dalla tua maniera di comprendere, *dipende dal* tuo modo di essere”.

indispensabili per attingere a quel *mundus imaginalis* che consente di coniugare il sapere e l'essere, il finito con l'infinito, l'uomo con il divino. E che il razionalismo rifiuta: senza volerli conoscere, per partito preso.⁸⁸

Nel caso della spiritualità shī'ita (tanto ismailita quanto duodecimana) è possibile parlare di un "esoterismo generalizzato"⁸⁹. Il ruolo unico e fondamentale che in essa assume la figura dell'imām è esattamente giustificato con la necessità dell'esoterismo come via di realizzazione del contenuto essoterico della Rivelazione. Muḥammad è l'ultimo profeta di una lunga serie, egli è il Sigillo della Profezia e con lui il ciclo della *nubuwwat* (la "profezia") trova perfetto compimento. Paradossalmente, possiamo dire che nel suo parlare, il testo sacro ora tace, non dirà più altro rispetto a quanto in esso è già stato scritto. Proprio in relazione a questo punto, Corbin mette in risalto la vocazione spirituale che assume universalmente lo shī'ismo: se il Corano riassume e perfeziona le rivelazioni avvenute presso l'*ahl al-Kitāb* (la "gente del Libro"), e dunque siamo in possesso di una Legge definitiva, accessibile a tutti – la *sharī'a* – una via possibile di vivere questo evento potrebbe essere quella del letteralismo e del fondamentalismo. Esattamente opposta, ma speculare e complice nell'errore di fondo, possiamo avere la via della secolarizzazione e del razionalismo, applicato magari come lettura allegorica o come relativismo storico. Al contrario, l'imām si fa guida esemplare per una ricreazione sempre nuova e sempre originale del senso spirituale "celato" nelle parole scritte del Libro sacro. Pertanto, come custodi ed appropriati rivelatori dei segreti del testo sacro, gli imām sono definiti "il Corano loquente" (*nātiq*), mentre quest'ultimo – proclamato nella sua lettera da un profeta *nātiq* – è "l'imām silenzioso" (*sāmit*)⁹⁰. Solo con il processo di simbolizzazione attivato dal fedele nella sua esemplificazione dell'imām – nel suo divenire *specchio*⁹¹ dell'imām – "la lettera del Libro sacro, trasmutata in simbolo, diventa il luogo epifanico del senso spirituale"⁹².

⁸⁸ C. Bonvecchio, *Per Henry Corbin*, introduzione a H. Corbin, *Nell'Islam iranico*, I, trad. it., cit., p. II.

⁸⁹ M.-A. Amir-Moezzi, Ch, Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., p. 139.

⁹⁰ La preminenza dell'imām può arrivare a un implicito o talvolta esplicito suo primato rispetto al Profeta, o addirittura alla contestazione del concetto stesso di Sigillo della Profezia, come nel caso del perseguitato Bahā'ismo, che non per caso si origina come scissione dallo shī'ismo *shaykhī*. Cfr. A. Bausani (che aderì a tale religione), *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano 1999, pp. 193-200.

⁹¹ Sul "fenomeno dello specchio" torniamo approfonditamente nel capitolo successivo. Cfr. *En Islam iranien*, I, cit., pp. XX-XXII (trad. it., pp. 21-24). Poiché tutta la realtà è sempre rimando, immagine, si tratta di interpretare ogni cosa nella modalità immaginale altrimenti detta "docetismo", attraverso cioè continui rimandi di corrispondenza tra la Terra e il Cielo che non cadano vittima di reificazioni ontiche.

⁹² *En Islam iranien*, III, cit., p. 231.

A partire dal *tanzīl* (تنزيل), la discesa della Rivelazione, si articola dunque una bipolarità: il polo dello *ẓāhir* (ظاهر / letteralmente: “l’apparente”) e il polo del *bāṭin* (باطن / letteralmente: “l’interno”)⁹³. L’*esoterismo* è un percorso *interno* e non la semplice conservazione e trasmissione di dottrine occulte, avulse da un’applicazione che deve invece coinvolgere integralmente l’essoterico ed essere niente affatto indifferente al compito di vivificare i contenuti religiosi e spirituali dati nella quotidianità di un mondo empirico e storico⁹⁴. Altrimenti lo stesso esoterico non sarebbe più esente da quell’opera di conservazione mortuaria alla quale devono prestarsi i letteralisti e i fondamentalisti. L’esoterismo diverrebbe il semplice culto passatista di una Tradizione ora intesa come filiazione incerta e disgregata in sette scomunicantesi tra loro, ora intesa come essenza metafisica astratta. A tutto ciò, più che mai, si può utilmente contrapporre quella metafisica “esistenziale” di Mollā Sadrā Shīrāzī a cui abbiamo già fatto riferimento” e che

ci fa comprendere come non ci sia una *tradizione* vivente, vale a dire una trasmissione in atto, se non attraverso atti di decisione sempre rinnovati. Così concepita, la tradizione è tutto il contrario di un corteo funebre: essa esige una perpetua *rinascita*, ed è questa la “gnosi”⁹⁵.

Del resto, la storia dei diversi movimenti esoterici, come la storia dello stesso shī’ismo, può testimoniare la costante ricaduta in ordini istituzionali del tutto mondani e determinati da condizionamenti secolari quando la gerarchia che essi esprimono ha perso ogni collegamento con le strutture sovrasensibili e invisibili. Si tratta, in realtà, di “pseudoesoterismo”⁹⁶, poiché i *Nojabā*, i capi spirituali, e i *Noqabā*, i principi spirituali, “appartengono a un ‘altro mondo’.

⁹³ La polarità tra *ẓāhir* e *bāṭin* ha riferimenti coranici. Cfr. Corano, 6,120: “Lasciate la forma (*ẓāhir*) e la sostanza (*bāṭin*) del peccato”; 6,151: “Non avvicinatevi alle cose turpi, siano esse palesi (*ẓāhir*) o nascoste (*bāṭin*)”; 31,20: “Non vedete come Allah vi ha sottomesso quel che è nei cieli e sulla terra e ha diffuso su di voi i Suoi favori, palesi e nascosti?”; 57,3: “Egli è il primo e l’ultimo, il palese e l’occulto, Egli è l’onnisciente”. Cfr. R. Gleave, *Islam and Literalism, Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, pp. 64-65.

⁹⁴ Su questo punto possiamo sottolineare una differenza tra lo shī’ismo ismailita e quello duodecimano, in quanto il primo tende a risolvere la tensione tra *bāṭin* e *ẓāhir* in una soppressione dell’essoterico ad opera dell’esoterico, mentre il secondo è più incline a conservare un’armonia. Se è possibile percepire una simpatia “politica” di Corbin per quest’ultimo rispetto al radicalismo del primo, essa dipende proprio dal timore che una autoproclamantesi religione interiore realizzata diventi a sua volta una religione esteriore, un potere temporale (cfr. M.-A. Amir-Moezzi, Ch. Jambet, *Qu’est-ce que le shī’isme?*, cit., p. 145). Si vedano i commenti articolati di Corbin sul rapporto tra ismailismo e shī’ismo duodecimano e sulla vicenda della proclamazione della Grande Resurrezione di Alamūt in *En Islam iranien*, I, cit., pp. 74-85 (trad. it. pp. 108-120).

⁹⁵ *En Islam iranien*, I, cit., p. XVII (trad. it., p. 17).

⁹⁶ *En Islam iranien*, IV, cit. p. 285.

Possono essere presenti in questo, nelle vesti di un artigiano, di un uomo dei campi, o più direttamente in quelle di un sapiente”⁹⁷. Non può esistere nell’esoterico un grado finalmente raggiunto, “finale”. Quanto meno perché, propriamente parlando, e sempre nell’esigenza di meglio intendere la via esoterica come integrazione – completo processo di “individuazione” per utilizzare un termine junghiano caro a Corbin stesso –, dobbiamo affermare che in relazione all’essoterico non esista un solo livello esoterico, ma ve ne siano almeno quattro e, per altri aspetti, va ribadito come si rimanga sempre nell’essoterico, in quanto ci si deve confrontare con la scienza esemplare degli imām, coloro dei quali ci facciamo specchio. Abbiamo lo svelamento nello *ẓāhir* del *bāṭin* e, a sua volta, lo svelamento nel *bāṭin* del *bāṭin al-bāṭin* (باطن الباطن / “l’interno dell’interno”), attraverso la via del *mundus imaginalis*, il mondo delle immagini dell’Anima (*malakūt*).

La comprensione del Corano nel *malakūt* o mondo delle Anime (simboleggiato dalla luce verde) è definita l’esoterico dell’esoterico (*bāṭin al-bāṭin*), o l’interiore dell’interiore. Nel livello del mondo degli Spiriti (simboleggiato dalla luce gialla) è l’esoterico dell’esoterico dell’esoterico (*bāṭin bāṭin al-bāṭin*). Nel livello del mondo delle pure Luci (simboleggiato dalla luce bianca) è un esoterico alla quarta potenza.⁹⁸

L’esoterismo si presenta, dunque, come via di trasmutazione interiore che trasforma l’interprete e l’interpretato, poiché, come abbiamo visto prima a proposito dei racconti visionari di Avicenna e di Suhrawardī, il senso spirituale è attivato nella misura in cui chi interpreta fa avvenire *nella sua anima* il processo di trasmutazione, e l’interpretazione porta dunque in direzione di una realizzazione dell’Uomo Perfetto (l’*insān kāmil* di cui parla il sufismo). Si tratta di un’ermeneutica che ancora più correttamente è espressa dal termine ἐξήγησις, in quanto è elevazione a gradi più alti di *consapevolezza* e di *essere*. I commenti al Corano, nella tradizione religiosa islamica, possono essere distinti in due tipologie: il *tafsīr* (تفسير) e il *ta’wīl* (تأويل). Anche quando non è un’interpretazione basata esclusivamente sulla sola tradizione, ma sul ragionamento e sul pensiero, svolta dagli autori della *falsafa* (la filosofia, quella “peripatetica” più conosciuta dagli occidentali, che da al-Kindi e al-Farabi arriva ad Avveroè), per Corbin il *tafsīr* corrisponde all’essoterico, poiché solo il *ta’wīl* accede

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *En Islam Iranien*, I, cit., p. 210 (trad. it., p. 253).

all'esoterico⁹⁹. La ragione di ciò è la profonda differenza che intercorre tra *allegoria* e *simbolo*¹⁰⁰.

Questo *modo di comprendere* [quello del *ta'wīl*] corrisponde a un *modo di essere*¹⁰¹, a un atteggiamento del soggetto in relazione alla propria storia personale e alla Storia sacra dell'umanità. Non è una semplice tecnica di decifrazione che lascerebbe il suo utilizzatore intatto e neutrale. Al contrario, *per il fedele shī'ita si tratta di comprendere il senso nascosto del Corano, quello della creazione, per modificare se stesso, convertirsi e purificare la sua esistenza*, al fine di conformarla al modello ideale dell'imām.¹⁰²

L'allegoria è una decodifica della lettera che sostituisce racconti e visioni con concetti astratti, per il tramite di ragionamenti e operazioni intellettuali, il simbolo è sempre *symboliser avec*, un dialogo fatto di corrispondenze tra la lettera e lo spirito e che apre ulteriori – infiniti – rimandi con altri livelli, attraverso un tramite che è lo stesso essere personale dell'interprete messo tutto in gioco. Pertanto, qualunque simbolo attiva, nella sua interpretazione, un “simbolismo di mondi”:

⁹⁹ La nozione di *ta'wīl* e la sua realizzazione che Corbin ricava dalla teosofia shī'ita si discosta radicalmente dal modo maggioritario di intenderne la differenza con il *tafsīr*. Si veda I. Poonawala, voce *ta'wīl* in *Enciclopedia de l'Islam*, vol. X, Brill, Leiden 2000, pp. 390-391: “Secondo l'opinione della maggior parte degli studiosi, il *ta'wīl* era basato sulla ragione e l'opinione personale (*ra'y*), laddove il *tafsīr* era basato sulla trasmissione materiale dal Profeta in persona o dai suoi compagni o dai suoi successori sotto la forma di *ḥadīth* (*athar*). Per cui il *ta'wīl* è generalmente definito ‘interpretazione secondo l'uso della ragione’, mentre il *tafsīr* come ‘interpretazione in accordo con ciò che è stato tramandato’. Pertanto il *tafsīr* concerne appropriatamente la trasmissione di racconti (*riwāya*), mentre il *ta'wīl* concerne appropriatamente ‘conoscere il significato grazie ad artifici o particolari abilità’ (*dirāya*)” (cit. in M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 69). Ma per Corbin, se è vero che esempi di *tafsīr* non basati sull'autorità comunitaria possano rappresentare un tentativo di interpretazione anti-letteralista della Rivelazione, nella misura in cui restano nell'ottica di una decodifica di significati intellettuali espressi in termini poetici o in figurazioni da intendere come segni, restano a un livello di exteriorità che non riguarda la dimensione simbolica, dove il soggetto stesso che interpreta viene coinvolto personalmente. Per un'interpretazione della coppia terminologica *ẓāhir-bāṭin* non sensibile alla distinzione tra simbolo e allegoria, cfr. inoltre A. Rippin, “Tafsīr”, in *The Encyclopaedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan, New York 1987, vol. XIV, pp. 236-244, p. 10 (saggio ora in Id., *The Qur'an and its Interpretative Tradition*, Ashgate Publishing, Aldershot 2001).

¹⁰⁰ Essendo l'allegoria, quanto meno nel suo decadimento manualistico, più prossima alla riduzione del simbolo a segno, approccio familiare alla semiotica. Cfr. C. Bonvecchio, *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 15-20: “Il simbolo viene forzatamente ordinato e la sua forza espressiva viene ad essere depotenziata, in quanto sottomessa ad un ambito dato e predeterminato da cui, a tutti gli effetti, dipende. Una volta che è stato trovato il criterio ordinatore – certamente extrasimbolico – di questo ambito o sistema ordinato di segni, il simbolo non ha più segreti: diventa una classe o una sottoclasse di quel sistema” (*ibidem*, p. 17).

¹⁰¹ Torna ancora dunque la “grammatica speculativa” di Tommaso da Erfurt. Cfr. la nota 87 di questo capitolo.

¹⁰² M.-A. Amir-Moezzi, Ch, Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, cit., p. 140 (corsivi nostri).

Da questo simbolismo dipende la percezione di un senso spirituale relativo alle cose e agli eventi “nel Cielo”, e tale percezione avviene in una profondità che segna una rottura di livello (tanto cosmologica quanto psicologica) con l'apparenza essoterica, allorché il metodo allegorico non fa altro che parafrasare quest'ultima per mezzo di “figure di ricambio” che si susseguono in un identico livello.¹⁰³

Symboliser avec: occorrenza corbiniana che è bene tradurre in italiano con un calco dal francese, “simboleggiare con”. Diremo: “ogni colore è dunque un *phainomenon* ‘simbolizzante con’ la luce del suo principio”¹⁰⁴, e non più semplicemente: “simbolizzante la luce”, poiché l'interpretante non scompare nell'interpretato, si tratta di un'interazione nel *mundus imaginalis* dell'interprete. Come per poter manifestare qualcosa lo specchio non deve essere infranto, così un'esegesi simbolica è rapporto di *dualitude*, dualitudine tra una cosa e l'altra, via via lungo infiniti rimandi.

Il *ta'wīl* – prerogativa innanzitutto degli imām, “titolati all'interpretazione del Libro sacro, per rinvenirne i significati nascosti dietro la lettera del testo”¹⁰⁵ – è, dunque, l'*esegesi simbolica*. La radice araba da cui deriva il termine è *'wl* (ءول) significa “far ritornare”, “riconduurre”, “far risalire”. Riconduurre l'esteriore, l'apparente, ossia lo *ẓāhir*, a ciò che è interiore, il *bāṭin*, a ciò che è spirituale, più elevato, per il tramite di un processo *immaginale*. È la scoperta, “lo svelamento di ciò che è nascosto”, *kashf al-mahjūb*, espressione che diventa titolo di molte opere shī'ite¹⁰⁶. Per Corbin si tratta a pieno titolo di un procedimento *fenomenologico*: “Il procedimento della fenomenologia, il suo *logos*, non consiste forse nel ‘salvare’ il fenomeno mostrandone il senso nascosto, l'intenzione segreta che lo fonda?”¹⁰⁷. Ma tale esegesi più spesso non si eserciterà con concetti e ragionamenti puramente intellettuali: le parole del Profeta o di *Allāh*, i racconti e le visioni nel Corano verranno vissuti e reinterpretati attraverso altri racconti, altre visioni, altre parole – *in primis* quelle dell'imām, sempre soggetto e oggetto dell'interpretazione nello shī'ismo – o attraverso quadri, schemi come quelli, su cui torneremo, di Ḥaydar Āmolī, poiché la via è appunto *immaginale*, di una

¹⁰³ *En Islam iranien*, I, cit., p. 177 (trad. it., p. 217).

¹⁰⁴ *Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shī'ite*, in *Temple et contemplation*, cit., p. 57 (trad. it., p. 61).

¹⁰⁵ F. Daftary, *Gli ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, trad. it. di A. Straface, Marsilio, Venezia 2011, p. 10.

¹⁰⁶ Si veda ad esempio il *Kashf al-mahjūb* del pensatore ismailita Abū Ja'qūb Sejestānī (X secolo), opera pubblicata da Corbin, nella sua versione originale, come primo volume della Bibliothèque iranienne nel 1949. La sua traduzione francese, *Le dévoilement des choses cachées*, è stata pubblicata da Ch. Jambet, Verdier, Lagrasse 1988.

¹⁰⁷ *En Islam iranien*, cit., p. XIX (trad. it., p. 20).

percezione *docetista*, e non esclusivamente astratta e razionale. Il significato letterale non verrà superato come si trattasse di una limitazione storica, pedagogica, relativa a un pubblico incapace di accedere ai concetti filosofici, ma *simboleggerà con* livelli ulteriori e più profondi, senza nessuna *riduzione* di qualcosa in qualcos'altro, ma esplorando processi di progressiva *amplificazione*.

Così, il tema coranico (e non solo coranico) del Trono divino (*'Arsh*) non verrà inquadrato come figura di una allegoria letteraria semplificata che allude, per chi può ragionarvi, a una metafisica astratta della divinità: la sua precisa rappresentazione visiva e letteraria, la descrizione della sua composizione, dei suoi colori, delle sue luci, verranno messe dal *ta'wīl* in corrispondenza con il mondo dello *Jabarūt*, il mondo delle Intelligenze pure, con il mondo del *Malakūt* superiore, il mondo degli spiriti, con il *Malakūt* inferiore, le anime umane della Terra, e con il mondo della natura. Tali strutture opereranno per aprire un *senso teofanico*, funzione fondamentale dell'imām stesso e dei suoi fedeli, e sveleranno nei molteplici rimandi, mai conclusi e mai unici, il significato di base del Trono: la manifestazione di Dio, in un *unico* tutto il tutto, la teofania che si compie nella creazione degli universi¹⁰⁸. Ciò mostra perfettamente la corrispondenza tra il *tanzīl*, la discesa della Rivelazione letterale, e il *ta'wīl*: il primo, che avviene per opera del Profeta, procede dall'alto verso il basso, il secondo, funzione primaria dell'imām, dal basso *riconduce* all'alto.

Certamente, tornando alla relazione con l'ambito occidentale, in un contesto di dominio della tecnica e dello spirito scientifico, la fenomenologia husserliana ha già avuto il merito di risvegliarci dall'ingenuità di credere in un mondo meramente oggettivo, la cui indagine sarebbe possibile prescindendo dalla sua relazione col polo soggettivo: “Si scopre che l'Io e il Mondo, i *modi di essere* del soggetto personale e le *regioni dell'essere* che esso esplora non sono due cose che si giustappongono, ma una presenza l'uno per l'altro, una *interpresenza*, una correlazione indissolubile, una *struttura*”¹⁰⁹. Una struttura che non porta allo strutturalismo, non almeno a quello nei limiti “agnostici” sanciti da Lévy-Strauss, semmai a uno “strutturalismo *gnostico*” come lo ha definito il corbiniano Gilbert Durand, uno strutturalismo che cioè non si rassegna a catalogare secondo forme vuote e indifferenti, e che

¹⁰⁸ In risonanza col versetto coranico 15,21: “Non vi è cosa il cui deposito non esista presso di Noi”. Facciamo riferimento all'interpretazione del Trono del Misericordioso (*'Arsh al-Raḥmān*), che poggia su quattro supporti cosmici, operata da Moḥammad Kārīm Khān Kermānī, *shaykh* della scuola *shaykhī*. Cfr. *Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shī'ite*, in *Temple et contemplation*, cit., pp. 52-66 (trad. it., pp. 57-71).

¹⁰⁹ *L'Iran et la philosophie*, (trad. it., p. 26). Ma altrove avverte: “si ricava la struttura di un'essenza (senza che ciò voglia dire essere uno strutturalista)”.

è “*docetista*”, perché docetista è la sua ermeneutica, marcando una precisa differenza dall’ermeneutica storicista, invece, di Paul Ricœur:

Ci siamo resi conto che ciò che noi definiremmo “*strutture*”, e che saremmo tentati di chiamare, dopo il 1960, “*regimi*” [naturalmente, il riferimento è a Foucault], non sono altro che l’epifania dell’Immagine, l’Immaginario e le sue grandi *regioni* [...]. Al tentativo semiologico [...] di applicare una classificazione estrinseca a un insieme di *oggetti*: le immagini, si sostituirebbe poco a poco un metodo di poetica che *realizzerebbe* la struttura come un’originaria *regione*, con i suoi paesaggi e i suoi climi, un territorio [...] esplorato, descritto, coltivato non da Ribot o da Sartre, e nemmeno da Freud, ma da Ibn ‘Arabī, Sohrawardī, Molla Sadra e dalla maggioranza degli spirituali, specialmente nelle gnosi orientali...¹¹⁰

È in ogni caso interessante riflettere su questo assolutamente inusuale confronto fra la *démarche* fenomenologica e il lavoro del *ta’wīl* esoterico, che eccede l’orizzonte husserliano. Occorre tenere presente come Corbin, lettore precoce di Heidegger, abbia già acquisito esplicitamente, e in maniera imprescindibile, alcuni strappi consumati dal filosofo tedesco¹¹¹. L’invito fenomenologico ad “andare alle cose stesse” è riproposto anche da Corbin ma in virtù dell’ulteriore acquisizione del passaggio compiuto da Heidegger in *Essere e tempo*, laddove la sua riproposizione del concetto di ermeneutica scalza l’idea husserliana di una padronanza ancora tutta cartesiana del soggetto¹¹²: c’è una condizione sempre mediata, per cui “il λόγος della fenomenologia dell’Esserci ha il carattere dell’ἐϋμνησεῖν, attraverso il quale il senso autentico dell’essere e le strutture fondamentali dell’essere dell’Esserci sono *resi noti* alla comprensione propria dell’Esserci. La fenomenologia dell’esserci è *ermeneutica* nel significato originario della parola, secondo il quale essa designa il compito dell’interpretazione”¹¹³. Senonché il ridimensionamento del soggetto cosciente, il soggetto della filosofia cartesiana, che è in pratica il soggetto della modernità occidentale, ha in Corbin

¹¹⁰ G. Durand, *Tâches de l’esprit et impératifs de l’être. Pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste*, cit., p. 344. Per un confronto tra l’ermeneutica di Corbin e quella di Ricœur si veda anche G. Lacaze, *Témoignage et herméneutique chez P. Ricœur et H. Corbin*, in *Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, “Cahiers du Groupe d’Études Spirituelles Comparées”, 8 (1999), pp. 39-63.

¹¹¹ Cfr. l’intervista con Ph. Nemo: “Insomma, affascinato, trovo in Heidegger la filiazione dell’ermeneutica a partire dal teologo Schleiermacher e il mio richiamo alla fenomenologia è motivato dal fatto che l’ermeneutica filosofica sia essenzialmente la chiave che apre il senso nascosto (etimologicamente l’esoterico) negli enunciati essoterici”. *De Heidegger à Sohrawardī*, cit., p. 24.

¹¹² Sulla questione cruciale della del soggetto “in gioco” nel confronto tra Husserl e Heidegger, si veda P.A. Rovatti, *La posta in gioco*, Mimesis, Milano-Udine 2010².

¹¹³ M- Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2001, p. 53.

un esito tutto diverso da quello heideggeriano “anti-umanista”. In sintonia tanto con la spiritualità mistica della gnosi cristiana e islamica quanto con uno dei punti cardini dell’antropologia junghiana, ciò che resta “velato” come un’eccedenza mai immediatamente attingibile non è un totalmente altro *absconditus*, ma un Volto, un Angelo, un Immagine di Sé, quel Signore che una massima del sufismo e dell’imāmismo shī’ita ci invita a conoscere attraverso la conoscenza di se stessi: “Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”.

L’uomo scopre in sé, *avanti e dietro* di sé, una presenza che è al tempo stesso *lui* ed *altri* che non lui, quel getto di luce che precede e rende possibili tutti i pensieri del suo pensiero che si *manifesta* in ciascuno di essi. Conoscente sconosciuto che è ‘il compagno inevitabile e necessario di ogni atto conoscitivo’ (Suzuki).¹¹⁴

Il docetismo salva allora da qualunque inflazione e da qualunque resa incondizionata o disintegrazione: è la presenza dello specchio, della teofania, a far resistere questa complessità. “In una ricerca ora fiduciosa, ora lucida, ora aberrante”¹¹⁵ l’uomo è in un continuo sforzo di conciliare, dare armonia all’ineliminabile “dualitudine”: il rapporto tra il proprio io e un Sé, che è forma sofanica e rimando dell’*absconditus*. “I templi, le liturgie, i dogmi, le sacre scritture, i riti, le immagini e i monumenti figurati acquistano il loro *significato* ierologico solo se sappiamo scoprirvi questi sforzi dell’uomo per identificare il suo *altro* (il ‘più-che-uomo’)”¹¹⁶. L’ermeneuta, il fenomenologo, lo studioso che senza rinunciare ai suoi doverosi strumenti critici, mette in gioco le sue certezze, non avrà allora paura di seguire i passi e i gesti dell’antico *ierofante*, laddove razionalisti, storicisti e altre figure del conoscere scientifico esitano e si fermano:

Se il *logos*, il “discorso” della fenomenologia altro non è che fare apparire ciò che si manifesta nel fenomeno¹¹⁷, il più delle volte celandosi, il *logos* della fenomenologia religiosa, della *ierologia*, non farà insomma che prolungare l’ufficio di quello che le religioni misteriche, all’epoca del sincretismo greco-romano, designavano come *ierofante*, *esegeta* delle cose sacre, degli oggetti offerti come simboli all’inziato. Poiché la vecchia esegesi dei testi sacri e degli oggetti sacri è senza dubbio il tipo compiuto, avendone essa conosciuto tutte le difficoltà di ciò che noi miriamo: un’ esegesi dell’uomo.¹¹⁸

¹¹⁴ *L’Iran et la philosophie*, cit., p. 30 (trad. it., p. 27).

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Cfr. “Il concetto di logos” in M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 47-49.

¹¹⁸ *L’Iran et la philosophie*, cit., p. 33. (trad. it., p. 29).

Furio Jesi, grande studioso del mito¹¹⁹, indicò nell'ammonimento del coro dell'*Edipo a Colono* – Edipo, prima di dichiarare la propria identità, esca dal luogo sacro, dal bosco delle Erinni – l'esempio a cui devono attenersi gli studiosi moderni che si interrogano sulla *sostanza* del mito. “Vi sarebbe il rischio, altrimenti, che il conoscere scientifico seguisse Edipo nel luogo vietato, e poi traducesse le sue esperienze di laggiù in termini di esegesi della presunta sostanza del mito”¹²⁰. Esperire il sacro significherebbe riconoscerne aprioristicamente la sostanza, rimanerne tremendamente affascinati, perdendo una presunta obiettività. Ma proprio questo timore avverte che insopprimibilmente *il faut choisir* e chi non vorrà vedere lo *ierofante* avrà già scelto per la non sostanza del sacro e del mito, precludendo una comprensione che sia inerente al fenomeno da studiarsi. Non c'è dubbio che Corbin rappresenti un'alternativa: la convinzione che se il *miste* non può parlare, ma fa cenni e allude, tuttavia un *logos* sia possibile per la sua interpretazione. Nelle parole di van der Leeuw: “Se l'esperienza vissuta, inafferrabile, non si lascia né afferrare né dominare, ci mostra tuttavia qualche cosa, un viso, e dice qualche cosa, una parola. Si tratta di intendere questo *logos*; la scienza è un'ermeneutica”¹²¹.

4.3. “Qui il tempo diventa spazio”. Dove esita lo storicismo

La corrispondenza tra la “fenomenologia” e il *kashf al-mahjūb*, “svelamento del nascosto”, non è un fraintendimento o la negazione di ciò che Heidegger ha avvertito¹²²: il fenomeno, l'apparire non può essere considerato come un evento di superficie che si contrappone a ciò che è veramente essere. L'apparire è integrato nell'essere. Non dualismo, ma *dualitudine*: l'orientamento docetista di Corbin riporta a ripensare profondamente la

¹¹⁹ Facciamo questo riferimento non per la questione specifica affrontata da Jesi, cioè il mito, ma perché più generalmente è in questione l'esperienza e l'interpretazione del sacro. Va peraltro precisato come, esplicitamente ostile nei confronti della teologia della demitizzazione, Corbin, forse “buttando via il bambino con l'acqua sporca”, tenda a utilizzare il termine “mito” nel significato inteso da questo orientamento ermeneutico e dunque con connotati negativi, prendendone le distanze. Come egli afferma, per uscire da un dilemma errato nella sua stessa posizione, “mito o storia?”, “siamo giunti a proporre il termine ‘immaginale’ per designare l'evento né ‘storico’” nel senso abituale della parola, né ‘immaginario’” (*En Islam iranien*, I, cit., p. 45; trad. it., p. 77). Ma il mito correttamente inteso non dovrebbe rientrare nella categoria dell'immaginario, bensì, a pieno titolo, nella dimensione dell'immaginale. Tra gli innumerevoli rimandi possibili, per una diversa prospettiva, rimandiamo a M. Eliade, *Mito e realtà*, Borla, Roma 1966, in particolare pp. 23-42.

¹²⁰ F. Jesi, *Il mito*, Mondadori, Milano 1980, p. 11.

¹²¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 534.

¹²² Riprendiamo il concetto di fenomeno alla luce della rielaborazione docetista di Corbin *infra*, pp. 167 ss.

relazione tra l'esoterico e l'esoterico, il manifesto e il nascosto. Come si è visto, il *ta'wīl* non opera semplicemente un passaggio dall'apparente all'occulto, come se si trattasse di spezzare, infrangere una superficie manifesta, eppure falsa e ingannevole, per arrivare a qualcosa di finalmente vero che è segreto. Il nascosto è tale perché richiede un'ermeneutica, cioè un processo di trasformazione del soggetto stesso interpretante e l'operazione si applica su lettere, simboli, immagini che non svaniscono come fossero un primo significato che viene poi superato *in toto*. *Zahīr* e *bāṭin* sono i due poli di una relazione il cui mantenimento è condizione del più vero esoterismo. L'apparente *simboleggia con* il nascosto, l'immaginazione dell'esegeta attiva questa recitazione (*ḥikāyat*), che è danza armoniosa di rinvii tra il simboleggiato e il simboleggiante.

La consapevolezza precisa della corrispondenza immaginale tra un livello e l'altro è esattamente ciò che determina la tipologia docetista della fenomenologia di cui sta parlando Corbin. Come abbiamo già visto, il *ta'wīl shī'ita* riconduce “una cosa alla sua fonte, al suo archetipo [...]. E riconducendola la si fa passare di livello in livello d'essere, e con ciò si deduce la struttura di un'essenza [...]. La struttura è il *tartīb al-maẓāhir*, il sistema delle forme di manifestazione di una essenza data”¹²³. Questa riconduzione è in una simultaneità di livelli d'essere tra loro corrispondenti, per cui – avverte Corbin – si deve infine prendere le distanze da quella “prima fenomenologia” del pensiero occidentale che è *La fenomenologia dello Spirito* di Hegel: “È destino del filosofo occidentale non poter non fare riferimento, in un modo o in un altro, a Hegel. Lo stesso anche noi, ma non si tratta di accettarne il peso, bensì di liberarsene”¹²⁴. Va preso congedo dalla complicità tra storicismo e incarnazionismo, cioè da quella caduta che il pensiero occidentale vive già a partire dal Concilio di Calcedonia quando viene costretto a pensare non a una corrispondenza, a un rimando immaginale tra il Terrestre e il Celeste, ma a un'incarnazione del Celeste nel Terrestre che porta a una furiosa e funesta inflazione della storia lineare cronologica, premessa per secolarizzazioni e nichilismi a venire. Ma – altro spunto dall'Heidegger di *Essere e tempo* – la storia in cui l'uomo si colloca è derivata da una *historialità* più profonda e che è nell'uomo: egli è fonte della storia, il tempo di cui parla, che vive, non è mai semplicemente dato come una fissa struttura oggettiva, ma è sempre interpretazione di una condizione più originaria (interpretazione autentica o inautentica). Pertanto il tempo, secondo un passo wagneriano del Parsifal molto amato e citato

¹²³ *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, cit., pp. 22-23.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 23-24.

da Corbin (“qui il Tempo diventa spazio”¹²⁵), può anche farsi spazio, essere spazializzato. Si tratta di una spazialità a sua volta ben diversa da quella fisica omogenea: è una spazialità “qualitativa permanente e gerarchizzata”¹²⁶. Passare dal successivo al simultaneo è una condizione necessaria per una più profonda comprensione del rapporto tra i due poli dello *zahīr* e del *bāṭin*. Come invitano a pensare i “sogni metafisici” del visionario Emanuel Swedenborg, “le cose più alte e originarie nell’ordine della successione diventano l’intimo e il cuore nell’ordine della simultaneità”¹²⁷, come se la colonna di un tempio greco stretta al vertice e larga alla base, si appiattisse orizzontalmente sulla superficie piana: la cima è divenuto il centro, il basso la periferia. Visualizzare spazialmente questa relazione è un cambiamento qualitativo, una “rottura di livelli” che porta in direzione di una sincronicità, una messa in corrispondenza di più piani simultanei che si rimandano senza esautorarsi – *docetisticamente*. Si tratta di una percezione di isomorfismi consentita da una vista interiore.

I principi esegetici di Swedenborg¹²⁸ sono fondati sulla corrispondenza tra il triplice mondo spirituale – Cielo supremo, medio e inferiore – e i tre sensi della Parola divina: celestiale, spirituale, naturale.

La struttura della Parola si presenta dunque in questo modo: all’esterno un senso *naturale* o *letterale*, il rivestimento, ciò che contiene e sostiene il senso interiore, quello *spirituale*, che a sua volta contiene un senso più interiore ancora, il senso *celestiale* (corrispondente a ciò che l’esoterismo islamico definisce ‘l’esoterico dell’esoterico’, *bāṭin al bāṭin*). Questi due sensi esistono simultaneamente *nel* senso letterale.¹²⁹

Una compresenza di livelli che è una rottura rispetto all’unidimensionalità lineare del tempo cronologico, “solamente ponendo il problema in questi termini si dà la possibilità di concepire un’*altra storia* rispetto a quella materiale dei fatti empirici, e soprattutto non si confonde senso spirituale e allegoria”¹³⁰. Il senso spirituale non ha nulla in comune con l’allegoria perché quest’ultima è un estrinseco codice di traduzione di segni in concetti, fissato una volta per tutte. L’“altra storia” corrisponde al termine “*ḥikāyat*”, che significa al contempo

¹²⁵ Cfr. *En Islam iraniien*, I, cit., p. 140 (trad. it., p. 178).

¹²⁶ *Ibidem*, p. 138 (trad. it., p. 176).

¹²⁷ *Ibidem*, p. 140 (trad. it., p. 177).

¹²⁸ Cfr. *Herméneutique spirituelle comparée*, in *Face de Dieu, face de l’homme*, cit., pp. 65-174, in cui Corbin mette a confronto l’esegesi swedenborghiana con quella ismailita.

¹²⁹ *En Islam iraniien*, cit., p. 139 (trad. it., p. 177).

¹³⁰ *Ibidem*, p. 140 (trad. it., p. 178).

“storia” ma anche *mimesis*, imitazione: è il “Racconto visionario” – “tipificato”, come ama dire Corbin, nei racconti mistici di Avicenna e poi di Sohrawardī – una rappresentazione che è già, tramite il soggetto che mette in atto la rappresentazione, ermeneutica e compresenza di diversi livelli: “Strappando il passato al suo passato, lo riattualizza in un tempo reversibile in cui il racconto diviene un avvenimento dell’anima nella metastoria”¹³¹. E così possono realizzarsi molteplici rimandi ermeneutici, un dialogo che perpetua una tradizione in modo sempre aperto e ricreativo, sempre a più livelli isomorfici, in un comune spazio fenomenologico. Come afferma con efficace sintesi G. Giuliano:

La convergenza tra storia ed ermeneutica nella fenomenologia – più esattamente: nella contemporaneità fenomenologica o *synchronia* – entro l’orizzonte gnostico, permette di articolare – non identificandolo, né estraniandolo – sia il rapporto tra Corbin e i suoi Autori, sia il nostro rapporto con Corbin (e, mediatamente, con essi come da lui compresi), distinguendo i piani senza interrompere la relazione.¹³²

Il vero studioso delle religioni è dunque chi a sua volta è in grado di rivivere tale esperienza e di cogliere un isomorfismo che non può essere percepito, tanto meno dimostrato, con gli strumenti e le prove di una ricerca esclusivamente storica. Ad esempio, Corbin rimane impressionato della genialità di Eugenio d’Ors, un non iranologo di certo, ma maestro del pensiero figurativo, il quale, commentando la concezione avestica dell’Angelo e della Fravarti, archetipo di ogni creatura di luce, individua la corrispondenza esistente tra la religione di Zoroastro e l’idea di un ordine cavalleresco¹³³. Che sia l’epopea di Kay Khosraw nel Libro dei Re, il mito occidentale di Parsifal o la figura shī’ita dell’imām, “il tempo di ogni cerca è così un *quantum* del ‘tempo cavalleresco’, il ‘tempo cavalleresco’ passa [*se passe*] ‘tra i tempi’”¹³⁴. Ecco all’opera un’ermeneutica ierologica. L’allegoria è passaggio univoco da un’immagine sensibile a un’idea astratta, ciò che viene a mancare è il potenziale figurativo dell’immaginazione che concretizza tramite le forme una corrispondenza viva e presente tra l’universale e il particolare, l’altro e il basso, lo spirituale e il materiale. Questa tensione antistoricista impegnata a un superamento metodologico della contrapposizione tra l’eterno e

¹³¹ Dh. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l’Islam iranien*, cit., p. 206.

¹³² G. Giuliano, *L’immagine del tempo in Henry Corbin*, cit., p. 91.

¹³³ Cfr. *En Islam iranien*, IV, cit., p. 391. Cfr. E. d’Ors, *Introducción a la vida angelica. Cartas a una soledad*, Editoriales Reunidas, Buenos Aires 1941, p. 111: “El Angel del Avesta tiene, en este sentido – como lo tiene la civilización avéstica todo – un marcado carácter medioeval. La religión de Zoroastro se traduce a una especie de Orden de Caballería”.

¹³⁴ Dh. Shayegan, *op. cit.*, p. 208.

lo storico è certamente un punto di convergenza tra Corbin e studiosi come i citati d'Ors e Mircea Eliade¹³⁵.

Troviamo un esempio significativo di interpretazione antistoricista – ma niente affatto antistorica – in un saggio di Corbin sul mazdeismo, *Le combat pour l'Ange*, nato originariamente da una conferenza tenuta all'Istituto Franco-Iraniano di Teheran il 22 maggio del 1947, dal titolo *Propos de philosophie mazdénne*. Essa prendeva le mosse dal libro di H.S. Nyberg, “le cui conclusioni, in apparenza talvolta sorprendenti, ma sempre decisamente feconde, hanno rinnovato numerose questioni relative alla storia religiosa dell'Iran”¹³⁶. Il lavoro dello studioso scandinavo a cui si riferisce Corbin è *Die Religionen des alten Iran*¹³⁷, contributo fortemente originale nell'ambito degli studi sull'Iran zoroastriano, perché, con le ricerche di Meillet e di Benveniste, il quadro offerto dal Nyberg scardinava molte convinzioni più tradizionali e delineava uno Zarathustra differente da quella figura di riformatore religioso a cui si dovrebbe l'abbandono dei culti politeistici e l'instaurazione del monoteismo di Ahura Mazda. Lo Zarathustra di Nyberg sarebbe invece più uno sciamano, un estatico, oppositore però del carattere violento e orgiastico contenuto nelle innovazioni dei rituali mithraici, e sostenitore di un culto più antico, quello appunto di Ahura Mazda. Ciò che in particolare andava in frantumi era il disegno di un'evoluzione lineare dello zoroastrismo, non solo perché Nyberg individuava un'esistenza parallela di culti diversi (il culto di Ahura Mazda anteriore allo zoroastrismo, lo Zurwānismo, il mithraismo), ma perché la storia stessa di Zarathustra finiva per essere una sovrapposizione di racconti e interpretazioni successivi che rendevano impossibile, in un'ottica rigorosamente storica, una collocazione spaziale e cronologica chiara e univoca.

L'intenzione di Corbin è quella di mostrare come una situazione apparentemente irrisolvibile come questa, lungi dal rappresentare un insieme di mere contrapposizioni e contraddizioni, è invece ricca di un senso: conquistato, però, attraverso un approccio radicalmente diverso dalle ricerche basate esclusivamente sugli strumenti di un rigoroso metodo storico – approccio diverso nel metodo e nella prospettiva, ma integrativo e comprendente gli altrui risultati. Emerge, in questo lavoro di Corbin, l'influenza esplicitata di Eliade: “È stato necessario tenere conto [...] in particolare di un libro come quello di Mircea Eliade, così essenziale per la scienza delle religioni da influire sul metodo stesso con cui

¹³⁵ Per l'influenza di d'Ors nella “morfologia” di Eliade, cfr. N. Spineto, *op. cit.*, pp. 184-185.

¹³⁶ *Le combat pour l'Ange. Ricerche sulla filosofia mazdea*, cit., p. 13.

¹³⁷ H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Mitteilungen der Vorderasiatischen-ägyptischen, Band 43, Lipsia 1938.

saranno qui concepiti e posti i problemi”¹³⁸. Il libro a cui si allude è *Il trattato di storia delle religioni*, opera che, a dispetto del nome, come si è fatto notare, diventerà imprescindibile per i ricercatori che nell’abito delle scienze delle religioni porteranno avanti le ragioni di un approccio “fenomenologico”.

Vediamo come i risultati di Nyberg sono letti *avec* Eliade. La domanda di Corbin si fa a proposito radicale, con il fine di spostare su un livello qualitativo altro i riferimenti allo spazio e al tempo di Zarathustra e della religione mazdea, così da poter arrivare a parlare di una loro “ierofania”:

Se la variegata serie di dati tradizionali ci lascia in presenza di una totale confusione di spazi geografici, sarà allora possibile, con il loro solo aiuto, stabilire in quali luoghi debbano essere cercate le tracce di Zarathustra? O quello geografico non sarà forse un piano di proiezione su cui l’attività mentale, che è la fonte di tutte le “spazializzazioni” possibili, configura i suoi propri percorsi? In altri termini, il fatto che, separate dalle loro fonti, queste configurazioni presentino contraddizioni inestricabili, è indizio di una rottura di livello.¹³⁹

Le contraddizioni delle fonti, che indicano luoghi geografici tanto diversi a proposito della vita del profeta, non sono più tali, ma indizi che invitano ad abbandonare un orizzonte unidimensionale. Per quanto utile e legittima, “ogni ricerca detta positiva, qualora si limitasse a considerare, qui, lo spazio e gli spazi come dati materiali, come dei fatti, non potrebbe che consumare questa rottura”¹⁴⁰, non sarebbe cioè in grado di arrivare a un livello più profondo di spiegazione che, anziché perdersi nelle contraddizioni e ridurre la molteplicità a un’unica dimensione legittima, coglie un *isomorfismo* simbolico nelle diverse collocazioni spaziali della storia di Zarathustra. Isomorfismo che è sacralizzazione dello spazio, “ierofania stessa dello spazio”¹⁴¹, vale a dire una rappresentazione che dà le coordinate sacrali di uno spazio immaginale, riordinamento secondo un *axis mundi*, e dunque uno spazio di natura qualitativa, figurativa, fondamento del più profondo significato esistenziale per l’uomo mazdeo. Trasfigurazione dello spazio, innanzitutto.

Per la nascita del profeta Zarathustra abbiamo fonti greche, latine e bizantine che parlano di una zona orientale del mondo iranico (la Battriana), mentre le Fonti tardo-mazdee e

¹³⁸ *Le combat pour l’Ange*, cit., p. 19.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

islamiche indicano l'Iran occidentale, Rages o l'Azerbaijan. Per ciò che riguarda la collocazione dei luoghi della sua predicazione si hanno più o meno le stesse contraddizioni e lo scontro tra una tradizione orientale e una occidentale dello zoroastrismo. Tuttavia, sebbene rimanga misterioso il luogo di nascita del profeta Zarathustra, gli studi più recenti sarebbero concordi nel collocare il suo ministero in un'area orientale dell'Iran (un territorio compreso oggi nei confini del Turkestan e corrispondente all'Êrân-vêj, la Terra Santa degli Aarii). Così anche il Nyberg, il quale però non si limita solamente a offrire un'ipotesi più probabile di collocazione spaziale. Ciò che in particolare viene apprezzato da Corbin è il suo tentativo di andare oltre un'ipotesi di posizionamento spaziale del percorso profetico di Zarathustra, offrendo invece un modello interpretativo che renda ragione delle stesse contraddizioni dei dati classici, cioè dei continui spostamenti: "Nyberg propone di spiegare [le antinomie] a partire dello schema geografico proprio degli Aarii di Merv, tra i quali avrebbe avuto origine la predicazione di Zarathustra"¹⁴², vale a dire con il "Dominio dei sette *Keshvar*", i sette climi corrispondenti a sette cerchi concentrici di uguale raggio¹⁴³. Tale schema mitico propone una struttura morfologica che si fa "indipendente da un sistema di coordinate spaziali prestabilite: esso pone un'*origine*, il cerchio centrale, e questa origine, questo centro, ci trova là dove *sono* gli Aarii"¹⁴⁴. Il passaggio del primato politico degli Aarii di Merv a quelli di Susa, Ecbatana e Persepoli determina uno spostamento del centro di questo modello, riferimento spazio-mitico che consente a Nyberg di far notare una sorprendente coerenza nelle trasposizioni delle localizzazioni della storia sacra dello zoroastrismo.

Così, il fiume dove Zarathustra riceve le sue visioni, nella localizzazione che pone al centro Merv, è riconosciuto col Dāytiā nell'Aras, mentre nel successivo spostamento del primo cerchio interno si assiste a una trasposizione nel lago Vourūkasha. Ad ogni modo, c'è un viaggio di Zarathustra nel paese delle visioni e un ritorno alla sua terra natale: un viaggio verso il centro del mondo. Quello che è riscontrabile a livello della superficie dei dati positivi si spiega attraverso un riorientamento dei luoghi degli eventi narrati in base a un'analogia morfologica. Perciò "l'identificazione materiale delle località ad opera dello zoroastrismo occidentale risulta essere priva di un valore storico positivo. [...] Le ierofanie zoroastriane potevano essere associate a questi luoghi non tanto perché i personaggi della storia sacra dello zoroastrismo avessero avuto, con essi, un legame reale, ma perché essi erano 'già' dei centri

¹⁴² *Ibidem*, p. 23.

¹⁴³ Cfr. *Corps spirituel et Terre céleste*, cit., pp. 42-48 (trad. it., pp. 46-52).

¹⁴⁴ *Le combat pour l'Ange*, cit., p. 24.

di culto e di missione, dei luoghi ierofanici attorno ai quali si stava diffondendo l'alone di una storia sacra"¹⁴⁵.

Ma Nyberg va letto appunto *con* Eliade e il suo concetto di "ierofania", se si vuole comprendere il senso di ciò che anche lo storico scandinavo, in fin dei conti, finisce per chiamare una "falsificazione" della storia. E invece "la strada su cui ci indirizza lo schema mitico dei sette Climi sembra tuttavia condurre a una verità psichica eminentemente sostanziale, quella stessa verità che conferisce la sua sostanza a ogni spazio geografico che abbia un significato per l'anima"¹⁴⁶. La mera ricerca storica positiva, attenta solo all'esigenza di reperire una collocazione spaziale fisica univoca, non potrebbe consentire di individuare oltre l'apparente sovrapposizione caotica di nomi geografici una precisa ierofania dello spazio, ciò che cioè non si colloca in uno spazio, ma crea, spazializza lo spazio secondo le coordinate di ciò che è vissuto come sacro. Diventa chiaro come a esserci infine svelata sia una vera e propria *imago mundi*:

Tra le localizzazione che, colte in uno spazio profano, paiono contraddittorie ed eterogenee, si rivela allora un omeomorfismo costante. Saremmo così tentati di parlare di una *topologia liturgica*. L'operazione compiuta pertiene ad un rituale iconografico: la proiezione delle sette Keshvar sembra disegnare un *mandala* sulla scala di una geografia totale: cerchi che la visione mentale deve percorrere per circoscrivere e guadagnare il *centro* immobile e fisso.¹⁴⁷

C'è un vero centro che è quello liturgico il quale ha la proprietà individuata da Eliade di essere "compatibile con una molteplicità e perfino un'infinità di centri"¹⁴⁸. "Non sono i luoghi che conferiscono all'anima una santità di cui loro, per primi, sarebbero rivestiti; è invece l'anima 'santa' che *santifica* i luoghi, ossia li 'sostanzia' della sua propria santità"¹⁴⁹.

La figura nyberghiana di uno Zarathustra sciamanico, lungi dallo scandalizzare il paradossale monoteismo di Corbin, lo convince anzi profondamente del fatto che esista "una convergenza tra l'etica zoroastriana e l'etica mistica"¹⁵⁰, e che cioè Zarathustra sia il "tipo" di un'esperienza spirituale che ritorna ora nell'Accademia di Platone, ora negli *Ishrāqīyūn* di Sohrawardī, ora nel progetto riformatore di Gemisto Pletone e nei sogni dell'Accademia

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 25.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem* p. 28.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 19.

fiorentina. Zarathustra è dunque esso stesso tipificazione di una figura già incontrata, lo *ierofante*, ogni volta protagonista e interprete di un'esperienza fondativa che ridisegna le coordinate cosmiche e che dunque non può essere spiegata nei riferimenti di un tempo e spazio dati positivamente per una scienza astratta e impersonale. Solo uno Zarathustra *redivivus* può interpretare Zarathustra:

Vediamo così profilarsi un ciclo di riapparizioni del Profeta iraniano che non va, tuttavia, nella direzione di una progressiva chiarificazione del dato storico originario della sua vicenda; pare invece che ognuna di queste apparizioni e riapparizioni tenda a liberare dalla preoccupazione e dalla semplice possibilità di determinare il quadro esteriore dei fatti materiali, per invitare a scegliere un altro ordine d'evidenza e di manifestazione – a ritenere, cioè, che i *fatti* di un'esperienza spirituale siano anche loro, o meglio siano in primo luogo loro dei fatti, a pensare che quanto è stato vissuto sia realmente accaduto. [...] Le apparizioni di Zarathustra al segreto delle anime sono delle “ierofanie”, vale a dire dei fenomeni del sacro, secondo una forma propria di cui Zarathustra fu di volta in volta lo “ierofante”.¹⁵¹

È interessante però notare – ai fini della nostra ricerca specifica sul tema del docetismo e sulla rappresentazione sacrale in quanto presenza *in immagine* di una trasfigurante compartecipazione umano-angelico-divina – come il concetto eliadiano della ierofania sia qui *personalizzata*. Mentre in Eliade è rintracciabile un percorso che va da un'adesione non ancora critica al tradizionalismo a un maggiore distacco in direzione di una prospettiva ermeneutica valorizzante il momento ricreativo¹⁵², tale problema appare fin da subito risolto nelle riflessioni di Corbin, per via del riferimento costante all'*esegesi personale*, un tema o piuttosto un'urgente esigenza che egli ha fin da subito presente, per via dei suoi primi studi riferiti alla mistica e alla teosofia protestante e, già in parallelo, alla filosofia di Suhrawardī. Va sottolineato come la ierofania, nella prospettiva corbiniana, non sia innanzitutto una fulminazione improvvisa, un'irruzione dell'eccezionale che accade, senza predisposizione alcuna, per sconvolgere l'ordinario. Essa richiede un lavoro interiore nell'uomo, quello appunto dell'esegesi. Non operazione di intelletto, lavoro di astrazione, ma immaginazione cioè rappresentazione incarnata. È figurazione dell'angelo, rendere presente l'Angelo del Sé e corrispondergli:

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵² Cfr. N. Spineto, *op. cit.*, pp. 133-163.

E qualunque sia il grado d'essere raggiunto, l'angelo resta l'annunciatore di un innalzamento sempre possibile ad un rango superiore. *L'Esegesi*, o esodo, da un grado all'altro colma, in quell'istante, il margine ideale che sempre si riapre tra un essere e la sua Fravarti, tra la Fravarti e la sua "scelta", tra un essere e il suo Angelo. E ciò per il fatto che tale margine impone all'essere la suprema tensione della sua essenza. *Esso si risolve come atto di un cerimoniale* che introduce nell'universo "ieratico" delle Potenze celesti: *il sacro di colui che, vivendo per esse, rinuncia alla fissità della sua essenza per esistere come fosse lui stesso questa ieurgia, questo cerimoniale, il cui eterno ricorrere è quello delle Presenze ierofaniche*. Pertanto l'esegesi riconduce fuori da ogni decadimento: quello della lettera dei testi, della cancellazione dei giorni, dell'insignificanza dei luoghi, dell'anonimato delle folle.¹⁵³

Il cerimoniale, raffigurazione ritmata di un ordine riconosciuto superiore e fondativo di quelle coordinate sacrali che solo possono dare senso e autenticare la vita quotidiana, ci sospende in quel "come fosse" che non è semplicemente l'*als ob*, l'idea regolativa kantiana, o peggio ancora una finzione utile. È già comunicazione, una scommessa, una messa in gioco che realizza la liberazione dai limiti costrittivi di un'essenza umana fissata in una concezione angusta e costretta in una dimensione temporale lineare, senza capacità di trascendere i fatti appresi dai sensi materiali. Ma sottolineiamo ulteriormente: l'esegesi così intesa non solo "riconduce fuori da ogni decadimento" nella lettera dei testi e nella prigionia del tempo e dello spazio newtoniani, ci porta fuori anche dall'illusione di una facile evasione; oltrepassa l'idea che ad un certo punto ci si possa tuffare in un assoluto impersonale, sia esso la Tradizione di una rigida interpretazione guenoniana, o l'*absconditus* di sapore eckartiano. C'è sempre un "margine" tra l'essere e il proprio Angelo, o, come dirà Jung, anche "l'uomo illuminato resta quello che è"¹⁵⁴.

¹⁵³ *Le combat pour l'Ange*, cit, p. 46 (corsivi nostri).

¹⁵⁴ C. G. Jung, *Risposta a Giobbe*, trad. it. di A. Vig, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 178.

4.4. *L'“esoterismo comparato delle religioni del Libro” e l'“esoterismo occidentale” di Faivre*

In un intervento del 1999 per il Groupe d'Études Spirituelles Comparées (GESC)¹⁵⁵, Antoine Faivre ha esposto stimolanti riflessioni metodologiche che riguardavano il progetto di Corbin di un “esoterismo comparato delle religioni del Libro”. Le sue osservazioni critiche hanno tratto spunto dal progetto generale che ha ispirato la ricerca dell'Université Saint Jean de Jerusalem, voluta da Corbin come luogo di incontro e confronto tra gli studiosi delle tradizioni spirituali appartenenti ai tre monoteismi abramitici¹⁵⁶. Va ricordato come lo stesso GESC sia stato una prosecuzione in qualche modo di quel progetto e Faivre un suo promotore; pertanto, le perplessità avanzate dallo studioso non riguardavano gli intenti di fondo della ricerca corbiniana, non la sua etica e il suo valore spirituale, e nemmeno il suo valore filosofico complessivo. Come enuncia lo stesso Faivre, hanno avuto di mira l'utilizzo del termine “esoterismo” così come impiegato da Corbin, sollevando quesiti di natura storico-metodologica¹⁵⁷.

Il contributo di Antoine Faivre a uno studio scientifico dell'esoterismo non ha eguali per peso culturale e accademico. I suoi lavori sono stati profondamente innovativi e hanno esercitato un grande influsso. È stato un pioniere nella rivalutazione in ambito universitario di un'area di ricerca non ancora adeguatamente sviluppata nelle scienze delle religioni (ancor meno da altre discipline): l'esoterismo. Le ragioni del successo di questa operazione vengono individuate da Faivre stesso nel suo *modus operandi*, nel suo approccio che, in sintesi, si presenta come un tipico modello induttivo-empirico. Avverte di avere impiegato, fin dall'inizio, il termine “esoterismo” in un senso assolutamente nominalista¹⁵⁸, senza cioè averlo caratterizzato originariamente per mezzo di una definizione aprioristica. Il momento empirico del procedimento consiste nell'incontro di diversi autori e correnti che vanno dalla seconda metà del Quattrocento fino al Novecento e che un'empatica induzione riconosce come accomunati da “un'aria di famiglia”. Un esoterismo, dunque, che è possibile

¹⁵⁵ “Dopo aver tentato di capire cosa intendesse Corbin con quest'espressione, ci chiederemo quali quesiti di natura metodologica può porre allo storico un simile programma” (A. Faivre, *La question d'un ésotérisme comparé des religions du livre*, in “Cahiers du Groupe d'études Spirituelles Comparées”, *Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, n. 8 (1999), Archè, Milano 2000, pp. 89-120, p. 90. La traduzione italiana, “La questione di un esoterismo comparato delle religioni del libro”, si trova ora in A. Faivre, *L'esoterismo occidentale. Metodi, temi, immagini*, a cura di F. Baroni, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 39-63).

¹⁵⁶ Programma esposto nel primo numero dei “Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem”, *Sciences traditionnelles et sciences profanes*, André Bonne, Parigi 1975, pp. 8-12.

¹⁵⁷ A. Faivre, *L'esoterismo occidentale*, cit., p. 39.

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem*, p. 46.

circoscrivere esclusivamente in ambito occidentale moderno: di questa “aria di famiglia” – afferma Faivre – “ho tentato di identificare (a titolo provvisorio) gli elementi costitutivi che peraltro non considero affatto come delle invarianti universali”¹⁵⁹. Sono i famosi sei caratteri¹⁶⁰: 1) il tema delle corrispondenze; 2) l’intuizione di una Natura viva; 3) il ruolo preponderante dell’immaginazione e delle mediazioni; 4) l’esperienza della trasmutazione; 5) la pratica della concordanza; 6) la trasmissione. I primi quattro sono “intrinseci, nel senso che la loro presenza simultanea è condizione necessaria e sufficiente perché un materiale studiato appartenga all’esoterismo”¹⁶¹ e si presentano come forme dell’immaginario¹⁶²; gli ultimi due sono secondari, non fondamentali, e sono idee di principio.

Tale ritratto di famiglia consente l’identificazione di un “esoterismo occidentale moderno” che connota specificamente e in modo storicamente attendibile un termine, “esoterismo”, altrimenti esposto a utilizzi equivoci e indeterminati¹⁶³. Esso è allora un fenomeno che nasce sostanzialmente con la modernità, come “processo di emancipazione di un sapere rispetto alla religione ufficiale”¹⁶⁴ – e non come mera reazione emarginale, dunque, rispetto al nascente spirito scientifico – nel cui ambito rientrano dunque le correnti dell’occultismo, della teosofia, della gnosi e dell’ermetismo, presenti e vive in molte forme, dal Rinascimento fino a oggi. Pertanto, è escluso tutto ciò che, invece, può essere fatto risalire al Medioevo¹⁶⁵, piuttosto che alle tradizioni dell’Islam o dell’Ebraismo, pur nella consapevolezza dell’importanza di tali influssi.

Dato questo approccio alla questione dell’esoterismo¹⁶⁶, Faivre ritiene che Corbin, parlando di un “esoterismo comparato delle religioni del Libro”, abbia delineato un

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹⁶⁰ Cfr. Id., *L’esoterismo*, Sugarco Edizioni, Varese 1992, pp. 25-35.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁶² Cfr. Id., *L’esoterismo occidentale*, cit., p. 48.

¹⁶³ Un termine di confronto critico da parte di Faivre è, ad esempio, il lavoro di P.A. Riffard, *L’esoterisme. Qu’est-ce que l’esoterisme. Anthologie de l’esoterisme occidental*, Laffont, Paris 1990 (*Che cos’è l’esoterismo? Antologia dell’esoterismo occidentale*, trad. it. di M.G. Meriggi, Rizzoli, Milano 1996, 2 voll.) caratterizzato da un approccio universalista.

¹⁶⁴ A. Faivre, *L’esoterismo*, cit., p. 19.

¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*, p. 21: “Nel Medioevo tale emancipazione non era necessaria, perché l’oggetto di tale sapere, le forme di immaginario in cui esso rientra, erano generalmente in accordo con la teologia. Ma quando questa si fu alleggerita di quella componente, un vasto campo abbandonato fu presto recuperato, reinterpretato dall’esterno (cioè al di fuori del campo teologico). Esso divenne un sapere cui non si poteva più accedere immediatamente, ma che necessitava di nuovi approcci specifici: chi dice ‘esoterismo’, dice ‘andare verso ciò che è più interno’ un ‘interno’ divenuto tale perché ci si è trovati ‘all’esterno’. Nel Medioevo questo ‘più interno non esiste, perché si è sempre ‘dentro’”.

¹⁶⁶ Un approccio “storico” che può comunque integrarsi con uno più “tipologico”, come quello di Corbin. Per la differenza dei due approcci, si veda la voce “*esotericism*” redatta da W.J. Hanegraaff in Id. (a cura di), *Dictionary of Gnosis and western esotericism*, Brill, Leiden 2006, pp. 337-340, pp. 337-338.

programma certamente ambizioso e legittimo, ma ancora tutto da fare e ancor più da provare, per quanto riguarda l'adozione di una metodologia accettabile anche dalle scienze storiche. La principale problematicità consisterebbe nell'utilizzo stesso del termine, troppo estensivo e troppo restrittivo ad un tempo. La definizione corbiniana di "esoterismo"¹⁶⁷, infatti, sarebbe basata meramente sull'origine etimologica, come rimando dunque a un'interiorità dell'uomo, del mondo, del Libro rispetto a quanto sarebbe "essoterico", cioè esterno. Tale accezione rischierebbe allora di rivelarsi troppo estensiva in quanto concetto astratto e indicante un possibile approccio che si può applicare in qualsiasi ambito, senza nessun riferimento specifico a qualche tradizione religiosa-spirituale; ma anche troppo restrittiva "perché lascia da parte tutto ciò che costituisce la realtà concreta delle correnti esoteriche, le quali non possono essere ricondotte semplicemente a questa nozione"¹⁶⁸.

Faivre si chiede anche se nei lavori di Corbin sia riscontrabile un esempio strutturato e specifico del suo progetto di comparazione. La risposta sarebbe deludente, perché laddove l'orientalista non si limita a dichiararne la necessità e l'urgenza di un tipo tale di ricerca¹⁶⁹, vi è solo qualche riferimento ad autori protestanti il cui spiritualismo sarebbe affine alla gnosi islamica (Gichtel, Weigel, Schwenkfeld, ma soprattutto Böhme e Swedenborg). Non vi sarebbe "praticamente traccia di esoteristi o teosofi situati al di fuori del mondo germanico"¹⁷⁰. E dunque, anche il lavoro in cui probabilmente Corbin riesce a dare un'idea più particolareggiata e specifica di cosa egli intenda con "esoterismo comparato" – *Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg, II. Gnose ismaélienne*¹⁷¹ – per Faivre ha il limite di concentrarsi su una figura certo importante e influente, ma troppo particolare e marginale rispetto al complesso della corrente teosofica, proprio per via di quel "docetismo" che lo rende invece tanto caro a Corbin¹⁷². Ancora Faivre fa notare come sia vero che non manchino, ad esempio, i riferimenti a quello che probabilmente può essere considerato il più

¹⁶⁷ Quale emerge sinteticamente in *En Islam iranien*, I, cit., p. XIV (trad. it., pp. 14-15). "Da molto tempo la diffusione di pseudo-esoterismi in Occidente ha reso sospetti i termini 'esoterismo' ed 'esoterico'. Vorremmo che ogni lettore provasse a 'ripensare' etimologicamente i termini in questione. L'espressione greca τὰ ἔξω designa le cose esteriori, 'essoteriche'; τὰ ἔσω designa le cose interiori, 'esoteriche'. Converrebbe preferire i termini 'interiorismo' e 'interioriste'? Questi, derivati dal latino, sarebbero perfettamente esatti, ma temiamo che ai nostri giorni l'idea di 'mondo interiore', di 'realtà interiore', possa risvegliare in molti una concezione soggettivista o psicologista assolutamente fuori questione per i nostri pensatori".

¹⁶⁸ A. Faivre, *L'esoterismo occidentale*, cit., p. 46.

¹⁶⁹ "Questo comparatismo tanto invocato rimane in genere, nell'opera di Corbin, una dichiarazione di intenti, il semplice enunciato di un programma da realizzare" (*ibidem*, p. 41).

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹⁷¹ *Face de Dieu, Face de l'homme*, cit., pp. 41-162.

¹⁷² "Swedenborg probabilmente è l'unico teosofa occidentale importante che possa essere definito docetista" (A. Faivre, *L'esoterismo occidentale*, cit., p. 43).

grande teosofo tedesco del Settecento, Oetinger, in particolare il richiamo al tema della *caro spiritualis*. Vi sarebbe, però, un sostanziale e protratto fraintendimento. Oetinger non può essere a sua volta imbrigliato nell'immaginario "assai idealista di Swedenborg e della gnosi ismailita"¹⁷³, perché in lui gioca un "profondo incarnazionismo"¹⁷⁴ e un concetto di Natura molto più allineato con l'immaginario dell'esoterismo occidentale, cosicché "qualora ne fosse stato a conoscenza, avrebbe probabilmente rifiutato l'idea di *mundus imaginalis* quale la intende Corbin, altrettanto incompatibile con il proprio sistema che con quello di Böhme, e più in generale con la teosofia cristiana a lui nota"¹⁷⁵.

Si tratta di affermazioni che naturalmente non si possono contestare più di tanto, assumendo la definizione "docetista" in modo molto rigoroso. Eppure, come andremo anche sviluppando nel corso del nostro lavoro, proprio dal discorso corbiniano emerge un significato gnoseologico-spirituale di docetismo che per certi aspetti esula la mera questione incarnazionista. Lo dimostra il fatto che, seppure per Corbin stesso sia centrale il tema dell'accettazione o meno dell'Incarnazione, ciò non gli impedisce di riscontrare nel cristianesimo orientale una marcata "aria di famiglia" docetista (e secondo quale ottica, lo vedremo più in dettaglio nel terzo capitolo). Si tratta certamente di una prospettiva che giustamente fa esitare gli storici, ma non per questo essa va considerata come priva di una propria consapevolezza metodologica, *di altro genere*.

Però, al di là di questi casi interpretativi più specifici, Antoine Faivre esprime una riserva radicale, a cui abbiamo già accennato: le modalità di approccio di Corbin non offrirebbero la possibilità di un comparatismo scientificamente giustificato.

Inizialmente nel mio programma di ricerca il termine "esoterismo" è stato scelto in modo abbastanza accidentale (era comodo) per definire qualcosa di concreto (delle correnti occidentali moderne) a cui bisognava dare un nome, evitando al contempo che questo nome influisse sulla natura della ricerca. In questo caso, invece, questo termine sembra essere stato scelto in virtù di un significato che gli appartiene in sé, significato di cui occorrerebbe ritrovare la presenza, in tale

¹⁷³ *Ibidem*, p. 44. "Corbin tenta in realtà di far dire a Oetinger ciò che egli stesso avrebbe voluto che Oetinger dicesse. Fa il mediatore tra i due teosofi, ma tira Oetinger dalla parte di Swedenborg, ed espone più il proprio pensiero filosofico che quello delle due parti in causa" (*ibidem*, p. 45). Faivre si riferisce nello specifico al convegno dell'Università di Saint Jean del 1975, a cui partecipò Erns Benz con un intervento che marcava le differenze tra Swedenborg e Oetinger. Nella pubblicazione degli atti, Corbin fece seguire un proprio contributo di due sue pagine in cui si cercava di smussare tali divergenze.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 44-45. Una caratterizzazione della corrente teosofica è data da Faivre in un saggio più avanti "La corrente teosofica. Periodizzazione": *ibidem*, pp. 65-110.

prospettiva, nelle religioni abramitiche. Di fatto, sembra sia stata la parola stessa, così carica di connotazioni affettive e essenzialiste, a suscitare l'idea di questo programma o progetto; la parola, invece che la necessità di affrontare con una metodologia adeguata dei dati concreti da contestualizzare, dopo aver verificato che esistano realmente.¹⁷⁶

Fin qui Faivre ha rimarcato la propria differenza metodologica: da storico egli ha proceduto a rinvenire dei caratteri dell'esoterismo che sono endogeni alle correnti da lui messe in comparazione, mentre Corbin imposterebbe la sua comparazione a partire da una definizione di esoterismo storicamente esogena, non rinvenuta cioè sulla base dei dati positivi. Un passo ulteriore di Faivre però, per quanto presentato in modo ipotetico, può rappresentare un fraintendimento decisamente sostanziale del pensiero di Corbin:

Sembra che per Corbin, nel solco di Schuré, "esoterismo" sia sinonimo di "essenza" delle religioni del Libro, identificazione che fa pensare alla posizione perennialista, ma che non può essere quella dello storico e che non ci aiuterebbe nella nostra analisi"¹⁷⁷.

E proprio più avanti, Faivre ha indicato come modello negativo di comparativismo, non scientifico, "il comparativismo perennialista, il quale consiste non tanto nel perlustrare territori inesplorati, quanto nell'usare ciò che è già noto per illustrare verità metafisiche, come il postulato di un' 'unità trascendente delle religioni'"¹⁷⁸.

Andrebbe comunque notato come l'esclusione di un discorso metafisico da un livello di scientificità ha un certo sapore positivista, a meno che non si intenda, laicamente, la specificità scientifica della ricerca storica. Ma al di là di ciò, ci pare che non ci sia nulla di più distante del lavoro interpretativo di Corbin dall'essenzialismo e dal perennialismo così inteso. Come già abbiamo accennato a proposito del concetto di tradizione¹⁷⁹, seppure è evidente la centralità di un concetto di tradizione nel suo lavoro, questo non si presenta mai come potrebbe venire inteso da un'interpretazione sbrigativa di Guénon, come cioè si trattasse di un'essenza fissa, eternamente data e indifferente a chi vi si accosta. Ogni sua riproposizione è invece, per Corbin, una ricreazione e la comparazione che egli mette in atto sorvolando secoli

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 52.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 57.

¹⁷⁹ Cfr. *supra*, p. 41.

se non millenni è svolta fissandosi proprio sul confronto ogni volta individuale e personale di chi era già a sua volta un *interprete spirituale*.

Zarathustra, Suhrawardī, Gemisto Pletone, Sergej Bulgakov – alcuni esempi di tali interpreti – vengono iscritti in un'unica tipologia spirituale non in spregio di tutte le differenze esistenti in quanto soggette al condizionamento storico, che è doveroso e opportuno aver presente. L'idea di base, consapevolmente aprioristica, è che nonostante tutto, proprio nella radicalità dell'esperienza spirituale individuale, tanto il profeta Zarathustra – o il fedele zoroastriano che ne rivive il senso – quanto lo Zarathustra *redivivus* in Suhrawardī, e così ogni suo successivo interprete *Ishrāqī*, rivivano tutti una condizione strutturalmente analoga, una *condizione umana universale*. È ciò consente una traduzione e un dialogo ininterrotto, anche quando la mancanza di riferimenti testuali e documentali precisi impediscono una verifica storicamente attendibile.

Sarebbe di fondamentale importanza poter rintracciare il quadro effettivo della conoscenza storica che Sohrawardī aveva dello zoroastrismo, di quali testi mazdei fosse venuto a conoscenza, quali possibili incontri diretti avesse avuto; eppure la mancanza di ogni dato certo su tutto ciò non toglie nulla al significato filosofico-spirituale della sua rilettura intensa del messaggio zoroastriano. L'interpretazione di Corbin a sua volta riattualizza i punti focali che rendono isomorfiche le loro esperienze: l'intuizione illuminativa dello *Xvarnah*, la prefigurazione sofologica, e l'angelologia come cavalleria spirituale, un'etica spirituale di compartecipazione umano-divina. La limitazione di una lettura esclusivamente attenta alle fonti, o a una comparazione strettamente testuale di cosa possa avere detto espressamente Zarathustra e cosa possa aver detto Sohrawardī, non riuscirebbe a penetrare il genio spirituale creativo di quest'ultimo, quando, con il suo significato "polifonico" di *Ishrāq*, di teosofia "orientale" e "illuminativa", interpreta, ricrea e attualizza la tradizione dei Saggi di Persia, piuttosto che la filosofia di Platone o la figura mitica di Ermete. *Ishrāq* è l'Oriente, come "luce che sorge a Oriente"¹⁸⁰ e che quindi simboleggia con "la Manifestazione o epifania primordiale dell'essere"¹⁸¹. Come l'astro che sorge rivela la presenza delle cose, la percezione spirituale significata in questa raffigurazione aurorale, *cognitio matutina*, si desta nelle coscienze attraverso la percezione di una Luce che "svela il mistero delle *trasparizioni* dell'essere"¹⁸², cioè la dimensione teofanica della creazione allorché è illuminata dalla conoscenza trasfigurante propria del *mundus imaginalis*. Questa intuizione mistica "fa"

¹⁸⁰ *En Islam iranien*, II, cit., p. 50.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

Orientali tutti coloro che ne hanno avuto coscienza e l'hanno espressa, indipendentemente dal loro posizionamento geografico nel corso della storia. Come afferma Sohrawardī, questa conoscenza delle puri Luci

è stata infatti l'esperienza intima (*dhawq*) di Platone, l'Imām e capofila della sapienza, uomo dotato di una grande forza e luce interiore. Ma ugualmente, molto prima di lui, da Ermete, il padre dei Saggi, fino appunto a Platone, è stato così per altri eminenti filosofi, pilastri della saggezza teosofica, come Empedocle, Pitagora, e diversi ancora. Ebbene, le dottrine di quegli antichi Saggi si presentavano cifrate in simboli... La base della dottrina *orientale* è precisamente fondata sul simbolo ed essa concerne la Luce e le Tenebre e costituisce lo specifico insegnamento dei Saggi dell'Antica Persia, come Jāmāsp, Frashaoshtra, Bozorghmer e con loro altri.¹⁸³

Secondo Corbin, il carattere distintivo della “famiglia esoterica” delle religioni del Libro va pertanto individuato nel lavoro di interpretazione spirituale – esemplificato nella gnosi shī'ita dal *ta'wīl* – applicato su di un termine essoterico di confronto quale quello della rivelazione per le religioni abramitiche. L'esegesi esoterica è un'esperienza sempre individuale e personale, ma proprio in quanto tale presenta una costante universalmente *docetista*, secondo un senso che va ben al di là della questione cristologica dell'Incarnazione, e che riguarda il confronto con l'“Archetipo della Guida interiore”, vera *clavis hermeneutica*: è la necessità per l'Anima della mediazione e *medianicità* dell'Immagine, espressa nei termini della funzione teofanica dell'Angelo (come avviene per i racconti visionari di Avicenna e di Suhrawardī), identificata ora nell'Arcangelo Gabriele, ora nell'Intelligenza Agente, o nell'imām della fede shī'ita, o descritta, con l'appoggio consapevole a termini psicologici junghiani, come processo di individuazione del Sé.

Le religioni del Libro più di altre hanno dato origini a tradizioni esoteriche comunicanti e caratterizzate dall'intuizione sofologica che solo “chi conosce se stesso conosce il suo Signore”. Il “fenomeno del Libro”¹⁸⁴, infatti, come condizione specifica dell'*ahl al-Kitāb*, della “gente del Libro”, pone di fronte a una rivelazione divina che, espressasi appunto in forma visibile (*ẓāhir*), apparente, diviene dunque necessario ricondurre al suo archetipo eterno, alla “Madre del libro”, *Umm al-Kitāb*, espressione che dà il titolo a un testo

¹⁸³ Cit. in *ibidem*, p. 51. Il passo di Suhrawardī si trova nella traduzione francese di Corbin: Shihāboddīn Yaḥya Suhrawardī, *Le livre de la sagesse orientale. Hikmāt al-Ishrāq*, cit., § 4, pp. 88

¹⁸⁴ Cfr. in particolare *En Islam iranien*, I, cit., pp. 135-185 (trad. it., pp. 173-226).

fondamentale del primo shī'ismo¹⁸⁵. Il “fenomeno del Libro”, inoltre, caratterizza le religioni che vi fanno riferimento come “religioni profetiche”, che cioè “professano la necessità di mediatori sovrumani tra la divinità che li ispira e l'umanità comune”¹⁸⁶. Perciò, “tale fenomeno è indissociabile da una ‘situazione ermeneutica’ e [...] ne consegue l'esistenza di qualcosa in comune nella maniera con cui gli spirituali e i mistici hanno letto la Bibbia nel cristianesimo e il Corano nell'Islam”¹⁸⁷.

4.5. *Pensare con Heidegger. L'“historialité” come critica dello storicismo*

Abbiamo visto perché Corbin ritenga che il “fenomeno del libro” possa essere il punto di partenza di uno studio comparativo dell'esoterismo ben più vasto storicamente del quadro di Faivre. Ma egli parte da una “situazione ermeneutica”, che in quanto tale impegna all'analisi di una condizione che è innanzitutto esistenziale, secondo il principio così spesso richiamato della reciproca implicanza tra *modus intelligendi* e *modus essendi*. È ripresa esplicitamente un'intuizione potentemente proposta dall'Heidegger di *Essere e tempo*: nella misura in cui la scienza storica si basa su una precomprensione non tematizzata, su un orizzonte dato e inautentico, non messo in questione, della nostra “temporalità” (*Zeitlichkeit*, il senso dell'essere della Cura) e “storicità” (*Geschichtlichkeit*), essa è storicità inautentica, non può fornire i criteri ultimi di analisi di un'interrogazione più ordinaria, “esistenziale”, cioè personalmente e metafisicamente più esposta, vertente sul rapporto stesso dell'uomo con la storia, il tempo, il mondo. Il riferimento di Corbin, per quanto spesso implicito, alla concezione heideggeriana di storicità, in *Essere e Tempo*, è cruciale e ricorrente. Anche quando Corbin parla dell'Anima e della sua Immaginazione come *situativi* e non *situati* in un tempo e in uno spazio, è evidente la ripresa delle riflessioni di Heidegger sulla “storicità” e l'assunto fondamentale del filosofo tedesco antistoricista: “L'analisi della storicità dell'Esserci

¹⁸⁵ Ritenuto proto-ismailita fino a non molto tempo fa, e quindi anche da Corbin, con Ivanow e Filippini Ronconi. Cfr. F. Daftary, *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, cit., pp. 56-57. Infatti, studi recenti hanno dimostrato che questa opera persiana “venne scritta originariamente in arabo da uno dei gruppi dei *ghulāt* [termine per indicare ‘coloro che esagerano’, gli estremisti] sciiti di Kufa del II/VIII secolo, noto come *Mukhammisa* (i Pentadisti)” (*ibidem*, p. 57). L'opera è stata tradotta in italiano da P. Filippini Ronconi, *Umm al-Kitāb*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1966. Sempre di P. Filippini Ronconi si veda anche *Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'Umm'ul-Kitāb*, in “Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli”, 14 (1964), pp. 111-134.

¹⁸⁶ *Face de l'Homme, Face de Dieu*, cit., p. 45.

¹⁸⁷ D. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, cit., p. 68.

tenta di mostrare che questo ente non è ‘temporale’ perché ‘sta nella storia’, ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere”¹⁸⁸. Storicità – tradotto da Corbin stesso nel termine francese di *historialité*¹⁸⁹ – “non indica l’inserimento dell’esserci in un determinato contesto storico, come se esso fosse un oggetto intramondano, bensì esprime l’accadere (*Geschehen*) di un ente che è costitutivamente temporale”¹⁹⁰. L’esserci deve acquisire la consapevolezza che è esso innanzitutto, e non il suo mondo, a dare presenza a una condizione storica, e prendere consapevolezza della dimensione originaria della temporalità come suo modo proprio di essere, rendendosi così conto che la storicità abitualmente intesa ha significato all’interno di quest’orizzonte ermeneutico più originario e autentico e che più lo espone, lo espone personalmente e intimamente a riguardo del senso della vita e dell’essere al mondo.

Il passato allora non è un semplice dato positivo, una traccia materiale da ricostituire il più possibile fedelmente, o meglio non è solo quello perché non è oggetto esclusivo dell’indagine storica propriamente detta. Il passato può e deve essere interrogato anche secondo un’urgenza più filosofica, più personale, più esistenziale. Dunque la scienza storica è pre-giudicata, situata all’interno di un orizzonte che è invece situativo e che è la comprensione, l’ermeneutica esistenzialmente impegnata – implicanza sostanziale tra *modus intelligendi e modus essendi* – dell’uomo. In questo senso, si può affermare che Corbin, “da vero filosofo, inizia interrogandosi sul *modo* conveniente di scrivere la storia della filosofia e quella delle religioni. La sua opera è una critica dei metodi della scienza storica”¹⁹¹.

Come noto, in *Essere e Tempo*, anche nell’intrascendibile e costitutiva finitezza dell’Esserci c’è una consapevole o inconsapevole condizione estatica – la temporalità è estaticità e la costituzione dell’Esserci e sempre apertura, trascendimento delle sue possibilità. Precisamente, per quanto riguarda la relazione dell’uomo con il suo passato, quest’ultimo non si dà mai come qualcosa di semplicemente ‘passato’, cioè di “trascorso e di riducibile a un’oggettività constatabile dalla storiografia, ma come la possibilità essente-stata che deve

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 445 (§ 72).

¹⁸⁹ Cfr. S. Camilleri, D. Proulx (a cura di), *Martin Heidegger-Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941)*, “Bulletin Heidegérien”, 4 (2014), pp. 4-63, p. 42.

¹⁹⁰ A. Fabris, *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 20102, p. 149.

¹⁹¹ M. de Diéguez, *Henry Corbin et Heidegger*, “La Nouvelle Revue Française”, 230 (1972), pp. 27-39, p. 27 (corsivo nostro). Sull’influenza heideggeriana di Corbin e la critica corbiniana di Heidegger, cfr. D. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l’Islam iranien*, cit., pp. 41-47; D. Proulx, *Le parcours philosophique de Henry Corbin. Phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique*, *Memorire présenté au département de philosophie de la Faculté des lettres et sciences humaines pour l’obtention du grade de Maître ès arts en philosophie*, Université de Sherbrooke, 2009, pp. 46-52.

essere *ripetuta*¹⁹², vale a dire interpreta, ricreata, decisa. Certo per Heidegger di *Essere e tempo* c'è una infinita estaticità e trascendibilità, ma all'interno di una condizione di assoluta non trascendenza. La presa di coscienza della temporalità da parte dell'esserci, e dunque una scelta per l'autenticità e la libertà, è tale solo come accettazione risoluta della intrascendibile fatticità, dell'*essere per la morte*. Per Corbin dal confronto esistenziale dell'Esserci con la sua temporalità può scaturire invece la scoperta e l'apertura di dimensioni che trascendono la fatticità: il "fatto essere", il *KN*¹⁹³, l'*esto*, è dato, è Presenza, a partire da un "Sii" che, come imperativo attivo, nel suo comando, rispetto al "fatto essere", è trascendenza. Non c'è solo l'abissale alterità del *Deus absconditus* (la via ombrosamente indicata da un Heidegger posteriore alla *Kehre*), poiché un *Deus revelatus* è nell'uomo stesso il garante di una dimensione angelico-immaginativa che apre a mondi superiori a quelli contraddistinti dall'essere per la morte e dalla fatticità unidimensionale.

È significativo che, da heideggeriano "*préexistentialiste*", Corbin traduca il *Dasein* con dei termini – "*Présence-humaine*", "*Présence*", l'"*être-Présence*"¹⁹⁴ – che già richiamano la '*ilm hodūrī*', la "conoscenza presenziale" di Suhrawardī e l'ontologia di Mollā Ṣadrā Shirāzi. Una scelta ermeneutica che è rivendicata ancora molti anni dopo in una lettera di Corbin al segretario di redazione di Gallimard. A quest'ultimo che propone di modificare la sua precedente edizione di Heidegger nella scelta dei testi e di pubblicarla assieme al lavoro di altri traduttori, scrive: "Ad ogni modo, nella questione, resto un antenato (un *preesistenzialista*). Mi chiedo se nella disposizione del titolo quanto nell'organizzazione del libro non si possa distiguere l'antenato dai suoi discendenti, siano essi più felici o meno felici di esso"¹⁹⁵. Oltre ai motivi personali e all'orgoglio di essere stato un pioniere nell'attenzione attribuita al filosofo tedesco, Corbin tiene a rivendicare la coerenza del suo lavoro di traduzione, che, come sempre, è ben più di una semplice traduzione: un pensare *con*

¹⁹² F. Borgia, *Appartenenza e alterità. Il concetto di storicità nella filosofia di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 17.

¹⁹³ كُن / *kun* = "sii" (cfr. Corano, 2,117: "Egli è il Creatore dei cieli e della terra; quando vuole una cosa, dice 'Sii' ed essa è"; 36,82: "Quando vuole una cosa, il Suo ordine consiste nel dire 'Sii' ed essa è"). "L'evento dell'essere in questa teosofia è la messa all'imperativo del verso essere: *KN*, *Esto* (alla seconda persona, non *fiat*). Ciò che è primo, non è né l'*ens* né l'*esse*, ma l'*esto*. 'Sii [tu]'. Questo imperativo, che inaugura l'essere, è l'imperativo divino alla forma attiva (*amr fi'lī*); ma considerato nell'ente che egli fa essere, l'ente che noi siamo, si tratta di questo stesso imperativo, ma nella sua *significatio* passiva (*amr maf'ûli*)" (H. Corbin, *De Heidegger à Sohrawardī*, cit., p. 25).

¹⁹⁴ Cfr.. S. Camilleri, D. Proulx (a cura di), *Martin Heidegger-Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941)*, cit., p. 40.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 60.

Heidegger, secondo una prospettiva ben distante da quella che invece sarà propria della ricezione francese a partire almeno dagli anni Sessanta.

La “situazione ermeneutica” è indicata, dunque, a partire dall’imprescindibile lezione heideggeriana. La comprensione che ne scaturisce non è mai una conoscenza secondo il suo ideale scientifico-positivo, come sapere neutro di un soggetto assolutamente incondizionato che ispeziona e analizza imparzialmente il proprio oggetto, ma è sempre già un’inconsapevole o consapevole scelta esistenziale. Non c’è vita e azione pratica separate da questo sapere e viceversa. Men che meno l’ermeneutica operata dagli spirituali delle religioni del Libro potrà presentarsi nei termini di un’indagine meramente speculativa prescindente da una concreta scelta esistenziale. Così, Suhrawardī è probabilmente, a giudizio di Corbin, il più straordinario esempio di ermeneuta, di interprete della tradizione e delle tradizioni, secondo un passato¹⁹⁶ – che non è mortuaria commemorazione, ma una testimonianza che mette in gioco, in prima persona, il suo stesso interprete, ed è confronto per una scelta esistenziale. Corbin stesso, come abbiamo evidenziato prima, è un Sohrawardī *redivivus*, ben disposto ad accettare che la sua ermeneutica risponda a più di semplici e strette regole positive di una storia rigidamente disciplinare o di qualunque altra materia umanista irregimentata da un’aspirazione scienziata o burocratico-amministrativa.

Heidegger, riconosce che lo stesso problema dell’essere abbia il carattere della storicità e dunque la sua elaborazione non può non indagare la storia effettiva. Deve farsi storiografia, secondo un significato che non prescinde più dai risultati acquisiti dall’analitica esistenziale, per prendere consapevolezza di quelle possibilità che si sono date effettivamente e divenire appropriazione positiva del passato. Compito, come noto, annunciato e non realizzato in *Essere e tempo*. Anche Corbin ricostruisce una storia che si confronta con le virtù riattuate del passato *in noi*, esattamente come lo stesso Suhrawardī, una storia decisamente alternativa a quel percorso di svuotamento che rintraccerà Heidegger come destino occidentale.

L’ “esoterismo comparato delle religioni del Libro” di cui parla ambiziosamente Corbin non prescinde da questa costitutiva attenzione filosofica-esistenziale-spirituale. È basata esattamente sulla convinzione che una comune “situazione ermeneutica” abbia riguardato gli interpreti delle tre religioni del Libro e a questa situazione hanno dato risposta in modo analogo, affine, convergente più correnti spirituali, orientali e occidentali. Una situazione,

¹⁹⁶ Si potrebbe individuare una certa risonanza con le *Tesi* di Benjamin, fermo restando che lo *Jetztzeit* per Corbin è certamente teologico e apocalittico, ma non politico. Non sfugga poi il rimando all’angelo per entrambi e, ancora una volta, la distanza abissale tra l’Angelo della storia, l’*Angelus Novus* di Benjamin e la figura potente, cavalleresca, degli angeli corbiniani. Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, a cura di Solmi, Einaudi, Torino 1962, pp. 75-86.

come abbiamo visto, che è certamente *nella* storia ma che giudica *della* storia intesa in senso positivo, del passato. I rilievi critici da storico potrebbero forse abbattere alla radice un tale progetto nella misura in cui dimostrassero un'assoluta incomunicabilità tra i diversi attori di questo esoterismo delle religioni del Libro. Ad ogni modo, Corbin non aveva l'ingenuità di porsi come anti-storico, considerata la sua attenzione scrupolosa per le fonti, rammaricandosi, piuttosto, della scarsità e del pionierismo delle ricerche storico-documentali sui temi a lui cari. Ma allo storicismo si deve opporre un'*interiorizzazione*. Ancora una volta, non c'è nulla di più di chiaro delle parole stesse di Corbin e della sua dichiarazione di intenti così come professata esemplarmente nel primo capitolo del primo volume di *En Islam iranien*:

In breve, nel caso dello shī'ismo forse ancora di più che per gli altri universi religiosi, la *conditio sine qua non* per penetrarne e viverne lo spirito è di esserne ospite spirituale. Ma l'ospite di un universo spirituale significa cominciare a farne in noi stessi una dimora. Non è possibile vivere nell'universo spirituale shī'ita, come in ogni altro universo spirituale, e comprendere come vi si viva, *senza che esso viva anche in noi*. Senza questa *interiorizzazione* non se ne potrà parlare che esteriormente e probabilmente controsenso, perché non si può descrivere un edificio in cui non si è mai entrati.¹⁹⁷

4.6. *Religione dello storicismo: Religion after Religion di Steven M. Wasserstrom*

Religion after religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos è un testo dello storico delle religioni americano Steven M. Wasserstrom pubblicato nel 1999. Esso ha avuto una discreta risonanza, per quanto quasi limitata al dibattito accademico americano¹⁹⁸. L'opera è dedicata a coloro che possono essere considerati come i più influenti studiosi del Novecento nel campo delle scienze religiose: Scholem, Eliade e Corbin, figure che hanno in comune non solo la partecipazione all'esperienza di Eranos, ma anche percorsi

¹⁹⁷ *En Islam iranien*, I, cit., pp. 7-8 (trad. it., pp. 37-38).

¹⁹⁸ In particolare è stato oggetto di dibattito di una riunione annuale della American Academy of Religion (cfr. *Symposium on Steven M. Wasserstrom's Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, in "Journal of the American Academy of Religion", 69 (2001), pp. 427-428).

formativi con forti analogie¹⁹⁹; ciascuno di loro, infatti, nel rispettivo campo di ricerca, ha spostato l'interesse su correnti decisamente più minoritarie, esoteriche, e ha valorizzato il mito, il simbolo, il misticismo, con un approccio fenomenologico che, secondo l'opinione di Wasserstrom, ha penalizzato ed emarginato ogni metodologia più correttamente storica²⁰⁰.

In tal senso, Wasserstrom poneva come suo principale – se non esclusivo – obiettivo l'apologia di un approccio rigorosamente “storico” nelle scienze delle religioni, ma intendendo per “storico” soprattutto l'impegno a rilevare le conseguenze sociali e politiche dei fenomeni religiosi e degli studi a essi dedicati. Non per caso, dunque, Wasserstrom ha sostenuto che la vastissima influenza nelle accademie americane di Eliade, Scholem e Corbin – quest'ultimo in misura decisamente minore rispetto ai primi due – sia stata determinata, in ultima analisi, da motivazioni di natura politica. Scholem sarebbe stato il rappresentante di un nazionalismo spirituale sionista, Eliade il paladino di un nazionalismo cristiano rumeno e Corbin lo *sponsor* di un nazionalismo iraniano amico dello *Sha*. Tre nazionalismi strategicamente alleati della politica estera occidentale durante la Guerra Fredda.

Nonostante i profili profondamente critici – soprattutto nei riguardi di Eliade e forse ancora di più nei riguardi di Corbin²⁰¹ – *Religion after religion* ha preteso di non essere una condanna degli studiosi citati: sarebbe più importante, piuttosto, riconoscerne l'influenza e l'importanza, prendendone congedo tramite una sorta di rottura-recupero-guarigione da trauma: “*Engaging in a dialectical conversation with the past provides another sense for the*

¹⁹⁹ “*They were each born into the prosperous middle classes of European capitals (Berlin, Paris, Bucharest). Each rejected the religious practice of his parents during or shortly after World War I. They each took Ph.D.s and became noted Orientalism at precocious age. Each traveled widely in artistic, philosophical, and political circles in the 1920s and 1930s, forming friendship with some of the leading artists and philosophers not only of their own countries but throughout Europe*” (S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, p. 4).

²⁰⁰ “*More specifically, I will assess their theories of religion, which each characterized both as a ‘phenomenology of religion’ as well as a ‘History of Religion’. Various influenced by Jung’s theory of ‘archetypes’, these scholars isolated, described, and analyzed generic features of religion, with a focus on the centrality of mystical experience. In this theoretical revision, each scholar underplayed the importance of law, ritual and social history. Instead, they primarily were concerned with myth and mysticism*” (*ibidem*, p. 5). Dalle loro ricerche, pertanto, Wasserstrom è convinto emerga “*a monotheism without ethics*” (*ibidem*).

²⁰¹ Come commenta la studiosa iranista Maria E. Subtelny, in un articolo in cui approfondisce e critica le vere e proprie accuse di Wasserstrom nei riguardi di Corbin: “*If this book has a Hero, is it Gershom Scholem, the great German-Israeli scholar of Jewish mysticism. And if it was a villain, it is Henry Corbin, the great French scholar of Islamic mysticism and Persian esotericism*” (M.E. Subtelny, *History and Religion: The Fallacy of Metaphysical Questions*, “*Iranian Studies*”, 36 (2003), pp. 91-101, p. 91). Nonostante infatti si muova all'interno di questo spirito di Eranos da cui prendere le distanze, Scholem viene comunque considerato da Wasserstrom come “*the epitome of the working historian*” (S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, p. 244) e “*championed historical research and the historical method*” (*ibidem*, p. 159). Di ben altro tono sono le considerazioni sul lavoro di Corbin. La maggiore attenzione di Scholem alla metodologia storica accademica, rispetto a Corbin, è sottolineata anche da W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 295-314.

notion of recovery. Recovery furthermore implies recuperation-recovering from. Getting over it, getting over the trauma not so much of their authority as the trauma caused by our necessary break with their nurturing authority"²⁰².

Ai fini della nostra ricerca, ci concentriamo sul tenore delle osservazioni che Wasserstrom dedica al profilo complessivo del lavoro di Corbin non per ricavarne una semplice difesa²⁰³, ma perché i fraintendimenti in cui cade lo studioso americano sono comunque utili a evidenziare cosa è veramente in gioco nell'approccio metodologico di Corbin e di quali costanti equivoci tale approccio possa essere oggetto²⁰⁴.

La critica principale rivolta da Wasserstrom è la presunta "guerra santa" che il filosofo francese avrebbe mosso contro la storia e che farebbe tutt'uno con la sua opposizione nei confronti della modernità e della razionalità. Eppure, riferimenti precisi alle pagine di Corbin possono illustrare quanto le sue dichiarazioni metodologiche opportunamente distinguano tra un piano di ricerca strettamente storica, ritenuta necessaria e indispensabile, e un piano di analisi fenomenologica che rivendica consapevolmente, filosoficamente, l'autonomia del *fatto religioso*. Un'analisi dello spirituale priva o contraria a questo secondo approccio, e che ritenga pertinenti solamente le spiegazioni storicamente accertate, andrà caratterizzata non semplicemente come "scienza storica" ma come "storicismo", vale a dire come un'ideologia riduzionista che effettivamente Corbin considera caratterizzante il pensiero moderno e contemporaneo. Chiarissimo, ad esempio, è il seguente passo programmatico di *En Islam iranien*:

Ci capiterà di prendere posizione contro lo *storicismo*, ossia di suggerire una "anti-storia". Non ci si accusi di nessun rifiuto degli studi storici, ben lungi! Un'umanità che rinunciassero agli studi storici sarebbe un'umanità colpita da amnesia collettiva. [...] Il punto di vista interdettoci a pieno diritto dalla valorizzazione dei nostri autori è quello "storico" nel senso corrente del termine, ossia il punto di vista che non consente di comprendere e di valutare un pensiero o un pensatore *se non che in funzione del loro momento "storico"*, del loro *situs* nella cronologia. Ci si sforza di spiegarli, allora, causalmente con il "loro tempo", ossia

²⁰² S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, p. 247.

²⁰³ Si veda l'intervento del "corbiniano" di P. Lory, *Note sur l'ouvrage Religion After Religion – Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos, par Steven M. Wasserstrom*, in *Archæus*, v. 9, n. 1-4 (2005), pp. 107-113.

²⁰⁴ Per quanto probabilmente eccessivo, si è parlato addirittura di un "Corbin *bashing*" (cfr. Marcotte, R. D., *Phenomenology through the eyes of an Iranologist : Henry Corbin (1903-1978)*, in "Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies", v. 14, n. 1-2 (1995), p. 55-70

di *ridurli*, ancora causalmente, a dei “precedenti”, per arrivare naturalmente a concludere che oggi questo pensiero è “superato”, “fuori moda”, ecc.²⁰⁵

La critica dello storicismo è filosoficamente portata avanti, da una parte, in nome di quella dimensione esistenziale che, come abbiamo già visto, è una ripresa dall’Heidegger di *Essere e tempo*, e riguarda il riconoscimento e la rivendicazione di una “storicità” e di un “tempo esistenziale” che, nelle parole di Corbin, rendono l’uomo “situativo” e non situato rispetto a un ordine temporale-storico. Dall’altra parte c’è l’adesione esplicita all’assunto fondamentale delle fenomenologia, intesa come corrente e disciplina all’interno della pluralità degli approcci inerenti alle scienze delle religioni. Tale assunto consiste nella radicale rivendicazione dell’autonomia del *fatto religioso*:

Quando si pronuncerà l’espressione “fatti spirituali” si tratterà assolutamente di fatti *reali*, benché la loro realtà non sia quella dei fatti storici esteriori, non essendo legata alla cronologia esteriore. Far dipendere una verità spirituale da un momento del calendario, spiegarla tramite la data nella quale fu enunciata in questo mondo è appunto ciò che si chiama “storicismo” ed è una confusione tra il “tempo dell’anima” e il “tempo caduto nella storia” (saranno i nostri autori a spiegare questa differenza). L’uomo occidentale ha probabilmente fatto naufragio nello storicismo, trascinando ormai nel suo naufragio già più di una civiltà tradizionale.²⁰⁶

Considerare poi il valore accordato da Corbin al tema del *mundus imaginalis* come meramente funzionale a una fuga dalla storia²⁰⁷ costituisce l’esempio di una lettura che fraintende piani che si sono voluti tenere distinti e che non riconosce lo specifico di quanto vuole tuttavia commentare. Le valutazioni di Wasserstrom sono loro malgrado un esempio indicativo di miopia storicista, a un punto tale che il non riconoscere motivazioni altre che non siano storiche porta lo studioso a un livello di discorso che è possibile definire come complottista e, dunque, decisamente poco scientifico. Ossia, in un curioso contrappasso²⁰⁸ per cui lo storico finisce per procedere in modo decisamente poco storico, le presunte posizioni esoteriche di Corbin contrarie alla storia sono giudicate da Wasserstrom come finalizzate a

²⁰⁵ *En Islam iranien*, I, cit., p. XVI (trad. it., p. 16; corsivi nostri).

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 6 (trad. it., p. 36).

²⁰⁷ Cfr. S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, pp. 245-246.

²⁰⁸ Contraddizione sottolineata già da H.B. Urban, *Syndrome of Secret: “Esocentrism” and the Work of Steven M. Wasserstrom*, in “Journal of the America Academy of Religion”, vol. 69, n. 2 (2001), pp. 437-447.

degli intenti politici. Viene ripresa una lettura a suo tempo già presentata da Hamid Algar²⁰⁹ per cui il lavoro da iranista di Corbin ben si sarebbe conciliato con la propaganda culturale dello *Sha*. Ma come fa notare la studiosa Subtenly, “*It is the unlikely that the shah of Iran, who looked to the ancient history of Iran for the sources of his imperial ideology, would have been eager to support the concept of ‘hidden authority’ in the Shi’ism he tried so hard to downplay*”²¹⁰.

Proprio a riguardo dell’importante figura shī’ita imāmita del dodicesimo imām, l’“imām nascosto”, si verificano i più evidenti fraintendimenti e sovrapposizioni di livelli assolutamente eterogenei. A parte il fatto che Wasserstrom non si pone mai un problema che tuttavia esiste, vale a dire la distinzione tra ciò che Corbin espone da esegeta e ciò che specificatamente rientra nelle sue intime convinzioni, si avrà modo di analizzare ancora come l’attesa escatologica del ritorno dell’ultimo imām, per Corbin e gli autori a cui fa riferimento, riguardi la dimensione morale e religiosa e dal punto di vista politico, se una ricaduta va colta, ciò va tradotto nei termini di un vuoto di potere e quindi di una sostanziale assenza di legittimazione dell’ordine secolare, quando esso vuole sostituirsi allo spirituale. Attribuzioni politiche di Wasserstrom come la seguente sono pertanto assolutamente gratuite:

*My concern, to speak plainly, is that such hidden authority demanded by Corbin was in fact but another spiritualized version of an all too familiar assault on democracy and science. Corbin’s program, that is, fits with his cohort of European religious intellectuals in the Generation of 1914: a radical traditionalism, a revolutionary conservatism, a reactionary aggression that was profoundly, instructively, equivocal about – when it was not identical with – fascism.*²¹¹

Il noto principio khomeynista della *wilayāt-i faqih*, della guida politica del giurista, fondamento teocratico della Repubblica Islamica dell’Iran, in un certo senso smentisce la tesi di Wasserstrom per cui lo shī’ismo esoterico e spirituale di Corbin sarebbe marginale, dal momento che molti dei fraintendimenti occidentali nei riguardi della rivoluzione khomeynista

²⁰⁹ H. Algar, *The Study of Islam: the Work of Henry Corbin*, in “Religious Studies Review”, vol. 6, n. 2 (1980), pp. 85-91.

²¹⁰ M.E. Subtenly, *art. cit.*, p. 99.

²¹¹ S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, p. 155.

dipendono esattamente dal non aver capito dove stia la continuità e la rottura di ciò con la tradizione religiosa shī'ita²¹².

Più grave, anche per ciò che concerne il livello metodologico della critica, è il *sospetto* di antisemitismo avanzato nei riguardi della *welthanschauung* corbiniana, per via della continua insistenza sulla gnosi. Wasserstrom riprende un'espressione utilizzata da Scholem in riferimento allo gnosticismo, definito “*the greatest case of metaphysical Antisemitism*”²¹³. Il punto centrale della questione è ovviamente l'identificazione tra lo Yahweh dell'Antico Testamento e il Cattivo Demiurgo operata dall'esegesi di alcune correnti dello Gnosticismo. Ma tale definizione è da interpretarsi come battuta paradossale e marginale, considerato che Scholem è il primo a sottolineare le ascendenze gnostiche nella mistica ebraica – non marcando particolarmente le differenze terminologiche del caso tra gnosi, gnosticismo ed esoterismo²¹⁴. Scholem non può non condividere la sottolineatura di Corbin di una comunanza, uno scambio, un'affinità tra gli esoterismi delle tre religioni del Libro. Fuoriuscire da un contesto appunto metafisico, teologico, e attribuire *politicamente* l'accusa di antisemitismo a qualche persona o corrente determinata dello gnosticismo – o della gnosi? – risulterebbe un'operazione alquanto poco corretta metodologicamente.

Wasserstrom accosta il rifiuto gnostico di Yahweh a quanto Corbin afferma, ad esempio, nel suo articolo dedicato all'analisi dell'opera di C.G. Jung *Risposta a Giobbe*²¹⁵. Nelle ultime pagine Corbin parla di una “tragedia” vissuta dallo coscienza iranica, un'esperienza traumatica da essa vinta, tanto da farne un polo spirituale di importanza mondiale, più che mai decisivo all'interno dell'Islam. Infatti il mazdeismo fornirebbe a suo avviso una

²¹² Cfr. A. Cancian, *Una disperazione militante. Il paradosso della teoria imamita del potere temporale nel tempo dell'occultazione dell'imam*, in Id. (a cura di), *L'Iran e il tempo. Una società complessa*, Jouvence, Roma 2008, pp. 63-121. Cfr. inoltre M.A. Amir-Moezzi, Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme*, cit., pp. 181-206. Come noto, Foucault si spinse a leggere la specificità della rivoluzione iraniana tenendo conto delle analisi interpretative di Corbin nei riguardi del fenomeno spirituale shī'ita, del suo concetto di verità e di storia, ma non ebbe modo di comprendere il senso dell'operazione di Khomeyni, il suo posizionamento complesso all'interno di questa tradizione (cfr. Ch. Jambet, *Constitution du sujet et pratique spirituelle*, in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989, pp. 272 ss.; A. Cavazzini, *Foucault in Persia. Prima e dopo il Reportage iraniano*, in “La Rose de Personne / La Rosa di Nessuno”, 1 (2005) pp. 19-48; Id., *Modernizzazione, arcaismi, non-contemporaneità*, in *ibidem*, pp. 49-66).

²¹³ S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, p. 190. L'affermazione di Scholem è riportata da H. Jonas, cfr. Id., *Response to G. Quispel's "Gnosticism and the New Testament"*, in J.Ph. Hyatt (a cura di), *The Bible in Modern Scholarship: Papers read at the 100th Meeting of the Society of Biblical Literature, December 28-30, 1964*, Abingdon Press, Nashville 1965, p. 288. Questa remota affiliazione è stata ripresa anche da J.G. Gager, *The origins of anti-semitism: attitudes toward Judaism in pagan and Christian antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 168.

²¹⁴ Cfr. N. Deutsch, *L'immaginazione gnostica. Gnosticismo, mandeismo e misticismo della Merkavah*, Edizioni Arkeios, Roma 2001, pp. 27-66.

²¹⁵ *La Sophia éternelle*, cit.

rappresentazione della divinità già intrisa di consapevolezza sofianica, vale a dire una religione in cui né ci si trova di fronte a un Dio amorale che gioca con Satana né il male viene desostanzializzato e attribuito al solo disordine umano. Il mazdeismo è una religione “cavalleresca” in cui è centrale il tema della compartecipazione umano-divina a un combattimento per la redenzione del creato e la sua trasfigurazione in luce. Ebbene, il passaggio della Persia all’Islam avrebbe potuto comportare la perdita di questa ispirazione, per il fatto che al monoteismo plurale, angelico, e sofianico del mazdeismo subentrerebbe un monoteismo all’apparenza rigido e radicalizzato:

Pensando a questa lunga teoria di Figure ho parlato prima di una tragedia nel pensiero e nella coscienza iranici. La Persia è diventata musulmana nel corso dei primi secoli che hanno seguito il crollo della potenza nazionale sassanide (VII secolo). Formuliamo l’ipotesi di una coscienza sofianica che, all’improvviso, viene rovesciata e cade preda dello Yahweh di Giobbe; questa tragedia non è ancora mai venuta bene a coscienza. E tuttavia esiste anche una voce iranica che può ben dare una *Risposta a Giobbe* ed essa è iscritta nella devozione che si è sviluppata nella forma dell’Islam shī’ita. Non solo i Santi Imām formano una catena di esseri intermediari in soccorso, ma soprattutto Fātima, la figlia del Profeta, la Madre dei Santi Imām, tanto nella devozione popolare quanto nelle speculazioni teosofiche dello shī’ismo, e in particolare dello shī’ismo ismailita, assume un ruolo che fa della sua persona una ricorrenza della persona di Sofia.²¹⁶

Tenuto conto di questa posizione generale di Corbin, riguardante la vocazione dello shī’ismo all’interno dell’Islam, riteniamo che il termine di “antisemitismo” – sia pure in senso metafisico e non razziale – sia del tutto da evitare perché fuorviante. Seguendo la lettura di Jung, Corbin ricostruisce una sorta di “romanzo di formazione della coscienza religiosa”, una fenomenologia in senso hegeliano – senza storicismo! – delle immagini umane del divino, della coscienza del rapporto tra l’uomo e Dio e del problema del male all’interno della tradizione cristiana. Il discorso sia di Jung sia di Corbin non ha certamente alcun carattere razzista, tanto meno essenzialista, proprio perché lungi dall’essere blocchi impermeabili, le tre grandi religioni monoteiste si presentano con mille volti e attraversate da comuni correnti sotterranee. Semmai *culpa*, la conquista persiana di Yahweh-Allah sarebbe ancora una volta *felix culpa*, poiché ha contribuito a un maggiore afflusso della sensibilità sofianica mazdea nel contesto delle religioni abramitiche.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 43 (tra. it., p. 76).

L'accusa di un iranismo corbianiano vagamente razziale è talvolta presentata dallo stesso Alessandro Bausani:

Recentemente, poi, sembra tornare in auge, soprattutto attraverso la geniale opera di H. Corbin, in forme più acute e *nuancées*, la vecchia teoria: secondo il Corbin i Persiani non hanno mai potuto sopportare l'Islam e tutta la storia di lotte per spezzare il "monolitico monoteismo" musulmano, sostituendolo con una metafisica "angelica" più complessa, che sarebbe già stata propria dell'antico Iran. Manco a dirlo, la teoria "ariana" è entusiasticamente abbracciate dalle giovani generazioni nazionaliste dell'Iran, talvolta con scarso discernimento.²¹⁷

Allievo di Bausani, Gianroberto Scarcia, racconta peraltro di un'apertura di credito nei confronti di Corbin da parte del maestro²¹⁸ e certamente ben riscontrabile nelle affinità e nelle dirette citazioni presenti, ad esempio, in una delle sue opere principali come *Persia religiosa*. Apertura di credito che nella Società di Storia delle Religioni era invece alquanto osteggiata da Raffaele Pettazzoni. Nel ricordo di Scarcia, la critica di Pettazzoni si concentrava proprio sul tema del monoteismo, tanto caro a lui quanto a Corbin, e affrontato secondo approcci ben diversi²¹⁹. E, ancora una volta, tornava una supposizione di "razzismo metafisico":

Per Pettazzoni la posizione di equilibrio instabile del monoteismo iranico, e la sua passibilità di frammentazione, era un fatto tutt'altro che tipicamente iranico, bensì usuale e universale, insomma quasi una banalità storica [...]. Ma era soprattutto quella pretesa reciproca alterità, razzistico-metafisica, quella sorta di *odi*

²¹⁷ A. Bausani, *Persia religiosa. Da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 2009, p. 32.

²¹⁸ Cfr. G. Scarcia, *Un fugace ma tenace ricordo*, in G.P. Basello, P. Ognibene, A. Panaino (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, cit. pp. 419-432. Rivalutazione complessivamente positiva condivisa dallo stesso Scarcia, come ha potuto confermarci in una gentile conversazione avuta con lui e di cui gli siamo grati.

²¹⁹ Ciò che per Corbin è un dramma metafisico – il "paradosso del monoteismo" come possibile deriva verso uno dei due opposti ma complementari poli, il razionalismo nichilista e l'ingenua idolatria ontica, e il loro oltrepassamento per mezzo di una consapevole ed elaborata teofania di un monoteismo plurale – per Pettazzoni diventa una sorta di quasi ovvia constatazione, dal momento che "si può dire che una religione assolutamente e perfettamente monoteistica non esiste. La storia delle religioni non conosce il monoteismo allo stato puro: sempre e dappertutto essa ci appare più o meno associato con elementi politeistici" (R. Pettazzoni, *La formazione del monoteismo*, in "Revue de l'histoire des religions", vol. 88, 1923, pp. 139-223, ora in Id., *Monoteismo e politeismo. Saggi di Storia delle religioni*, Medusa, Milano 2005, p. 40). Constatazione storica la cui ovvietà però non tiene conto del problema filosofico (ed esistenziale) di cui parla Corbin.

et amo tra Islam e Iran [...] che non aveva mai persuaso.²²⁰

Eppure nel leggere oggi l'opera di Corbin si farebbe davvero fatica a trovarvi un malcelato odio, dell'ostilità nei riguardi dell'Islam. È evidente l'antipatia nei confronti del sunnismo "legalista", ma come peraltro dell'istituzione ecclesiale nel cristianesimo. Possiamo interpretare, come fa ad esempio Wasserstrom, questa critica al legalismo come una prova di antisemitismo, "*a routine trope of anti-Smitic rhetoric*"²²¹? Si tratterebbe di una palese manipolazione. Il termine "legalismo" non ha alcun riscontro di tipo razziale perché gioca un ruolo di opposizione nei riguardi delle interpretazioni religiose degli spirituali e il contrasto tra legalisti-letteralisti e spiritualisti per Corbin si svolge all'interno di ogni religione del Libro.

In merito alla "banalità storica" del "frazionamento" del monoteismo, va sottolineato che nella riflessione centrale di Corbin si è ben lungi dal poter parlare di una semplice esaltazione di "frazioni" mazdee. Nel monoteismo rigido e radicale, Dio e uomo rimangono infine "soli", stranieri l'un l'altro, data l'incomunicabilità causata dall'alterità, dall'abissale differenza tra creatore e creatura. Nel sottolineare la consapevolezza e il geniale superamento di questo problema da parte del mazdeismo, non è detto che Corbin intendesse rivendicare la sua esclusività, è anzi poco probabile tenuto conto della sua forte propensione alla comparazione diacronica e sincronica. L'eccezionalità delle mediazioni teofaniche e angelologiche dello zoroastrismo non consiste tanto nella sua unicità generica, ma nella sua specificità etica e nella sua potenza, almeno *in nuce*, metafisica. Nella coscienza religiosa più alta, le Fravarti non sono più semplici culti, ma testimoni angelici di una solidarietà e compartecipazione tra l'uomo e il Dio nel combattimento contro il male, volto pietoso di Dio (verso l'uomo) e volto luminoso dell'uomo (verso Dio). Si tratta di un *leitmotiv* iranico così poco ovvio e tanto peculiare da essere ripreso da Bausani nella spiegazione della fonte del versetto 172 della

²²⁰ G. Scarcia, *Un fugace ma tenace ricordo*, cit., p. 429. Già nel 1959, lo stesso Scarcia acuiva la diffidenza nei riguardi del metodo e della prospettiva di Corbin, il quale, a suo avviso, "ha fatto dell'elemento eretico, considerato nel suo insieme, non già un'antitesi interna dell'elemento ortodosso, risolvendosi insieme con questo in una sintesi dell'Islam, ma né più né meno che la categoria metafisica dell'Islam" (G. Scarcia, *Iran ed eresia musulmana nel pensiero del Corbin*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. XXIX, 1958, pp. 112-127, p. 113). Come già precisato *supra*, n. 218, tuttavia tale giudizio viene attualmente rivisto.

²²¹ S.M. Wasserstrom, *op. cit.*, p. 179.

settima sura del Corano²²². Il “patto primordiale”²²³ tra Allah e gli uomini, lungi dal poter essere male interpretato in senso fatalistico come predeterminazione, ricalca nel suo significato la scelta e sfida proposta da Ohrmazd alle sue Fravarti: “Che cosa vi sembra più utile, che io vi destini al mondo materiale e che voi lottiate... o che restiate in eterno preservati dall’Aggressione?”²²⁴. Come afferma Bausani, “il nocciolo essenziale del passo coranico è proprio il concetto di ‘scelta primordiale’, così tipicamente iranico”²²⁵.

È tuttavia opportuno domandarsi perché tali studiosi abbiano percepito una possibile ricaduta razzistica nella prospettiva corbiniana. Crediamo che ci siano molte analogie fra questi fraintendimenti e le accuse che significativamente vennero rivolte a Jung. Come noto, il fatto che lo psicologo svizzero abbia parlato di una “psicologia semitica” e di una “psicologia ebraica”²²⁶ ha dato adito a delle accuse infondate di sua simpatia nei riguardi del nazismo, che però si reggono in piedi nella misura in cui sono esempio lampante del misconoscimento del ruolo e dello statuto dell’inconscio collettivo. Jung, infatti, poteva parlare di una specificità dell’inconscio tedesco, dominato e minacciato dal dio *Wotan*, correlando a questa identità non un radicamento razziale, una comunanza etnica basata sul sangue, bensì l’operatività pervasiva dell’inconscio collettivo, presente in ogni individuo, e nel quale si ripropongono i miti, le tradizioni, le esperienze religiose vissute tanto universalmente dell’umanità quanto da quegli antenati più prossimi e vicini nel tempo e nello spazio. Così, riferendosi a quanto Corbin ritiene specifico del genio iranico, della vocazione iranica all’interno dell’Islam, si sta parlando non di qualcosa di fissato e radicato in una componente razziale e nemmeno in un’essenza metafisica. Si sta pur sempre parlando di quei *fatti spirituali* la cui realizzazione avviene in uno specifico livello coscienziale e immaginale. Certamente non si può non riconoscere che Corbin tenda a una radicalizzazione della contrapposizione, comunque certa e riscontrabile, tra un Islam maggioritario e “legalista” e uno minoritario, esoterico e spirituale, nella maggior parte dei casi prossimo o inerente al mondo iranico; così si può ben ritenere che “i tratti essenziali e caratteristici di una di queste due forme di religiosità [quella eretica e minoritaria] siano stati individuati [...] attraverso un linguaggio più da filosofo che da

²²² Cfr. A. Bausani, *Persia religiosa* cit., pp. 154-156. Recita il versetto: “E quando il tuo Signore trasse dai lombi di Adamo tutti i loro discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: ‘Non sono Io’ chiese ‘il vostro Signore?’ Ed essi risposero: ‘Sì, l’attestiamo!’”. E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno della Resurrezione: ‘Noi tutto questo non lo sapevamo!’” (trad. di A. Bausani, in *ibidem*, p. 154).

²²³ Il *mīthāq* (ميثاق) su cui richiama l’attenzione specificatamente e più volte lo stesso Corbin: cfr. *En Islam iranien*, cit., pp. 103-104 (trad. it., pp. 139-140).

²²⁴ Citazione del capitolo III del *Bundahishn*, cit. in *ibidem*, p. 155.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ C.G. Jung, *Situazione attuale della psicoterapia e Attualità: replica all’articolo del dottor Bally*, “Terapia di ceppo tedesco”, in *Opere*, v.10, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

storico”²²⁷ – differenza di metodo e livello di discorso cruciale, lo abbiamo visto – tuttavia, il quadro di questo polo mistico tratteggiato non può venire identificato *tout court* in un’“astrazione, in un Islam ideale non mai rintracciabile fra i dati di un’esperienza scientifica la quale fornisce a chi indaga solamente dei risultati storici, dei fatti non solamente complessi, ma del tutto inscindibili”²²⁸.

Sempre Scarcia, nell’articolo da cui traiamo questi commenti, accosta suggestivamente il concetto di Iran in Corbin con quello di “eone” elaborato da un autore fonte di ispirazione dichiarata dallo stesso filosofo francese: Eugenio d’Ors. Lo scrittore catalano, infatti, nel suo saggio sul Barocco²²⁹ propone una chiave interpretativa che vuole essere critica e alternativa nei riguardi dello storicismo. Ripensa dunque il “Barocco” come qualcosa di ben più ampio rispetto a ciò che invece solitamente viene identificato nel determinato stile artistico seicentesco. Come “eone” il barocco sarebbe una categoria ricorrente, *transtorica*, dell’irrazionale, del fantasioso, dell’immediato, manifestatasi anche, ma non solo, in quella stagione artistica che gli ha dato poi il nome in quanto momento storico. Così, per Scarcia, “l’Iran” di Corbin è un concetto, una concezione, di spiritualità che ricorre e si realizza come identità nelle differenze dei diversi momenti storici e può essere esattamente pensato quale eone. Certamente quest’accostamento sarebbe quanto mai condiviso da Corbin stesso, fermo restando, però, che il significato di “eone” non può venire limitato a una categoria antistorica meramente astratta. Meglio: non è affatto una *categoria*, un *concetto*. L’“Islam iranico” è il luogo spirituale – luogo *reale* – di una geografia immaginale e in quanto tale è una *realtà* ben distante da false garanzie metafisiche essenzialiste o da sospetti riferimenti razziali ed etnici: è una continua creazione che mai prescinde dalla testimonianza di quei “filosofi e spirituali” che ogni volta la riattualizzano.

L’Islam valorizzato da Corbin, l’“Islam iranico”, è una meta come l’Oriente per il suo pellegrino andaluso Ibn Arabī²³⁰; nulla che possa avere a che fare con l’appartenenza etnica, perché si tratta di un *orientamento* esistenziale. Vale lo stesso significato che possiamo ricavare dal termine *Ishrāq*. L’appartenenza all’Oriente che è la Persia, Oriente come luogo geografico, non è una condizione sufficiente per ricevere la qualifica di “orientale”, nel senso spirituale-filosofico. L’Oriente geografico può però simboleggiare l’Oriente della gnosi, anzi,

²²⁷ G. Scarcia, *Iran ed eresia musulmana nel pensiero del Corbin*, cit., p. 115.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 121-122. Cfr. E. d’Ors, *Del Barocco*, trad. it. a cura di L. Anceschi, SE, Milano 2011.

²³⁰ Cfr. H. Corbin, il cap. “La courbe de vie d’Ibn ’Arabī et ses symboles” in Id., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ’Arabī*, cit., pp. 59-97 (trad. it., pp. 36-69).

come dice Corbin, simboleggiare *con* – perché la spiritualizzazione operata dal simbolo non soppianta l'espressione fisica, storica, geografica, ma anzi la esalta, non è una fuga in un mondo di pure essenze metafisiche: per la teosofia orientale

non è affatto in questione un privilegio etnico. Per essere un “orientale” non basta abitare in Oriente e nemmeno essere un persiano. Un'altra investitura qualifica la “teosofia orientale”, l'antico Saggio persiano, un'investitura annunciata dalle parole *Oriente* e *Orientali*, trasposte, come lo stesso termine *Ishrāq*, al livello del loro significato spirituale, quel livello in cui il sorgere dell'astro nel cielo fisico *simboleggia con* l'astro che si leva nel Cielo spirituale²³¹.

²³¹ *En Islam iranien*, II, cit., pp. 48-49.

2.

LA METAMORFOSI DEL VISIBILE NELL'INVISIBILE. IL “FENOMENO DELLO SPECCHIO”

Nel mondo, tutto esiste come altro da sé, in due mondi;
pur essendo ontologicamente uno, si duplica, si ‘alterizza’ nel
suo essere.

S. Bulgakov, *La scala di Giacobbe*

L’investitura teofanica del mondo sensibile, la sua
promozione alla qualifica di “specchio”

H. Corbin, *En Islam iranien*

1. Istanze aniconiche nell’Islam

Nell’approfondire in Henry Corbin il discorso del docetismo come pensiero e metafisica dell’immagine ci appare doveroso innanzitutto affrontare una possibile obiezione la cui radicalità, sia pure semplicistica, può aiutare ad approfondire la questione e a coglierne gli elementi più determinanti. Corbin ha elaborato una concezione dell’immagine a partire dall’interpretazione filosofica di pensatori che si situano all’interno dell’Islam. Come noto, questa religione tende a presentarsi – o a essere presentata – come una forma di monoteismo intransigente che vieta la rappresentazione non solo di Dio, ma di qualunque forma animata: come può darsi, dunque, una metafisica dell’immagine in una tradizione teologica che, affine a quella ebraica, ci appare radicalmente aniconica?¹

¹ A un livello tale per cui la stessa *visione di Dio* è negata anche nella vita ultraterrena, nella condizione paradisiaca: “Questa assenza, diversamente da quanto afferma la dottrina escatologica cristiana che prevede nell’altra vita una *visio beatifica*, sembra protrarsi anche nell’aldilà giacché – stando al più stretto detto coranico – non è la *visio Dei* il premio promesso ai beati” (C. Saccone, *La visione di fotismi colorati e di ‘testimoni dell’invisibile’ nella mistica di Najm al-din-Kubrā*, in *La visione*, a cura di F. Zambon, Medusa, Milano 2012, p. 16).

La caratterizzazione aniconica della cultura e dell'arte islamica è indubbiamente un elemento predominante², per quanto analisi più approfondite possano presentare un quadro ben più variegato e complesso, tenuto conto, se non altro, delle specificità “regionali” all'interno dell'area musulmana. Oltre ai moniti contro ogni forma di idolatria, nel Corano non esiste un divieto esplicito della fabbricazione di statue e dipinti³, ma passi che condannano forme di culto delle immagini: sono versi espliciti contro l'idolatria (5,90⁴; 6,74⁵) o versi in cui la facoltà di creare forme e dare loro vita è esclusivamente un segno di Dio o una sua concessione (3,46-49⁶; 34,12-13⁷). Come osserva Grabar (*op. cit.*, p. 97), passi come quelli non possono essere paragonati alla perentorietà e radicalità di Esodo 20,4: “Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra”. Una proibizione esplicita delle riproduzioni artistico-culturali si riscontra, invece, in diversi *ḥadīth*, e solo a partire dalla seconda metà dell'VIII secolo⁸. Tra i più noti, vi è quello che fa riferimento alla conquista della Mecca: distrutti tutti

² Da ciò, come risaputo, la predominanza del tema ornamentale: “Si potrebbe sostenere che, poiché l'Islam si impose vari limiti sull'iconograficamente significativa, concentrò semplicemente le proprie energie sull'ornamentale”, O. Grabar, *Arte islamica. Formazione di una civiltà*, trad. it. di M. Parizzi, Electa, Milano 1989, p. 238. Si veda in particolare pp. 91-118. Ma Grabar è tra quanti invitano a non sopravvalutare l'interdizione di raffigurare immagini di esseri animati. Più che di dirette ed esplicite influenze religiose e ideologiche, si dovrebbe tenere conto di un condizionamento storico che progressivamente determina un *ethos*: “l'Islam cercò simboli visivi ufficiali di se stesso, ma non poté svilupparne di rappresentativi a causa della particolare natura delle immagini a lui contemporanee” (p. 115), poiché esso “irruppe sulla scena nel momento in cui, più che in qualunque altra fase storica anteriore o successiva, le immagini divennero più strettamente legate ai loro prototipi che al loro osservatore, in cui le fazioni religiose e politiche lottavano tra loro tramite immagini, in cui il genere più complesso di cristologia penetrò nei simboli pubblici delle monete” (*ibidem*). Così, la spinta alla differenziazione dal mondo culturale dei cristiani, dei buddhisti, dei pagani, tese a esprimersi nel rifiuto, in una forte limitazione della rappresentazione figurativa.

³ Cfr. *ibidem*, p. 91.

⁴ “O voi che credete! In verità il vino, il *maysir* [il gioco d'azzardo], le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele, a che per avventura possiate prosperare”.

⁵ “E rammenta quando Abramo disse a suo padre Adar: ‘Prenderai tu degli idoli per dèi? Io vedo te e il tuo popolo in manifesto errore’”.

⁶ “Ed Egli parlerà agli uomini dalla culla come un adulto, e sarà dei Buoni. ‘O mio Signore!, rispose Maria, Come avrò mai un figlio se non m'ha toccata alcun uomo’ Rispose l'angelo: ‘Eppure Dio crea ciò ch'ei vuole: allorché ha deciso una cosa non ha che da dire: Sii! ed essa è’. – Ed Egli gli insegnerà il Libro e la Saggiamente e la *Torah* e il Vangelo – e lo manderà come suo Messaggero ai figli d'Israele, ai quali egli dirà: ‘Io vi porto un Segno del vostro Signore. Ecco che io vi creerò dall'argilla una figura d'uccello vivo col permesso di Dio; e guarirò anche, col permesso di Dio, il cieco nato e il lebbroso e resusciterò i morti e vi dirò anche quel che mangiate e quel che conservate nelle vostre case. In tutto questo vi sarà un Segno per voi, se siete credenti’”.

⁷ “E a Salomone sommettemmo il Vento, il Vento che percorrea il cammino d'un mese al mattino, il cammino d'un mese la sera, e facemmo colare per lui la Fonte di Liquido Rame, e dei *ḡinn* c'era chi lavorava avanti a lui col permesso del Signore, e a quelli di loro che deviarono dal Nostro Comando facemmo gustar del tormento del Fuoco! – Essi costruivano per lui quel ch'egli voleva, palazzi, statue, piatti ampi come abbeveratoi di camello e caldaie salde: ‘Lavorate, dicevano, o gente di David, rendendo grazie!’ Ma, ahimè, pochi fra i Miei servi son grati!”.

⁸ Cfr. O. Grabar, *op. cit.*, p. 99.

gli idoli lì presenti, Muḥammad dichiara che “l’angelo non entrerà in una casa in cui vi sia una figura (*tamathīl*, تمثيل, “rappresentazione”) o un cane”⁹. Si deve sottolineare¹⁰ come si tratti di una negazione categorica: ha per oggetto non semplicemente il feticcio politeistico, in arabo richiamato dal termine *asnām*¹¹ (o *ansāb*, le pietre idolatriche), ma la raffigurazione in senso generale. E non può sfuggirci il fatto che venga impiegato un termine, *tamathīl*, che ha grande importanza nelle analisi di Corbin: esso va a connotare un “funzionamento” delle rappresentazioni simboliche, nella gnosi islamica, per cui esse divengono *realizzazioni*, ovvero messa in rapporto – nel senso della *dualitude* – tra l’ordine in Terra e l’ordine in Cielo¹².

In ogni caso, tali tradizioni, che radicalizzano il tema della lotta contro gli idoli, ineriscono a un evento e a un motivo determinanti per il monoteismo islamico, a una sua indubbia ispirazione iconoclasta, di rivolta contro i culti politeistici della Mecca. Altri motivi possono aver riguardato l’antagonismo con il limitrofo cristianesimo ufficiale della teologia bizantina, il suo dogma del Cristo vero uomo e vero Dio incarnato, l’iconodulia e lo scontro iconoclasta: tutto ciò può dare una parziale spiegazione storica-politica ad avvenimenti come quello significativo e influente dell’editto di Yazid II (721 o 723), che in Egitto comandò la distruzione di ogni immagine religiosa¹³. In epoca abbaside, poi, con l’affermazione del *Kalām*, vale a dire della teologia apologetica, i commenti agli *ḥadīth* tenderanno a inasprire

⁹ El-Bokhārī, *Les traditions islamiques traduites de l’arabe par O. Houdas et W. Marçais*, Maisonneuve, Paris 1977, libro LXXXVII-LXXXVIII, vol. 4, pp. 131-132.

¹⁰ Osservazione che riprendiamo da M. Bettetini, *Contro le immagini. Le radici dell’iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 50.

¹¹ Ma, come possiamo già anticipare, l’*asnām*, l’“idolo”, può diventare anche “icona”, nella gnosi shī’ita. L’oggetto è rimasto lo stesso, a cambiare è la sua visione. Come nota Corbin, il filosofo persiano del XVIII secolo Damāvandī potrà dunque affermare: “Tutti i livelli e i gradi dell’Essere sono *icone* [*asnam*, che traduciamo allora non più con idoli, ma con icone’, aggiunge Corbin], perché nello specchio che sono le icone è contemplato il Volto della Bellezza assoluta” (*La philosophie iranienne islamique au XVII et XVIII siècles*, cit., p. 363).

¹² Cfr. *infra*, pp. 137 ss.

¹³ Come ricorda M. Bettetini, l’editto ebbe così tanta risonanza da “essere citato anche negli atti del concilio di Nicea, nel 787, in una pagina in cui gli iconoclasti vengono accusati di essere d’accordo con i musulmani” (*op. cit.*, p. 56). Ma per Grabar (*op. cit.*, p. 101) un esame “del preciso contesto storico del tempo fa pensare che l’editto non fosse tanto una manifestazione di iconoclastia islamica, quanto un tentativo di perseguire i cristiani, specialmente i cristiani ortodossi legati a Costantinopoli. Ciò che più conta è che per un musulmano dell’inizio dell’VIII secolo le immagini erano uno degli aspetti più tipici e in parte detestabili della cristianità”.

marcatamente il divieto delle immagini¹⁴. Ma oltre al rifiuto di ogni rappresentazione antropomorfa del divino, c'è un secondo aspetto che spiega perché le condanne si scagliano non tanto contro le immagini in sé, ma contro i loro artefici. Ciò viene sottolineato in particolare da un'altra affermazione chiave presente nei *hadith*: “Nel giorno della resurrezione il più terribile dei castighi sarà inflitto a coloro che avranno imitato gli esseri creati da Dio: si dirà loro, date vita a queste creazioni”¹⁵. L'aniconismo musulmano può essere considerato anche come una conseguenza peculiare della concezione islamica della creazione, la più radicale nel sottolineare l'assolutezza della volontà divina¹⁶: “Il concetto di natura quale ‘creazione di Dio’ esclude qualsiasi opera umana che abbia forma di manufatto. Immagini e statue possono soltanto *rappresentare* la natura, ma non *essere* natura. Le immagini di esseri viventi (*ayawān*) offendono Dio in quanto, mancando loro il ‘soffio vitale’, si limitano a plagiare la creazione”¹⁷. A proposito di questo aspetto *imitativo* della vita, dell'animazione, va ricordato che il termine greco utilizzato per indicare la pittura è proprio ζωγραφία – il pittore è lo ζωγράφος. Affrontando un tema così vasto e complesso, che riguarda molti aspetti della cultura islamica in rapporto alla sua religione, è doveroso tenere presente quanto sia difficile determinare e circoscrivere l'impatto di queste istanze aniconiche. Resta un tema di dibattito l'effettiva presenza e consistenza dell'iconoclastia nell'Islam. Autorevoli studiosi del passato hanno addirittura ritenuto che la questione delle immagini abbia avuto “un'importanza meno grande di quanto generalmente si pensa, in quanto non influì se non per un dato periodo e solo su una parte del mondo islamico”¹⁸.

¹⁴ Cfr. J.-F. Clément, *L'immagine nel mondo arabo. Interdetti e possibilità*, in G. Beaugé e J.-F. Clément (a cura di), *L'immagine nel mondo arabo*, CNRS, Paris 1995, pp. 20-21, in cui si cita una *fatwa* di al-Nawawī: “I grandi maestri della nostra scuola stabiliscono che qualsiasi immagine dipinta di un essere vivente sia severamente proibita e rappresenti un peccato mortale. È altresì proibito creare un qualsiasi oggetto sul quale sia rappresentato un essere vivente, sia esso appeso alla parete o indossato quale abito. In tal senso, non vi è differenza tra ciò che getta un'ombra e ciò che non la getta”. Il “gettare ombra” o meno allude alla tridimensionalità, dunque alla scultura, considerata per questa sua proprietà più pericolosa della pittura – la *fatwa* citata, invece, equipara le due arti – e pertanto usata ancor meno di quest'ultima nell'Islam (cfr. M.V. Fontana, *La pittura islamica dalle origini alla fine del Trecento*, Jouvence, Roma 2002, p. 11).

¹⁵ Cit. in *ibidem*, p. 13

¹⁶ Cfr. A. Bausani, *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, cit., p. 25: “La libertà divina è idea centralissima del teismo islamico”.

¹⁷ H. Belting, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, trad. it. di M. Gregorio, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 21.

¹⁸ U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica. Le origini e il periodo ommayade*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1966, p. 249. Così anche per M.V. Fontana: “La prima conseguenza di questi *hadith* iconoclasti sullo sviluppo dell'arte islamica sembrerebbe l'ordine del califfo al-Muhtadī (869-870), appartenente alla dinastia abbaside (749-1258), di ricoprire le immagini che adornavano la sua dimora. Con gli Ayyubidi (1169-fine secolo XV) l'effetto dei *hadith* si rivela determinante nei territori a loro sottoposti: la Siria e l'Egitto; nelle rimanenti aree musulmane e nel corso degli altri periodi storici il divieto non ha ottenuto un reale riscontro” (*op. cit.*, p. 13).

2. Istanze platoniche e sofianiche nell'Islam iranico

Indipendentemente da tutto ciò, l'aspetto che ci sembra determinante per capire il valore dell'immagine, dell'icona, all'interno della tradizione metafisica della gnosi islamica riscoperta da Corbin, non consiste nello stabilire se l'operazione del filosofo francese guardasse o meno a un'eccezionalità, a quelle correnti minoritarie, del sufismo e dello shī'ismo, pur salde all'interno dell'Islam, ma contrastate da uno spirito religioso maggioritario, fedele alla lettera e ostile a ogni percorso che potremmo comparare alla nostra mistica occidentale.

Certamente, nel caso dell'Iran, l'Islam si inseriva da religione dei conquistatori in un contesto in cui la tradizione figurativa era molto forte e sarebbe proseguita. Tale cultura artistica è nutrita e corrisposta da un'integrale vocazione filosofico-spirituale: abbiamo già incontrato e approfondiremo ancora il significato dell'espressione "Islam iranico" utilizzata da Corbin. "Iranico" non è una qualificazione esclusivamente geografico-etnica. L'Islam iranico non è un sottoinsieme dell'Islam, ma qualcosa che addirittura attraversa l'Islam precedendolo e rivivendolo attraverso una vocazione tutta specifica. Il fatto che un pensiero dell'immagine sia elaborato nella tradizione neoplatonica di Persia si può certamente considerare come un'ulteriore conferma di quella lotta iranica a non soccombere sotto la cappa del monoteismo radicale e ingenuo che misconosce il ruolo mediatore, epifanico, dell'umano che simboleggia *col* divino – certo, senza partecipazione carnale, senza incarnazione¹⁹ –, secondo un modello teofanico rappresentato al vertice e integralmente dai dodici imām shī'iti.

Tale considerazione è già una possibile risposta all'apparente contraddizione di esaltare il valore dell'immagine in una civiltà il cui tratto iconoclasta è dato per scontato. Si può dunque rivendicare l'eccezionalità dello shī'ismo iranico non considerando il suo tesoro artistico e la sua vasta tradizione figurativa²⁰ come una mera contingenza storica e senza un nesso causale con l'esplicitazione ed esaltazione del ruolo mediatore dell'imāmologia.

Tuttavia, per quanto un'osservazione del genere faccia riferimento ad aspetti importanti, essa ci avvicina di molto, ma non tocca ancora la questione di fondo che è il problema

¹⁹ Aspetto cruciale per Corbin e a vantaggio dell'Islam, ma che da una prospettiva cristiana fa parlare di "inadeguatezza metafisica". Cfr. M. Andolfo, *Aristotele e Plotino nella filosofia islamica*, in "Studi Cattolici", 10 (2009), pp. 674-676, p. 675: "A mio parere, questa identità-nella-differenza può fondarsi metafisicamente solo sulla dottrina della *partecipazione*, in cui Dio è l'impartecipato che permane trascendente, ma che nel contempo si partecipa per grazia al partecipante-uomo che si predispone asceticamente a ciò". Come avremo modo ulteriormente di approfondire, per Corbin l'Incarnazione è invece ciò che trascina questa metafisica a una dissoluzione.

²⁰ *Ibidem*, pp. 73-97.

essenziale ed abissale del rapporto tra l'immagine e l'invisibile, tra Dio e la sua manifestazione, il problema di come questi poli siano stati articolati dalle diverse teologie monoteiste, dall'"esoterismo delle religioni del Libro" caro a Corbin. Si tratta, insomma, del tema della *visione di Dio*. È il problema dell'*immaginalità* di Dio e della divinità (nel senso di teofania) dell'immagine, dell'iconicità di Dio e della divinità dell'icona. Icona a questo punto intesa non come la rappresentazione-copia di un archetipo, ma come potenza comunicativa e manifestativa dell'archetipo stesso e relazione con esso, ciò che spesso Corbin, in grande sintonia con i russi Solov'ev, Florenskij, Bulgakov, include nel grande tema della Sophia, della *sofianicità* del reale.

L'eccezionalità della vocazione iranica consiste nella sua fedele testimonianza, prolungata nei secoli – e attraverso le religioni ufficiali via via affermatasi sul suo suolo –, a questo tema che però non è affatto esclusivamente iranico. Tenuto conto del ruolo ricoperto, in tutte queste tradizioni filosofico-spirituali, da un platonismo diversamente declinato, non è azzardato parlare di una robustissima ispirazione platonica di fondo, di un *Plato redivivus* particolare, ma di grande longevità, un Platone che *ritorna* prepotentemente nell'*Hikmat al Ishrāq* di Suhrawardī. Un Platone che Corbin avrebbe trovato sicuramente speculare a quello di Florenskij, se mai avesse avuto accesso a scritti come *Obščelovečeskie korni idealizma* (1908)²¹, o *Smysl idealizma* (1914)²². Fermo restando che tanto Corbin quanto Florenskij più che risalire a un'etichetta filosofica, o a un nome nobile, avevano come obiettivo – spericolato forse agli occhi di certi filologi o storici, ma non scorretto – di individuare un'aria di famiglia e un'ispirazione di fondo, come già detto: un *soffio vitale*. Per l'appunto Florenskij invita a ricercare ciò secondo una prospettiva decisamente poco "accademica" (almeno nel senso istituzionale attuale):

Chiedendosi "di dove viene il platonismo?" non ci si domanda quali siano i legami e le influenze storiche che ne hanno determinato la nascita. In buona parte dei casi la spiegazione delle influenze *storiche* è impresa talmente oscura e disperata da determinare più d'una violenza sulla storia. C'è, tuttavia, un'altra possibile interpretazione di quel "di dove", vale a dire: "Da quali dati della coscienza? Dove, questi dati, si sono manifestati nella loro trivialità originaria? E

²¹ P.A. Florenskij, *Le radici universali dell'idealismo*, in Id., *Realtà e mistero*, a cura di N. Valentini, trad. it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2013, pp. 11-62. Si tratta della relazione di una conferenza che Florenskij tenne il 17 settembre 1908 all'Accademia Teologica di Mosca.

²² Id., *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, trad. it. di R. Zupan, SE, Milano 2014. Lezioni propedeutiche a una serie di conferenze dedicate alla storia del platonismo, tenute agli studenti del primo anno dell'Accademia Teologica Moscovita.

dove sono, invece, più vividi?”. Se converrete con me nell'impostare il problema in questa maniera, la mia risposta sarà semplice e concisa: “Nella *magia*”.²³

L'interpretazione florenskijana di Platone ha un'eccezionale convergenza con l'interpretazione attuale della cosiddetta “Scuola di Tubinga e Milano”²⁴. Ma oltre la valorizzazione di un “Platone esoterico”, e proprio anche in merito alle cosiddette “dottrine non scritte”, preme sottolineare le possibili interpretazioni della sua protologia. Nella nostra analisi dei motivi docetisti in Corbin, teniamo costantemente conto della presenza, nelle sue opere, di un filone al contempo *antimonista* e *antidualista* – non escludente però un “dualismo etico”²⁵, seppure non metafisico – espresso esemplarmente nei celebri termini del *paradosso del monoteismo*. Un filone, a sua volta, rintracciabile nei pensatori della metafisica shī'ita riletta da Corbin, e ugualmente rintracciabile in diversi pensatori del cristianesimo orientale e nella filosofia stessa di Platone²⁶.

Se è vero che Corbin, più spesso e direttamente che a Platone, si richiama a Proclo, “il grande e così a lungo frainteso Proclo”²⁷ – tenuto conto anche dell'importanza di questo neoplatonico nella filosofia islamica²⁸ – e che Proclo articola la protologia, il rapporto dell'Uno rispetto all'essere (e ai molti), secondo una radicalizzazione dell'ineffabilità

²³ Id., *Le radici universali dell'idealismo*, cit., p. 19.

²⁴ Cfr. come sintesi di questa interpretazione, G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 1-134.

²⁵ Nel quale potrebbe essere pensato, ad esempio, il mazdeismo. Per il significato del dualismo mazdeo secondo Corbin, si può vedere *La Sophia éternelle*, cit., p. 40-43 (trad. it., pp. 70-76).

²⁶ Come dimostra S. Lavecchia nel suo lavoro *Oltre l'uno e i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

²⁷ *Una lettera di Henry Corbin a D.L. Miller*, Parigi 9 febbraio 1978 (poi prefazione a D.L. Miller, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, Edizioni di Comunità, Milano 1983).

²⁸ Basti pensare all'enorme influenza (in Oriente e in Occidente) di quel testo che verrà tradotto in latino con il titolo *Liber de Causis*, attribuito ad Aristotele, ma che ha per fonte gli *Elementi di Teologia* di Proclo. Cfr. C. Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995. Come la “Pseudo-Teologia di Aristotele” (in realtà parafrasi delle *Enneadi* di Plotino) tali opere provengono dal circolo dei traduttori greco-arabi operanti a Baghdad sotto l'incentivo del califfato abbaside. È in particolare lo shī'ismo ismailita a servirsi del neoplatonismo per la sua interpretazione gnostica dell'Islam, pur non citando mai direttamente le sue fonti, ma attribuendo tali principi agli stessi imām: cfr. D. De Smet, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Cerf, Paris 2012, pp. 39-53. G. Giuliano ha dedicato un intero capitolo alle “modalità della *Proclus Renaissance* nel pensiero di Corbin” in *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin*, cit., pp. 159-201. La *Proclus Renaissance* ha il suo centro proprio in Francia (cfr. G. Reale, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, introduzione a Proclo, saggio introduttivo a Proclo, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milano 1985, p. XXXII), “Corbin non contribuisce direttamente agli studi procliani [...], sebbene testimonia una rinnovata presenza e vitalità di Proclo, sia perché mette in luce eredità procliane nei pensatori arabo-persiani, sia perché la sua speculazione medesima si svolge su linee parallele a quella dell'uno e degli altri” (G. Giuliano, *op. cit.*, p. 164).

sovrasostanziale dell'Uno che diverge proprio da questa diversa interpretazione di Platone²⁹, tuttavia la lettura shī'īta-corbiniana di Proclo va comunque in direzione di un'ispirazione filosofico-spirituale che ha la propria vocazione nell'esaltazione dell'iconicità e della teofanicità nelle forme: è questo il senso giocato nella interpretazione del concetto procliano – fondamentale per Corbin – di “enade delle enadi”³⁰, con il quale la radicalità apofatica dell'Uno è pensata *simultaneamente* a ciò che sono le sue manifestazioni, realizzazioni di un'impronta unificante nella molteplicità. “Il Dio-Uno e gli Dei molteplici”: paradosso che si risolve “nella *compresenza* del Dio-Uno e delle Figure divine molteplici”³¹. Dunque ci troviamo ancora nel soffio vitale di un platonismo interpretato e attualizzato come

difesa dell'Icona, la Manifestazione, [che] non si ritrova prima o poi riassorbita dall'Assoluto, ma, ricevendo *senza invidia* la *potenza* del Bene, è, rispetto all'Assoluto, del tutto *autonoma e libera*: nell'Assoluto essa non trova un *limite*, dal momento che, in quanto somma *Bontà*, in quanto Uno aperto all'Essere, l'Assoluto apre un abissale, infinito spazio al Non-Uno, al Nulla delle indefinite possibilità.³²

È questa la *metafisica dell'immagine*, come costituzione imprescindibilmente relazionale del reale, sempre secondo un rapporto di *dualitude* che nel significato di Corbin non è dualismo, dualità, ma non-dualismo e non-monismo: “dualitudine” forzando la parola e il concetto a indicare “un'unità” fungente in una *relazione-differenza* sempre costitutiva e mai sopprimibile e che a sua volta – cosa importante – mai sopprime l'Uno. Qui sta la

²⁹ Cfr. S. Lavecchia, *op. cit.*, pp. 82-83, n. 5. Sulla questione henologica, rimandiamo alla dettagliata analisi presente in J.-M. Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*, Les Belles Lettres, Paris 2014. Come fa notare lo stesso Corbin (cfr. *Le paradoxe du Monothéisme*, cit., pp. 20-21; trad. it., pp. 34-35), presso i pensatori shī'īti, sono differenti le posizioni in merito al grado di radicalizzazione della trascendenza dell'Uno. L'ismailismo opta per la sovrasostanzialità, anche la scuola duodecimana shaykhī, a differenza invece di Ṣadrā Shīrāzī, senza che ciò, tuttavia, comprometta mai la concezione teofanica dell'essere.

³⁰ “Dunque, l'Uno si manifesta *negli uno*, ossia in *unità-molteplici*, ovvero in una *molteplicità di unità*, che costituiscono il primo e supremo grado secondo il quale *l'Uno si fa molti restando Uno nel più alto grado*”, G. Reale, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, cit., pp. CXXXI-CXXXII. Ma nella prospettiva di Reale, la metafisica di Proclo è l'ultimo estrema e fragile sintesi di una filosofia politeistica destinata a soccombere al monoteismo (cfr. Id., *Storia della filosofia antica*, IV, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 668-669; Id., *Proclo di Costantinopoli ultimo grande esponente del pensiero greco-pagano*, introduzione a Proclo, *Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2005, pp. L-LIII). Per Corbin la sua metafisica ispira invece ogni elaborazione successiva che vada in direzione di un monoteismo – paradossalmente – pluralista. Per una sintesi teoretica di Proclo, e la rispettiva *Wirkungsgeschichte*, è doveroso rinviare a W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

³¹ *Le paradoxe du monothéisme*, cit., p. 18 (trad. it., p. 32)

³² S. Lavecchia, *op. cit.*, p. 40

motivazione di fondo alle critiche esposte da Corbin al guenoniano Vallin – antidualista, ma non antimonista – in *De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme*³³, piuttosto che alle riserve nei confronti della figura tratteggiata da Massignon del mistico Al-Hajj³⁴. L'Assoluto è tale perché innanzi tutto si assolve da un'identità (o indeterminità) semplice e chiusa in sé. Perciò Corbin fa proprio il commento di Koyré a proposito di Böhme: la sua teologia è

“un'analisi delle condizioni di possibilità della persona assoluta”, vale a dire *assolta* dall'indeterminazione dell'Assoluto originale, dell'*Absconditum* (dicevamo sopra: essendo l'Assoluto assolto da ogni determinazione, resta che lo si assolve da questa stessa indeterminazione). [...] Non è il Dio personale a essere una tappa verso la *Deitas*, verso l'Assoluto indeterminato. Al contrario, è l'Assoluto una tappa verso la generazione, l'eterna nascita del Dio personale. Anche Jakob Böhme sostiene: ‘*Er wird und entwird*’, ma questo per lui non significa il *nihil* nichilizzante, che annienta il Dio personale. Al contrario, designa il *nihil* dell'Assoluto che si differenzia nella sua aspirazione a rivelarsi, a determinarsi (il Tesoro nascosto!) in un solo *Nunc aeternitatis* [...]. Identici rapporti vengono espressi dal lessico dei nostri filosofi iranici, con i termini *zohūr* (manifestazione), *tajallī elāhī* (teofania), *mazhar* (forma teofanica), *tashakhkhos* (individuazione).³⁵

Florenskij parlava di “magia”, probabilmente destando disagio tra molti dei componenti del suo uditorio clericale. E ancora oggi un tale termine potrebbe suonare quanto mai sospetto, rilegato ai margini dalla storia culturale ufficiale. Tuttavia il dato più immediato che dovrebbe balzarci agli occhi è la sua radice che richiama l'*imago*. Magia indica dunque una visione originaria, immediata e tradizionale, un *senso arcaico* del vedere che quasi più nulla

³³ In *Le paradoxe du monothéisme*, cit., pp. 211-258 (trad. it., pp. 181-220. Il saggio di G. Vallin commentato da Corbin è *Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique*, “Revue philosophique”, 165 (1975), pp. 275-288.

³⁴ Cfr. L. Massignon, *La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al Hallaj Martyr Mystique De L'Islam*, Geuthner, Paris 1922.

³⁵ *Le paradoxe du monothéisme*, cit., pp. 238-239 (trad. it., pp. 205-206).

ha a che fare con la consapevolezza della *rappresentazione* moderna³⁶. Magia è, invece, un atteggiamento comprensivo appartenente come un istinto a tutti i popoli e che induce a vedere nel mondo la creazione come un rimando, una continua corrispondenza tra Terra e Cielo: ridotta ai più semplici termini, è questa la sofianicità di cui tratta dall'inizio alla fine *Corps spirituel et Terre céleste*. I testi pahlavi parlano di *Spandarmatīkh*, come proprietà di personificare nella propria figura Spenta Armaiti, l'Angelo femminile della Terra: "Noi possiamo tradurre con *sofianità*, natura sofianica di Spenta Armaiti considerata come *Sophia*"³⁷. "L'iconografia mentale attribuisce alla persona di Spenta Armaiti tratti che la rendono strettamente affine alla Sophia quale capomastro della Creazione di Yahweh"³⁸. Ogni essere creato è chiamato a lottare per la trasfigurazione della Terra, per far sì che essa risplenda della Luce di Gloria, dello *Xvarnah*, che è il concetto fondamentale della teologia mazdea e la cui potenza simbolica è pienamente ripresa da Suhrawardī: "Da questa visione dello *Xvarnah* ha origine, secondo Sohrawardī, la visione stessa dell'*Ishrāq*, della Luce d'Oriente, le cui forme e manifestazioni, le illuminazioni (*ishrāqāt*), governano la successione delle aurore e dei mattini dell'essere"³⁹. La tensione sofianica che può esprimere un teosofo nella sua esperienza ieratica verrà allora descritta dallo *shayk al-Ishrāq* attraverso la già richiamata immagine del ferro surriscaldato che riluce del fuoco che lo attraversa e brucia del suo bruciore⁴⁰. Riprendendo l'immagine del sole platonico, ogni raggio di luce, nella sua individualità, esprime tutto se stesso e così facendo non fa che manifestare nella massima della trasparenza la sua alterità che è la sua fonte, il sole, Luce delle Luci. Ogni raggio è uno specchio che irradia la differenza.

E questa luce non è una metafora, ma manifestazione di Dio nella sua concreta percettibilità. Percettibilità, tuttavia, come vedremo ancora, che deve essere intesa secondo una sensibilità *docetista*. Recita il versetto 35 della *Sura della Luce* (24):

³⁶ Interessante, a riguardo, il lavoro di ricerca svolto da Ch. Cantarelli, in *L'icona come metafisica concreta. Neoplatonismo e magia nella concezione dell'arte di Pavel Florenskij*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Aesthetica Preprint, Palermo 2011. Se Danto "ritiene che l'arte sia nata e si sia costituita come tale quando ha iniziato ad essere consapevole della natura puramente rappresentativa dei propri prodotti, emancipandosi dal contesto magico in cui era sorta e stabilendo una distanza tra sé e la realtà che si proponeva di rappresentare, Florenskij pensa, al contrario, che la specificità dell'arte risieda proprio in quelle radici magiche (il termine 'magico' è suo quanto di Danto) che ne hanno costituito l'atto di nascita e che hanno connotato il suo rapporto con la realtà nel segno di un'identità reale e non metaforico-finzionale; emanciparsi da quel contesto magico, pertanto, non ha significato per l'arte compiere il primo passo verso la propria consapevolezza di sé ma, semmai, misconoscere e tradire la propria identità" (*ibidem*, p. 9).

³⁷ *Corps spirituel et Terre céleste*, cit., pp. 58-59 (trad. it., p. 62).

³⁸ *Ibidem*, p. 60 (trad. it., p. 63).

³⁹ *En Islam Iranien*, II, cit., p. 64.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 66.

Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la sua la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una Lampada, e la Lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente, e arde la Lampada dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce...

Nella seconda parte del suo commento al versetto della Luce, Mullā Ṣadrā Shīrāzī ci precisa l'immagine di questo Cristallo, di questo *specchio*: la Luce di Dio non è da noi percepibile, ma presente *mediatamente*, attraverso la rifrazione, la specularità della Realtà muḥammadica. Tra Creatore e creazione non può essere accettata alcuna forma di incarnazione o di unificazione integrale:

Ma ecco che ti occorre conoscere, o modesto, la distinzione da farsi tra lo specchio e la persona, e come tu debba distinguere il riflesso dall'originale. Ti abbiamo già esortato a non tener conto di quanto affermano numerosi maestri di errore destinati al castigo e coloro che professano l'incarnazione e l'unificazione.⁴¹

3. L'immagine invisibile

Dunque, l'aniconismo che percorre l'Islam ha per oggetto una costellazione di significati attribuiti all'immagine che non scalfisce il valore più profondo, metafisico e teologico, che questa cultura religiosa attribuisce all'immagine e all'immaginazione: un valore portato fino all'estremo paradosso per cui parliamo di immagini e immaginazioni *invisibili*, che devono insegnare “a non vedere”. La vera immagine, la sua realtà, è invisibile, misteriosa e paradossale; paradossale come “il Tesoro nascosto” di quell'Uno che volle “essere conosciuto”, secondo quanto recita un celeberrimo *ḥadīth*.

È invisibile l'immagine nel cui mistero l'uomo è costituito, come invisibile, nella Trinità cristiana, è il Verbo e la sua paradossale natura speculare: *uno*, nell'*ousia*, con il Padre; *altro*, nell'*hypostasis*, dal Padre. Per questo le immagini che vogliono riprodurre l'invisibilità nel visibile possono creare problemi e possono inquietare la coscienza religiosa. Del resto, Ebraismo, Cristianesimo e Islam, con tutte le possibili differenze, hanno conosciuto sempre al

⁴¹ Mullā Ṣadrā Shīrāzī, *Le Verset de la Lumière. Commentaire*, testo arabo a cura di M. Khājavī, trad. fr. a cura di Ch. Jambet, Les Belles Lettres, Paris 2009, p. 37.

proprio interno la lotta contro l'*avodah zarah*⁴², il conflitto anti-idolatrato, ora minimizzato nelle forme dell'opposizione a un culto straniero, pagano e politeistico, ora estremizzato all'interno stesso della religione-civiltà, nel divieto di ogni rappresentazione⁴³; e però tutte e tre le religioni di Abramo hanno per fondamento un Dio che crea a sua immagine e si manifesta; tutte e tre hanno ripensato profondamente una tradizione filosofica, come quella platonica, che ci offre al pensiero e all'esperienza (soprattutto) un Bene comunicantesi generosamente nell'Idea – immagine-simbolo, non concetto astratto! – del Bene⁴⁴.

Invisibile e *visibile* devono richiamare a un'ineliminabile *relazione paradossale*. Ci troviamo di fronte a delle istanze proprie di una metafisica e spiritualità concrete per cui la specificità del visibile è costituita dalla sua costituzione sovranaturale, misteriosa e magica. L'invisibile si rende visibile e il visibile manifesta l'invisibile.

Il precedente riferimento alla Trinità cristiana, confrontato con l'assoluta unicità del Dio musulmano (il *tawhīd*), assieme alla negazione dell'Incarnazione, può spingerci ancora a riflettere sulle effettive potenzialità di pensare la mediazione da parte della metafisica islamica. La sua predilezione per i neoplatonici che radicalizzano l'assolutezza dell'Uno, come Plotino (le cui *Enneadi* IV-VI sono lette nella cosiddetta *Teologia di Aristotele*) e Proclo, può sembrare andare in un senso di svalutazione della relazione reciprocamente attiva tra Dio e creazione. Cosa di cui sono esempio i mu'taziliti, i quali trasformano i *logoi* formali e seminali di Plotino in parole attive (*kalima fā'lima*), come mediazione assolutamente miracolosa dell'azione creatrice di Dio con la sua assoluta trascendenza. In questo senso i mu'taziliti, in affinità con tendenze filosofiche e teologiche ben conosciute anche in Occidente, utilizzando una metodologia razionalista, "irrazionalizzano" l'operato di Dio. "Il *Kalām*, scolastica dell'Islam, ha il carattere di una *dialettica* razionale pura, che opera sui

⁴² Per una prospettiva concernente l'ebraismo e il dibattito rabbinico, cfr. R. Fontana, *Avodah Zarah. Un'introduzione al discorso rabbinico sull'idolatria*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

⁴³ Anche nel cristianesimo occidentale, e non solo in quello protestante, si pensi a san Bernardo di Chiaravalle, alla sua *Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici abbatem* (OSB, I, pp. 209-215), contro il bestiario medievale: "*Caeterum in claustris coram legentibus fratribus quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas, ac formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? quid feri leones? quid monstruosi centauri? quid semihomines? quid maculosae tigrides? quid milites pugnantes? quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praefert equum, capram trahens retro dimidiam; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum ubique varietas apparet, ut magis legere libeat in marmoribus quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando. Proh Deo! si non pudet ineptiarum, cur vel non piget expensarum?*".

⁴⁴ Cfr. S. Lavecchia, *op. cit.*, p. 15: l'Idea del Bene "è una potenza (δύναμις, *Resp.* 509b9) che è puro autocomunicarsi e manifestarsi, una forza *ontopoietica* e *iconopoietica* che non risucchia ogni *altro* nel vortice di un geloso possesso, ma genera e sostanzia l'*altro* ad *immagine* del proprio potere".

concetti teologici. Né la gnosi mistica (*'irfān*) né quella ‘scienza del cuore’ di cui gli Imām dello shī’ismo sono stati i primi a parlare, vi hanno alcuna parte”⁴⁵, optando per procedimento ermeneutico il più lontano possibile da ogni intellettualismo.

A testimonianza del ruolo metafisico mediatore dell’immagine c’è certamente l’imāmologia e l’angelologia ripensata neoplatonicamente da Avicenna, da Suhrawardī, e presente quanto mai nella gnosi ismailita. L’angelologia colma il baratro di solitudine di Dio – e dell’uomo, quando pensa che “*No, no es cierto que sólo Dios baste*”⁴⁶ – ed è il “termine medio tra la purezza del monoteismo e la molteplicità degli esistenti, [...]”: è “il mondo immaginale, termine medio tra il sensibile e l’intelligibile, luogo specifico della rivelazione e del distacco spirituale”⁴⁷. La dimensione angelologica dell’essere è *face de Dieu e face de l’homme*, ed è il segreto, non totalmente visibile, non totalmente invisibile, di una “intima e durevole metamorfosi del visibile nell’invisibile”⁴⁸. Per questo, nella soppressione averroista del cosmo avicenniano delle *Animae caelestes*, “è tutto il destino dell’Anima che si trova messo in discussione, il destino dell’Anima il cui statuto ontologico di intermediario o di angelo minore si trova rifiutato a vantaggio dell’intelletto puro”⁴⁹.

Come avviene nell’Islam, questo Dio può perfino rimanere, nel suo essere in sé, inconoscibile, per sempre celato alla visione delle creature, e tuttavia resta il fatto fondamentale che si manifesta, come un “Tesoro nascosto” che ha voluto farsi conoscere con la creazione e nella creazione. Pertanto, anche quando si è raggiunta la più alta forma di contemplazione e adorazione, e si è superata ogni rappresentazione antropomorfa

⁴⁵ *Histoire de la philosophie islamique*, cit., p. 155 (trad. it., p. 115). Per l’opposizione all’assimilazione dell’imāmismo a una “teologia razionale”, cfr. anche M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī’isme originel*, Verdier, Lagrasse 2007, pp. 14-15.

⁴⁶ E. d’Ors, *Introducción a la vida angelica*, Editoriales Reunidas, Buenos Aires 1941, p. 9. Testo e frase, come noto, molto apprezzati da Corbin. Il saggio più esemplare sulla visione corbiniana del ruolo imprescindibile dell’angelologia è *Nécessité de l’angélogie*, in *Paradoxe du monotheisme*, pp. 97-210 (trad. it., pp. 91-179). Notevole è l’influenza esercitata, implicitamente o esplicitamente, da Corbin (come da d’Ors stesso, Rilke, Benjamin, Guardini, Florenskij, Bulgakov) sulla fascinazione – estetica, almeno *in primis* – del pensiero contemporaneo per la figura dell’Angelo. A riguardo, si veda M. Cacciari, *L’Angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986, in particolare pp. 15-25 (e p. 28, n. 30, dove c’è una critica sul tema anti-incarnazionista). Rimandiamo inoltre al bellissimo e ricco lavoro di S. Zucal, *L’Angelo nel pensiero contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2012, nella prospettiva dell’angelologia di Guardini (ma con diversi riferimenti a Corbin), e all’antologia curata da G. Agamben e E. Coccia, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza 2009. Più specificatamente per l’angelologia islamica, cfr. C. Saccone, *L’angelologia islamica e il confronto tra cristianesimo e Islam*, in “*Studia Patavina*” 38 (1991), pp. 519-563. Per una efficace sintesi dei temi storici, religiosi e filosofici presenti nel tema dell’Angelo, si veda anche l’ispirato corbinamente Ph. Faure, *Les anges*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

⁴⁷ Ch. Jambet, Introduzione a Suhrawardī, *Le livre de la sagesse orientale*, cit., pp. 8-9.

⁴⁸ Cit. in M. Cacciari, *op. cit.*, p. 23 (espressione di R.M. Rilke, “Lettera a Witold von Hulewicz”, in Id., *Elegie duinesi*, trad. it. di L. Traverso, Sansoni, Firenze 1959, pp. 147 ss.).

⁴⁹ *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 92.

raggiungendo la più pura e consapevole condizione apofatica, non si cade in un nulla cieco:

Come insegna il Quinto Imām a Jābir al-Ansārī, “Sai che nulla Gli assomiglia (cfr. Corano 42,9), e tu l’adori senza nulla associarGli”. Come spiega Shaykh Ahmad Ahsā’ī, lo adori e questa adorazione non si rivolge al vuoto di una negatività pura, perché in quest’atto di adorazione Dio stesso si manifesta in te, benché in questa Manifestazione Egli non cessi di essere invisibile alle creature.⁵⁰

È presente nel totalmente altro della sua creatura che lo manifesta senza tradirlo, perché non c’è monismo e non c’è dualismo, non c’è il *tashbīh*, l’assimilazione di Dio nel finito, nell’antropomorfizzazione, e non c’è il *tā’īl*, la cessione a Dio di tutti gli attributi e l’annichilimento del creato, ma un rapporto di simultanea immanenza e trascendenza; rapporto che, nel commento del filosofo shī’ita Ahmad Ahsā’ī (XVIII-XIX secolo, fondatore della Scuola *Shaykhī*) appena citato, è pensato ulteriormente secondo la differenza tra *significatio attiva* e *significatio passiva* di un imperativo⁵¹. L’imperativo può essere visto come un’integrazione tra un imperativo attivante, la sua “imperazione”, che è dunque trascendente, e un imperativo attivato, esecuzione del comando. Il primo è il “far-essere” (*amr fi’lī*), il secondo è il “fatto-essere”. Tutto l’annoso problema di una “differenza ontologica” tra l’essere e l’ente, e l’antica questione inaugurata da Avicenna, sul rapporto tra essenza ed esistenza⁵², diventa un’astrazione successiva, che ricade nell’orizzonte del “fatto essere”. Possiamo intendere la scrittura come l’atto attivo di scrivere o come quello che ne resta, le parole scritte su un foglio di carta. Sono due cose diverse, ma tra il significato attivo e il passivo c’è un’intima relazione. Da sempre la scrittura può celare chi scrive ed essere

⁵⁰ *En Islam iranien*, I, cit., pp. 193-194 (trad. it., p. 235).

⁵¹ Riflessioni che fanno riferimento a un versetto del Corano (17,87): “Essi ti interrogano sullo Spirito. Rispondi: lo Spirito procede dall’imperativo del mio Signore”.

⁵² Per quanto la scolastica e i suoi interpreti moderni abbiano finito per attribuire ad Avicenna una teoria non esattamente sua, come dimostrato da T. Isuzu, in *The Fundamental Structure of Sabzawari’s Metaphysics*, in Sabzawari, *Sharh-i Manzumah*, a cura di M. Mohagheg e T. Izutsu, Teheran 1969 (cfr. Ch. Jambet, Introduzione a Suhrawardī, *Le livre de la sagesse orientale*, cit., p. 12, n. 5). Si veda anche, sempre di Isuzu, *Unicità dell’essenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, trad. it. di F. del Vescovo, Marietti, Genova 1991, pp. 3-5. L’accidentalità dell’esistenza, come predicato di un soggetto-ente, ha per Avicenna senso solo a livello dell’analisi logica. “Avicenna si rendeva perfettamente conto che l’interpretazione della propria tesi poteva essere travisata. Perciò affermò insistentemente che non si doveva confondere l’‘esistenza’ come accidente con gli accidenti normali, quali ‘marrone’, ‘bianco’, ecc. Sottolineò che l’esistenza è una specie del tutto particolare e unica di accidente, giacché la realtà oggettiva, cui si riferisce una proposizione del tipo ‘il tavolo è esistente’, fornisce un’immagine completamente diversa da ciò che viene spontaneamente suggerito dalla forma grammaticale dell’espressione” (*ibidem*, p. 5). Ma lo stesso Gilson, nell’opera tanto importante per Corbin stesso, come si è visto, *L’Essere e l’essenza*, avverte di non fraintendere l’esistenza avicenniana intendendola come un normale predicato, pur appoggiandosi alla traduzione latina: “Ed è senza dubbio per questo che, invece di dire che l’esistenza è un *accidens* dell’essenza, egli la designa piuttosto abitualmente come *id quo accidit quidditati*” (E. Gilson, *L’Essere e l’essenza*, trad. it. di L. Frattini e di M. Roncoroni, Editrice Massimo, Milano 1988, p. 115). Per un’approfondita analisi della teoria avicenniana dell’indifferenza delle essenze si veda anche A. De Libera, *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*, Aubier, Paris 1999, pp. 499-607; Id., *La querelle des universaux*, Seuil, Paris 1996, pp. 177-206.

interpretata per scrutare il suo segreto. Il “far essere” lascia una *signatura* nel “fatto essere” al quale spetta di corrispondere a tale impronta (angelica), *rappresentandola-realizzandola* – qui il senso di termini ampiamente utilizzati da Corbin come *ḥikāyat* (mimesi, imitazione) e *tamathīl* (rappresentazione) –, corrispondendo a essa come propria vocazione. Questa relazione di visibilità dell’invisibile nell’altro, *altro* che manifesta l’invisibile tra il visibile che egli è e l’invisibile a cui rimanda, tra la propria presenza e l’assenza che lo costituisce, è espressa da Ahsā’ī con il seguente esempio:

Shaykh Ahmad Ahsā’ī ricorre al seguente paragone: consideriamo un uomo in piedi (*qā’im*), Zayd per esempio, e il suo rapporto con l’atto di tenersi in piedi (alzarsi, drizzarsi), la posizione-in-piedi (*qiyām*). “Uomo-in-piedi” (*qā’im*) è la qualità di Zayd, l’apparizione o manifestazione di Zayd nella posizione-in-piedi (*qiyām*); è la manifestazione della posizione-in-piedi nella persona di Zayd, ma non è Zayd in sé, né la posizione-in-piedi in sé, in quanto realtà in se stessa. È per la posizione-in-piedi che Zayd è in piedi; ma è l’uomo in piedi che noi vediamo, non la posizione-in-piedi. Percepriamo la dimensione dell’essere in atto della posizione-in-piedi soltanto attraverso il soggetto-in piedi, chiunque sia in piedi. La posizione-in-piedi è “invisibilmente” in piedi nell’uomo-in-piedi, lo è nella modalità di una cosa manifestata da un’altra, e tuttavia è per essa che è in piedi l’uomo-in-piedi. Può essere manifestata solo da un uomo-in-piedi, ma questi ha una realtà “in piedi” per il suo di tramite, poiché è essa il principio che fa esistere un soggetto-in piedi (*wojūd qā’im*). Si potrebbe dire lo stesso per l’uomo-seduto, l’uomo-che-parla, ecc. Sono cose, posizioni e situazioni mostrabili in Zayd, azioni e qualificazioni manifestate nella persona di Zayd, ma che sono altro da Zayd in sé. Senza dubbio, come qualità per mezzo delle quali si conosce Zayd, e che sono conoscibili dal fatto di Zayd, sono a sua somiglianza, e tuttavia, in quanto qualità, esse non si identificano con l’essenza (*dhāt*), con la persona di Zayd. Perciò si dirà che queste qualità procedono da Zayd, senza essere Zayd stesso.⁵³

La posizione dello stare in piedi è *signatura* dell’uomo in piedi, a ciò è paragonata la realtà fondativa, la *signatura* degli Imām, che, analogamente al ruolo di Cristo, uomo (e Dio) particolare e universale, si manifesta negli uomini e non si manifesterebbe senza di loro, così come lo stare in piedi non si manifesterebbe senza esseri che sono in piedi. “L’uomo-in-piedi è il *situs* (il *maqām*) attraverso il quale e nel quale conosce Zayd chi conosce Zayd, il solo *situs* attraverso il quale si possa conoscere Zayd [...]. Analogamente si dice che Dio è

⁵³ *En Islam iranien*, I, cit., pp. 190-191 (trad. it., pp. 231-232).

conoscibile solo per mezzo di questi *maqāmat*, questi *situs* o posizioni realizzati esclusivamente nei – e attraverso i – Dodici Imām”⁵⁴.

4. L’immagine non prospettica

Ritornando all’iniziale problema di un presunto aniconismo islamico, è opportuno precisare come l’iconoclastia possa cambiare di segno a seconda dei contesti. La diffidenza per alcuni tipi di immagini rientra spesso all’interno di una critica che ha per fine un percorso che, al contrario, si regge sulle immagini e sull’immaginazione, ma volendo arrivare a un grado di contemplazione elevata, incita a una rarefazione della materia rappresentativa, all’abbandono, cioè, di raffigurazioni che possono anche essere una tappa iniziale, ma che come punto di arrivo conducono a ricadute idolatriche. L’obiettivo è una meditazione estranea alla cattura di rappresentazioni suggestive e pertanto pericolose, ancora troppo sensibili e materiali, tanto da non portare a Dio, ma da imprigionare l’anima in questo mondo. Come osserva Hans Belting a riguardo della predilezione islamica per la scrittura e il libro, “proprio il fatto che nella lettura o nella contemplazione non fossero coinvolte immagini stimolava una *meditazione visuale* del tutto peculiare, focalizzata su un Essere che, *pur dovendo restare invisibile, era però fisicamente presente nel libro*”⁵⁵.

Indubbiamente, la comprensione del valore della *riscoperta* del *mundus imaginalis* da parte di Corbin necessita di una problematizzazione del concetto di immagine. È opportuno sforzarsi di andare al suo significato “prima dell’Era dell’Arte”⁵⁶, cioè, nel nostro Occidente,

⁵⁴ *Ibidem*, p. 191 (trad. it., p. 232).

⁵⁵ H. Belting, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, cit., p. 85 (corsivi miei). “Scrittura e ornamento si collocano ambedue sulla soglia tra visibile e invisibile, tra presenza e assenza, senza che l’una contaminino l’altra. Gli scrivani e gli artisti che ne erano artefici non riproducevano alcuna immagine, bensì evocavano un irrappresentabile, anche se, paradossalmente, a tale scopo facevano uso di mezzi visivi. È evidente come essi si siano dati il compito di purificare la percezione puramente sensoriale orientandola verso le immagini interiori” (*ibidem*). Osservazione importante, tenendo conto però che, almeno nella gnosi islamica di cui stiamo trattando, l’“irrappresentabile” aspira a essere rappresentato, pur in queste forme paradossali. Sempre su questi aspetti si veda anche O. Grabar, *The Meditation of Ornament. The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts*, Princeton University Press, Princeton-London 1992, in particolare pp. 119 ss.

⁵⁶ Cfr. H. Belting, *Likeness and Presence*, Chicago University Press, London 1994 (trad. di *Bind und Kult*, Munich 1990).

prima del Rinascimento e dell'Umanesimo⁵⁷. Una svolta a ritroso, “arcaica”, ancora una volta con forti analogie con il percorso platonico di Florenskij, autore di scritti penetranti sul significato teologico della prospettiva e sul significato opposto dell'arte iconica orientale⁵⁸; senza dimenticare quale significato avesse anche l'opposizione di Nicola Cusano alla rivoluzione della prospettiva, con il suo *De visione Dei* che contrapponeva lo sguardo infinito di Dio a quello finito delle sue creature.

Si deve dunque andare oltre un'interpretazione artistica dell'immagine (moderna), come riproduzione e copia di qualcosa, secondo un'interpretazione limitativa del *topos* platonico, limitata cioè al suo esempio del demiurgo che fabbrica a imitazione di un modello⁵⁹. Si deve andare oltre un'immagine che, pensata solo come copia di qualcosa, non è mai davvero *trasparente* e non produce le relazioni di un'*economia*, nel senso teologico⁶⁰, in direzione di una dimensione *mistagogica*. Il tendenziale oblio di ciò, nella tradizione occidentale, è stato paradossalmente chiamato da Gilbert Durand, “la vittoria degli iconoclasti”⁶¹. Si tratta di una concezione dell'immagine che, dal Rinascimento in poi, non avrà più l'ambizione di rendere presente una dimensione divina e uno sguardo divino, ma riprodurrà, con la scoperta e l'applicazione della prospettiva, la visione integralmente umana, rappresentando, simboleggiando e oggettivando questo spazio, totalmente umano, attraverso i criteri

⁵⁷ Riferendosi nello specifico alla mistica cristiana e alle riprese contemporanee del suo immaginario, si vedano i lavori di Amador Vega e Victoria Cirlot e del loro Gruppo di Ricerca della “Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas” dell'Università Pompeu Fabra di Barcellona. Alcuni saggi provenienti da quella scuola sono stati tradotti in italiano in *La visione*, cit. Sempre in questo volume si trova il già citato saggio di C. Saccone, *La visione di fotismi colorati e di “testimoni dell'invisibile” nella mistica di Najm Kubrā, caposcuola del sufismo orientale del XII secolo*, pp. 13-52, molto ricco e prezioso per comprendere la portata dell'immagine e della visione nella mistica islamica e più in dettaglio nell'opera di Kubrā, a cui anche Corbin ha dedicato diversi lavori (cfr. soprattutto *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, cit., e *La Science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique*, cit.).

⁵⁸ Cfr. P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1981; Id., *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Gangemi, Roma 1990; Id., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano, 1995; R. Salizzoni, *L'idea russa di estetica. Sofia e cosmo nell'arte e nella filosofia*, Torino, Rosenberg & Sellier 1992; Id., *La prospettiva rove-sciata. Simbolismo e realismo in P. Florenskij*, “Rivista di estetica”, 16 (1984), pp. 32-44.

⁵⁹ Ritorniamo su questo modello *infra*, pp. 172 ss.

⁶⁰ Il significato teologico e il ruolo fondamentale che ricopre questo concetto in particolare nella seconda crisi iconoclasta combattuta da Niceforo negli *Antirretici*, è analizzato in modo riccamente approfondito e suggestivo da M.J. Mondzain, in *Immagine Icona Economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, trad. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2006. Si vedano in particolare pp. 97-152.

⁶¹ Cfr. G. Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 2003⁵ (1964¹), pp. 21-41. “Sembra paradossale voler parlare dell'‘Occidente iconoclasta’. La storia culturale non riserva questo epiteto alla crisi che sconvolse l'Oriente bizantino nel VII secolo? Come può essere tacciata di iconoclastia la civiltà rigogliosa di immagini, che ha inventato la fotografia, il cinema, gli innumerevoli mezzi di riproduzione iconografica?” (*ibidem*, p. 21). Ma, come chiarisce Durand, possono essere individuate due forme di iconoclastia: una che agendo in nome di una “purezza del simbolo” condanna l'eccesso di realismo, le immagini troppo antropomorfe; l'altra, più insidiosa, non condanna l'esistenza dell'immagine, ma la riduce a mero oggetto di consumo estetico, come avviene oggi in Occidente, nell'oblio pratico di ogni possibile trascendenza.

matematici e geometrici. Qualora il divieto a riprodurre plasticamente Allāh, il Profeta e ogni essere animato, fosse stato sempre rispettato senza eccezioni, anche nell'anomalo Iran, creatore invece di magnifiche miniature, occorre comprendere come una tale condanna si fermi solo a *un livello* dell'immagine, di un certo tipo di immagine, e che ciò non pone affatto fine al lavoro dell'immaginazione e alla ricerca visiva della divinità, anzi. Il divieto di venerare riproduzioni, simulacri, non esclude, al contrario, il potenziamento di quelle immagini elaborate e percepite con "l'occhio della mente": è attraverso l'immaginazione interiore che l'uomo può arrivare a Dio. Del resto avviene qualcosa di analogo nella tradizione della mistica ebraica che straborda di raffigurazioni teofaniche, pur vietando rigorosamente ogni rappresentazione di Yahweh. E, all'incontrario, ma pur sempre secondo una comune *ratio*, troviamo in differenti mistici cristiani un "momento iconoclasta", spesso corrispondente a quella sofferenza nel "deserto" che l'anima deve percorrere, se davvero vuole avvicinarsi a Dio, e non fermarsi davanti a una sua rappresentazione ancora troppo umana⁶². Indipendente dalle ragioni storiche dell'aniconismo islamico – la lotta contro il lusso, la contrapposizione con il mondo bizantino e con le altre culture visive conquistate – è certo che all'assenza di immagini materiali esterne corrisponda una profonda sensibilità per quelle interiori, quelle mentali, quelle che cioè deve ricreare *individualmente* l'anima sia nella recitazione delle preghiere, dei passi coranici, sia nel suo autonomo sforzo di avvicinamento a Dio attraverso una personale meditazione. L'esempio forse più significato diviene il *Mi'raj*, il viaggio mistico di Muḥammad, portato in Cielo fino alla prossimità di Dio: un'immagine che, a partire dalle parole del Corano, viene interiorizzata e rivissuta dal fedele, attraverso un'esperienza tutta personale di *Mi'raj*.

Riprendendo le analisi di Hans Belting a proposito della comparazione tra la cultura visiva occidentale e la cultura visiva orientale, dovremmo forse contrapporre una *teoria araba della visione* (ma, più esattamente, *islamica*) e una *teoria occidentale dell'immagine*. Ovvero l'immagine propriamente intesa sarebbe una specificità della cultura visiva occidentale che si definisce in modo determinante a partire dal Rinascimento, con l'impiego della prospettiva nell'arte. È da allora, infatti, che il mondo diviene *immagine*, nel senso inteso poi da Heidegger, cioè riduzione a oggetto dello sguardo soggettivo umano. Infatti, "sotto l'egidia

⁶² A riguardo è molto significativa l'opera di Marguerite Porete, il *Mirouer des simples ames* (trad. it. a cura di R. Guarnieri, G. Fozzer e M. Vannini, *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Milano 1994), per la sua "paradossale relazione con l'immagine". Il suo *speculum* è uno "strumento eminentemente visivo [adoperato] per negare la percezione della divinità e, al tempo stesso, affermare un cammino di ritorno e di fusione con essa" (P.G. Acosta, *Come insegnare a non vedere Dio: visibilità e negazione dell'immagine nell'opera di Marguerite Porete* († 1310), in *La visione*, cit., p. 106).

della prospettiva, l'età moderna riconobbe nelle nuove immagini un' 'analogia' con la nostra immagine visiva [...]. Già la pittura prospettica avanzava la pretesa di rispecchiare o di duplicare la nostra percezione. Lo *sguardo iconico*, prodotto dalla prospettiva, non è uno sguardo rivolto a immagini, bensì *sguardo divenuto immagine*"⁶³.

La prospettiva è una forma simbolica, espressa secondo leggi geometriche, e non fisiologiche, del nostro sguardo: le immagini divengono riproduzioni esterne, *facsimili* di realtà guardate e oggettivate in uno spazio che è superficie e schermo. Pertanto "la prospettiva è divenuta l'espressione di un pensiero antropocentrico liberatosi dell'immagine teocentrica del mondo propria del Medioevo. Il Rinascimento traspone in immagine il soggetto umano, da esso celebrato come individuo"⁶⁴ e il ritratto come espressione artistica ne è il coronamento.

La civiltà araba (o, meglio, islamica) si concentra invece sulla geometria della *luce*, priva di immagini. Esse sono un flusso, un processo dall'esito incerto filtrato dal senso interno, dall'immaginazione, che "nella cultura mediorientale divenne decisamente e inequivocabilmente un mondo a sé"⁶⁵. È la luce a dominare e le uniche vere immagini sono quelle interiori.

Nell'immagine visiva, la cultura araba si scherma dagli stimoli ottici del mondo esterno quando vuole proteggere dai sensi la forza dell'immaginazione. Un 'doppio' delle immagini interne, creato dalla mano dell'uomo, potrebbe essere soltanto un idolo, in quanto non è altro che una falsificazione. L'occhio non può ricevere immagini integrali, può soltanto fornire, nello stimolo ottico delle 'forme visive' puntiformi, la materia grezza per le immagini. Per questo le immagini dipinte secondo la prospettiva, quando approdarono nel mondo arabo, furono recepite come idoli. Né poteva essere altrimenti. Non sono infatti commisurabili con la creazione vivente, in cui viviamo, e nemmeno con la produzione interna di immagini, che rimane un mistero della natura umana.⁶⁶

Osservazioni quanto mai interessanti e importanti per accostarci all'alterità dell'immagine che è il fulcro della spiritualità islamica. Tralasciando la minore o maggiore diffidenza per le riproduzioni artistiche, è certamente presente, infatti, nei mistici islamici studiati da Corbin, una tensione alchemica mirante a sgrezzare e purificare l'immaginazione,

⁶³ H. Belting, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, cit., p. 26.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 44.

affinché possa essere il più possibile ricettiva non dei dati materiali, ma delle forme spirituali. Infatti, come insegnano la cosmologia e l'antropologia avicenniana, “nell'Immagine della *dualitudine* che è in essa immanente”⁶⁷, l'anima deve rivolgere l'“intelletto pratico” in direzione del proprio “intelletto contemplativo”, il ricettacolo, l'organo di immortalità su cui l'Angelo (la Decima Intelligenza, l'Angelo-Spirito Santo, Gabriele) agisce, irradiando le Forme di conoscenza. Questo è l'accesso al *mundus imaginalis*, il mondo dell'Anima, tramite il quale, attraverso una pedagogia angelica, l'uomo prende a modello le Anime celesti – *Animae caelestes* infrante invece dalla filosofia di Averroé, che opta per un universo senza mediazione, lacerato da un dualismo intelletto-sensi.

Senza questa conoscenza immaginativa-spirituale, l'uomo è già votato a un destino mortale che non conosce redenzione. È la visione a dover cambiare, a dover investire teofanicamente la realtà degli idoli-enti. Le cose create e le loro rappresentazioni mentali, materiali, artistiche, sono feticci per chi le guarda come sussistenti in sé, avvolte dalla loro pesantezza fisica. Ma allora tali immagini non sono percepite e pensate come vere immagini, poichè “l'Immagine che è promossa al rango di icona apre essa stessa la via a ciò che è oltre sé, verso ciò *con* cui essa simboleggia. [...] L'Immagine promossa al rango di icona è l'Immagine investita della sua funzione teofanica (*mazharīya*). Tutto l'universo delle forme teofaniche diviene allora una immensa *iconostasi* (nella liturgia cristiana orientale, la parete divisoria che supporta le icone e forma un *tra*, un *barzakh*, tra il *naos* e il Santissimo o santuario)”⁶⁸. Tutto l'universo diventa uno specchio, anche il suo Dio.

4. Il “fenomeno dello specchio”

Abbiamo già avuto modo di far presenta la grande diffidenza che nutre per l'Incarnazione questa estetica spirituale docetista. Al suo posto si è trovato il simbolo dello specchio⁶⁹.

Corbin chiama specificamente “fenomeno dello specchio” la manifestazione di una modalità di percezione della realtà in cui non è la presenza materiale di qualcosa a venire colta, perché figura, forma si danno in visione in un *medium* non fisico, in una quarta

⁶⁷ *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 112.

⁶⁸ *La philosophie iranienne islamique au XVII et XVIII siècles*, cit., p. 363.

⁶⁹ Sull'importanza del simbolo dello specchio, e in generale delle immagini simboliche, nella metafisica religiosa islamica, si veda anche T. Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, cit., pp. 20-21. “È questa una delle metafore più importanti della filosofia islamica, che la riprende in ripetute circostanze” (*ibidem*, p. 20).

dimensione, quella immaginale, dove soltanto ciò che è altrimenti invisibile può essere colto, senza il pericolo di una reificazione, di una riduzione ontica. Infatti, nell'immaterialità dell'apparizione speculare si realizza un'epifania adeguata e veritiera dello spirituale, evitando ancora una volta il doppio pericolo del *tashbīh* (riduzione del divino agli oggetti creaturali) e del *ta'tīl* (spoliazione razionalistica delle qualifiche creaturali, che cade nell'agnosticismo e in quel nichilismo che Nietzsche definirebbe "passivo").

Nello specchio il fenomeno dell'*isomorfismo* manifesta più che mai l'indipendenza delle forme da quel supporto materiale che è il loro luogo di apparizione. E dunque, poiché di fronte a esso ritroviamo un'immagine di noi stessi senza carne e senza pensieri, lo specchio come simbolo – quindi nella sua realtà concreta e nel significato coespesso con questa realtà concreta – è il luogo di manifestazione in cui si rende più evidente il pericolo dell'identificazione, l'errore di Narciso, cioè della non accettazione dell'intrinseca specularità di ogni immagine. Come osserva Emanuele Coccia – ma per l'appunto con un'affascinante ispirazione neo-averroista nei suoi fondamenti contrapposta all'avicennismo corbiniano:

Un'immagine è la fuga di una forma dal corpo di cui è forma senza che questa esistenza esteriore arrivi a definirsi come quella di *un altro corpo* o di un *altro oggetto*. L'immagine è la forma in quanto vive *in un altro corpo* o *in un altro oggetto*. L'oggettività, la corporeità è ora il suo luogo, il suo sostrato, non una sua proprietà.⁷⁰

Se si dà immagine di qualcosa in qualcos'altro, di qualcosa di divino, sacro, in qualcosa che sacro e divino non lo è, ciò non avviene per un'assimilazione reificante tra manifestante e manifestato, perché ciò che diviene manifesto è già intrinsecamente e inevitabilmente altro rispetto a ciò che è manifesto. In quanto sua immagine, il manifestato non implica affatto una comunanza "carnale", fisica, "ontologica" in senso stretto, tra il manifestante e ciò che viene manifestato. Se ancora possiamo parlare di ontologia, si tratta di un'ontologia *sui generis* (abbiamo già utilizzato a riguardo una definizione di Durand: ontologia "ontofanica" e non predicativa): ancora usufruendo delle parole di Coccia, "gli specchi ci ricordano che ci sono *immagini, che c'è del sensibile nell'universo*, e che il sensibile, le immagini non sono una proprietà delle cose, né l'accidente di una coscienza o animale. Esse sono, invece, un *essere speciale*, una sfera del reale separata dalle altre sfere, qualcosa che esiste in se stesso e che possiede un modo d'essere particolare, di cui è necessario descrivere le forme. [...] La

⁷⁰ E. Coccia, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011, p. 51.

filosofia scolastica si è a lungo interrogata sui principi di questa ‘ontologia speciale’⁷¹. Ma naturalmente porterebbe a uno stravolgimento averroista del discorso corbiniano, radicalizzare l’alterità dell’immagine rispetto al suo luogo di manifestazione, a tal punto da svalutare l’evento stesso della manifestazione. È certo, anzi, che esso sia ogni volta qualcosa di unico, perché è proprio l’alterità del manifestante rispetto a ciò che si manifesta a garantire la splendente e imprescindibile ricchezza delle teofanie, a fare di ogni coscienza in cui qualcosa si manifesta una vera *monade*. Né sarebbe identificabile da Corbin l’immagine con il “sensibile” – un’altra “deviazione” dal sapore averroista, poiché l’immaginazione lavora sui sensi, ma è riconosciuta come facoltà a essa superiore (facoltà intermediara tra i sensi e la ragione, ma proprio perché intermediaria, superiore a entrambi!⁷²).

A esempio della non cogenza della materialità nei riguardi dell’immagine che è sempre tutt’altro rispetto al suo supporto e luogo di manifestazione, Corbin descrive la Sala della Musica del Palazzo di ‘Alī Qapu a Esfahan, in Iran (si vedano le illustrazioni qui di seguito)⁷³. Gli stucchi della stanza sono l’esempio di un’arte che fa tutt’uno con la spiritualità e la filosofia iraniche: precisamente, l’arte di “ritagliare in una materia il vuoto di una *silhouette*, quella di un vaso, oppure di un personaggio”⁷⁴, affidando poi al colore in una superficie più profonda il compito di contrastare l’assenza e la presenza. Un altro modo di ricreare il fenomeno dello specchio: potremmo muovere la mano per lambire nel vuoto una di quelle forme eppure non è così che le “toccheremo”. È proprio nel *vuoto*, nell’*assenza* della materia lo spazio in cui l’immaginazione si esercita, consentendo la percezione di quelle forme.

A spiegazione delle figure presenti nella Sala della musica, Corbin riporta una nota tecnica: esse facevano da cassa di risonanza e consentivano quindi una suggestiva amplificazione dei suoni. Eppure, come poi precisa, esiste una leggenda che spiega ancora meglio: “Esse conservavano le vibrazioni sonore così bene che il sovrano, tornando solo nella sala, in raccoglimento, ascoltava una seconda volta il concerto. È forse infatti la sola traccia che lasci l’apparizione degli Invisibili: un incantesimo sonoro percepibile esclusivamente con l’orecchio del cuore”⁷⁵. Come le figure negli stucchi sono supportate dal vuoto, così il

⁷¹ *Ibidem*, p. 57.

⁷² Rinviamo al capitolo “De l’Imagination comme Sujet” in Ch. Jambet, in *La logique des Orientaux*, cit., pp. 52-99. molto ricco in particolare per il confronto con il problema dell’immaginazione nella *Critica del giudizio* di Kant.

⁷³ Cfr. D. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l’Islam Iranien*, cit., pp. 23-24, in cui l’autore racconta la sua visita con Corbin alla Sala della Musica. “Avanzando verso una delle nicchie vuote, mi disse con una voce dolce e quasi sensuale: ‘Questo è il fenomeno dello specchio, allunghi la mano nel vuoto e non vi toccherà la forma; la forma infatti non è lì, è altrove, altrove...’”.

⁷⁴ *En Islam iranien*, I, cit., p. XXI (trad. it., p. 21).

⁷⁵ *Ibidem* (trad. it., p. 22).



La Sala della Musica del Palazzo 'Alī Qapu a Esfahan (XVII secolo)

secondo concerto si riproduceva in assenza degli strumenti, dei musicisti, e delle orecchie degli altri ascoltatori.

In questa immagine, che ci spinge dalla visione speculare all'ascolto intimo, e a una sinestesia⁷⁶ operante nell'immaginazione creatrice, possiamo forse scorgevi una sublimazione intima e mistica di un fenomeno musicale che è alla base dell'arte dei suoni, già rilevato in precedenza, e ricollegato da Corbin al “fenomeno dello specchio” in quanto altro caso di isomorfismo dal profondo significato: la *progressione armonica*. Un'identica sequenza di note e di accordi possono venire trasposti spostandosi da un'ottava all'altra e ogni volta sarà dunque qualcosa di diverso, ma diversa manifestazione di un'identica aria. Prendendo spunto dalle riflessioni a riguardo di Victor Zuckerkandl⁷⁷, Corbin fa notare l'estrema vicinanza di queste osservazioni con quanto evidenziato dalla *Gestalttheorie*: “Domandandoci infatti come sia possibile che l'aria della melodia sia conservata, nonostante le ‘parti materiali’ siano cambiate, scopriamo che ciò che costituisce la ‘materia’ di questa melodia non sono i suoni, ma le relazioni tra un suono e l'altro e l'aria di questa melodia si è conservata perché le relazioni sono rimaste identiche⁷⁸.”

Peraltro, la connessione tra “fenomeno dello specchio” e ascolto musicale non va intesa, nel pensiero di Corbin, come una semplice suggestione. Corbin aveva una solida formazione

⁷⁶ Cfr. T. Cheetham, *The World Turned Inside Out. Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal Books, Woodstock 2003, p. 167.

⁷⁷ V. Zuckerkandl, *Sound and symbol: Music and the external World*, Pantheon Books, New York 1956 e Id., *The Sense of Music*, Princeton University Press, Princeton 1959.

⁷⁸ *En Islam iranien*, I, cit., p. 145 (trad. it., p. 183).

musicale⁷⁹, come traspare, nei suoi saggi, dai riferimenti continui a opere musicali – alla lirica di Wagner, in particolare – e dalla sua originale disposizione di far seguire ogni relazione all'Université Saint-Jean de Jérusalem da un brano musicale scelto dal conferenziere⁸⁰. La trasposizione di un'aria su ottave diverse è diventata fin da una delle sue prime opere, pubblicata di recente con il titolo *Le combat pour l'Ange*⁸¹, l'esempio stesso della finezza interpretativa di un metodo fenomenologico applicato ai fenomeni spirituali e alla comparazione delle testimonianze quando esse apparentemente divergono. Possono mutare i riferimenti storici e geografici con i quali si trascrive il significato spirituale delle vicende umane del profeta Zarathustra, ad esempio, ma l'orecchio attento del fenomenologo sarà in grado di ascoltare un'armonia che unifica le diverse fonti su un piano che eccede, che è altro rispetto all'analisi strettamente storica, perché ha colto l'identità di un'aria, una forma che si riproduce, che è ricreata secondo un preciso senso ierofanico. Per fare un altro esempio, tale approccio ci consentirà il rinvenimento di un'identica armonia *sofianica* personificata nella figura femminile dell'Arcangelo mazdeo Spenta Armaiti (“padrona di casa della Dimora”⁸²) quanto in Fātima *al-Zahrā* (“la Splendente”) esaltata nell'Islam shī'ita e non solo: “Per esprimere il legame tra l'una e l'altra epoca della sofianità e della Terra celeste, noi siamo ricorsi qui a una terminologia musicale, richiamandoci al fenomeno sonoro che produce, al grand'organo, la forma musicale chiamata *progressio harmonica*”⁸³.

Oltre a indicare una vocazione di fondo della spiritualità islamica, vale a dire l'anti-incarnazionismo – ma anche il soffio di un platonismo vivo nelle stesse teologie dell'Incarnazione, come evidenzieremo –, il “fenomeno dello specchio” è cruciale, secondo Corbin, per comprendere la stessa “prospettiva ermeneutica”⁸⁴ che non è, appunto, quella prospettiva scoperta e affermata nell'Umanesimo europeo, forma simbolica di uno spazio geometrico tridimensionale come spazio unico e soggettivo. Nella prospettiva ermeneutica è al contrario in continua realizzazione l'annuncio tanto citato, quello che Gurnemanz rivolge a Parsifal nell'omonima opera di Wagner: “Vedi, figlio mio, qui il *tempo* diviene *spazio*”. Il

⁷⁹ Dal 1915 al 1922 studia presso il Collège abbatial de St-Maur, dove segue assiduamente corsi di musica (armonia e organo), cfr. *Repères biographiques* in Ch. Jambet, *Henry Corbin, Cahier de l'Herne*, cit., p. 15.

⁸⁰ Cfr. H. Corbin, *Post-scriptum biographique*, in *ibidem*, p. 55: “E così, per rimarcare ancor di più la differenza [da una “società di filosofia”] facciamo seguire ormai a ogni conferenza dei brani di musica, citazione che spinge l'ascoltatore a un'immediata interiorizzazione, molto più di quanto possano fare... gli applausi”.

⁸¹ Cfr. *supra*, p. 52.

⁸² *Corps spirituel et*, cit., p. 15 (trad. it., p. 21).

⁸³ *Ibidem*, p. 17 (trad. it., p. 22).

⁸⁴ Cfr. *En Islam iranien*, I, cit., p. 148 (trad. it., p. 186).

tempo diviene *spazio* come nel *Tempio*⁸⁵, nell'immagine liturgica – liturgia cosmica⁸⁶ – che isomorficamente si fa *theoria*, nel senso etimologico del termine, ossia epifania e ricapitolazione di eventi *qui* spazializzati e temporalizzati e tuttavia in accordo armonico con forme e archetipi di altri livelli. Allora, “il credente nel cielo e il credente sulla terra sono congiunti in una sola e unica azione liturgica”⁸⁷. Reversione e isomorfismo per spiegare la simultaneità dei sensi e la differenza dei loro rispettivi livelli che l'esegesi esoterica rinviene nel Libro. Lo abbiamo già visto: come Swedenborg parla di tre Cieli nel mondo spirituale – il Cielo supremo, il Cielo medio, il Cielo inferiore – a cui corrispondono tre sensi della Parola divina – un senso celestiale, un senso spirituale, un senso naturale⁸⁸ – così gli spirituali dell'Islam ci parlano di tre livelli di comprensione: il più alto, l'esoterico dell'esoterico (*bātin al-bātin*), uno intermedio, l'esoterico (*bātin*) nell'essoterico, e infine il semplice senso essoterico (*ẓāhir*). Essi non si escludono, ma si corrispondono esattamente secondo un gioco di rimandi paragonabile a una “*chambre aux miroirs*”, in cui “ogni movimento *a partire* da un punto è simultaneamente una *progressione* verso lo stesso punto nell'immagine dello specchio”⁸⁹. Allora, più testi possono esprimere una stessa cosa, e un unico testo può esprimere significati connessi, ma diversi per livello. Il *ta'wīl*, l'esegesi operata dagli spirituali della gnosi islamica, è una percezione armonica che può avvenire solo nel piano dell'immaginale, cioè nella trasmutazione – mai nella semplice eliminazione – dei meri dati empirici. E se per la musica è richiesta un'educazione attenta e una messa in pratica costante e progressiva, per affinare le capacità, tuttavia innanzitutto si deve voler ascoltare e, ancor di più, si deve avere “l'orecchio”. Così:

In definitiva si tratta, con il *ta'wīl*, di una *percezione armonica*: udire uno stesso suono (uno stesso versetto, uno stesso *ḥadīth*, o anche un intero contesto) simultaneamente a diverse altezze. Lo si ode oppure non lo si ode. Ma non lo si può fare udire a colui che non sa udire da sé ciò che ode colui che ha l'udito interiore (l'orecchio 'hurqalyano').⁹⁰

Oltre al gioco di rispecchiamenti di immagini e colori nelle vasche d'acqua presenti nei

⁸⁵ La cui portata simbolica è magistralmente esposta nel saggio *L'Imago Templi face aux normes profanes*, ora in *Temple et contemplation*, pp. 327-477.

⁸⁶ Di cui hanno dato testimonianza esemplare, per Corbin, gli Esseni di Qūmran e i Sabei (cfr. *ibidem*, pp. 171-230; 384-403).

⁸⁷ *Ibidem*, p. 464.

⁸⁸ Cfr. *Face de Dieu, Face de l'homme*, cit., pp. 70 ss.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 143 (trad. it., p. 184).

⁹⁰ *Ibidem*, p. 84 (trad. it., p. 77).

giardini persiani (il giardino, è risaputo, è simbolo del Paradiso) e nelle moschee – “la superficie luccicante è il luogo di apparizione (*mazhar*), ma l’immagine non è *li*”⁹¹ – per il “fenomeno dello specchio” Corbin prende a esempio anche l’iconografia shī’ita che, come abbiamo visto, costituisce una significativa eccezione rispetto all’aniconismo comunque non compatto dell’Islam. Le figure più ricorrenti, per la maggior parte riprodotte nelle miniature dei manoscritti, sono quelle della Sacra Famiglia, “i Cinque del Mantello”: il Profeta, sua figlia Fātima, i tre primi Imām. E tuttavia il loro volto resta sempre velato, affinché, secondo il principio speculare, tipicamente docetista, del “*Talem eum vidi qualem capere potui*”⁹², ogni fedele possa interiorizzare e proiettare una figura in sintonia con il suo desiderio, con il suo livello raggiunto di progressione spirituale. Pertanto, “la visione non è mai schiava di un dato: l’iridescenza di colori di cui splende la miniatura persiana suggerisce la loro fuga verso la periferia, ‘oltre lo spazio’”⁹³.

Si tratta di una pedagogia iconografica corrispondente a una relazione paradossale con l’immagine. Per portare al divino, l’immagine deve insegnare a *non vedere*: una paradossalità ben conosciuta anche dalla mistica occidentale, con la sua costante tensione tra visionarietà e apofaticità. Così, ad esempio, in Marguerite Porete troviamo analogamente un volto dell’uomo-Dio velato, quand’ella parla dell’anima purificata, l’anima che è *mirouer*, specchio di Cristo, con sei ali come i Serafini. Due di esse coprono la faccia del Signore Gesù: “Questo per dire che quanto maggiore conoscenza ha quest’anima della bontà divina, tanto più perfettamente conosce di non conoscere niente, rispetto a una piccola scintilla della bontà di lui, poiché egli non è conosciuto fuor che da se stesso”⁹⁴. Quanto più progredita è la *teomorfosi* dell’anima, la sua interiorizzazione, il suo *rispecchiamento*, del divino, tanto più la sua rappresentazione si trasfigura e viene a rarefarsi.

Il percorso potrebbe richiamare quanto è evocato da Farīd al-Dīn Attār⁹⁵ nel suo

⁹¹ *En Islam iranien*, I, cit., p. XXII (trad. it., p. 22).

⁹² Rimandiamo ancora al capitolo successivo per un maggiore approfondimento.

⁹³ *En Islam iranien*, I, cit., p. XXII (trad. it., p. 22).

⁹⁴ M. Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 141. E prosegue: “Con due ali ella copre i piedi. Ciò vuol dire che, quanta maggior conoscenza ha di ciò che Gesù Cristo soffersse per noi, tanto più perfettamente conosce di non conoscere niente riguardo a ciò che soffersse per noi, poiché egli non è conosciuto fuor che da se stesso. Con le altre due ali l’Anima vola, e si sostiene sia stando sia sedendo. Questo per dire che tutto quanto ella conosce e ama e loda della divina bontà, sono le ali con cui vola. E si sostiene stando, perché è sempre con lo sguardo fisso in Dio. E sedendo, perché permane sempre nella volontà divina” (*ibidem*).

⁹⁵ Per un ampio profilo del grande poeta persiano, rimandiamo a C. Saccone, *Storia tematica della letteratura persiana classica* vol. 1, *Viaggi e visioni di re sufi profeti*, Luni, Milano-Trento 1999; vol. II: *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005.

capolavoro *Mantiq al Tayr* (“Il verbo degli uccelli”, XII secolo)⁹⁶: solo un gruppo di trenta è rimasto dei tanti uccelli partiti alla ricerca del Sīmorgh, essi solo ne avranno visione. Il poeta persiano si avvale di un gioco di parole, poiché Sīmorgh, oltre a corrispondere nel persiano all’antico misterioso animale già presente nell’Avesta (*Saena meregha*), se letto “Sī-morgh” può voler significare esattamente “trenta uccelli”. Cercando e non trovando essi hanno trovato se stessi, perché l’eterno Sīmorgh non è mai raggiunto finché cercato *fuori*, o finché oggettivato in un’immagine data, come appoggio rassicurante, certezza solidificata di quelle rappresentazioni che però si rivelano essere l’ennesimo tradimento ontico dell’assoluta differenza ontologica: “Il mistico scopre dapprima le immagini riflettenti l’immagine della sua anima [...]. Infine scopre di essere lui stesso lo *specchio* che riflette l’immagine del suo sovrano”⁹⁷.

Essere consapevolmente uno specchio, quindi, richiede di saper passare attraverso le immagini, o meglio di lasciar passare le immagini dentro di sé e non annullarle semplicemente:

Infatti lo stesso Sīmorgh è il simbolo per eccellenza della “*dualitudine*”, che salvaguarda l’unicità dell’essenza senza confondere le persone, diciamo, qui, senza confusione di ‘immagini’. Non due unici che si sommano (1+1) per fare *due*, ma due unici che si moltiplicano l’uno con l’altro (1x1) non facendo appunto che un Unico. [...] Se è questo il segreto del *Dator Formarum* ritrovato nel cuore della ‘città personale’, esso è anche il segreto delle forme e delle loro metamorfosi così ottenute dal pellegrino mistico.⁹⁸

Nello sviluppo di consapevolezza di questo segreto, si può arrivare a un’intensità di illuminazione tale da rendere presente quel fenomeno che Corbin chiama “*transapparrence*”: la trasparenza dell’apparenza-apparizione, cioè la consapevolezza di essere specchi, e dunque di avere per vocazione “il far presente” – questo è il senso della *ilm ḥuḍūrī*, della “conoscenza presenziale” di cui abbiamo già parlato, e il senso e la modalità del nostro essere *teofori*, non attraverso una presenza iscritta nella carne, ma attraverso la realizzazione della nostra realtà, quella di essere una rifrazione della luce divina. Se pensiamo e ci pensiamo, rendiamo *presente* sempre un qualcosa che è un’*immagine riflessa*, ma quello che sempre ci

⁹⁶ Farīd al-Dīn ‘Attār, *Il verbo degli uccelli*, trad. it. di C. Saccone, SE, Milano 1986. Sul significato di quest’opera sviluppato da Corbin, si vedano i suoi ripetuti riferimenti e commenti, in particolare per il motivo a cui ci stiamo richiamando ora, cfr. *En Islam iranien*, I, cit., pp. 328-329; II, cit., pp. 230-234, 333.

⁹⁷ *En islam iranien*, II, cit., p. 333.

⁹⁸ *Ibidem*.

sfugge è questo *rendere presente* – “questa potenza di rendere presente”⁹⁹ – il fatto cioè che oltre essere immagine riflessa siamo anche, prima di tutto, uno *specchio*, cioè la rifrazione stessa dell’immagine. Purificandoci dai dati materiali, dall’oggettività (e dalla sua complice soggettività), non dovremo più scegliere tra Narciso che si specchia e la sua immagine specchiata, ma comprendere *uno e l’altro* in una *dualitute* speculare di cui siamo il mistero, in quanto *dynamis* immaginale. Pensarsi e divenire – tenuto conto, con Tommaso di Erfurt, della coincidenza di *modus essendi* e *modus intelligendi* – “forma epifanica perfetta (*mazhar*) della realtà divina”¹⁰⁰ perché non oggettivati, fissati una volta per tutte, in nessuna figura in particolare, e quindi speculari, nella identità-differenza, allo stesso *Dator formarum*.

Lo specchio è dunque ben più di una metafora, poiché rappresenta la nostra stessa identità, costitutivamente simbolica. Il ricorso a questo simbolo è motivato da una ben precisa tradizione di metafisica spirituale e da un’altrettanto forte concezione antropologica.

Innanzitutto, il rimando allo specchio si inserisce nel cuore del problema religioso dell’Islam: il pensiero dell’unicità assoluta di Dio – il *tawḥīd* (توحيد), la riflessione radicale sul senso della affermazione “*lā ilāha illā Allāh*” (non c’è dio all’infuori di Allāh) – e dunque il suo rapporto con la realtà contingente del creato. L’assolutezza di Dio deve portare all’affermazione della cosiddetta *waḥdat al-wujūd*, ossia all’unicità dell’esistenza. L’esistenza di tutto ciò che non è Dio è la stessa esistenza divina. Ciò, però, non può venire pensato in termini di monismo¹⁰¹, né di panteismo: si tratta di un avvertimento che sta molto a cuore a Corbin e che motiva la centralità di quella riflessione complessa che egli definisce “paradosso del monoteismo”, peraltro da estendersi non solo alla tradizione islamica, ma a tutte e tre le religioni abramitiche. Se assolutizzata, pensata come indipendente, la realtà creata è un’irrealtà, è inesistente. Ma un versetto stesso del Corano avverte che “Tutte le cose periscono tranne il suo Volto” (XXVIII, 88), ovvero ciò che dà realtà alle cose create è la loro funzione di *mazharīya*, di teofania, di rimando a Dio. Come avrà modo di spiegare un sufi indiano vissuto tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo, Shaykh Aḥmad Sirhindī:

Devi sapere che benché l’inesistenza corrisponda al niente, tuttavia l’intero edificio delle cose è fondato su di essa, ed è *nel suo specchio* che viene alla luce la

⁹⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 231.

¹⁰¹ “Sino a non molti anni orsono era infatti consuetudine fra gli studiosi occidentali considerare le dottrine metafisiche del Sufismo come ‘panteiste’ o ‘moniste’. Persino Louis Massignon, che pure possedeva una non comune conoscenza in materia, parlava a proposito della *waḥdat al-wujūd* di ‘monismo esistenziale’, dimostrando in tal modo di essere anch’egli affetto da quel pregiudizio che tanto aveva inciso sull’orientalismo di inizio secolo”, A. Ventura, Introduzione a T. Izutsu, *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, cit., p. X.

molteplicità degli esseri. Le forme ideali dei Nomi divini *si vanno a riflettere nello specchio di questa inesistenza*, facendo sorgere in essa la *differenziazione* e dandole una consistenza ideale; così essa viene sollevata al di sopra del rango di pura nullità e viene dotata di attributi e proprietà reali.¹⁰²

Da una prospettiva, invece, antropologica, il “fenomeno dello specchio”, per come è concepito da Corbin, rientra, a pieno titolo, in ciò che junghianamente possiamo definire un “simbolismo del Sé”¹⁰³. Ma poiché la via perseguita dal nostro studioso è di natura metafisica prima che psicologica, l’antropologia che sorregge tale concezione è quella che da Platone, passando per Proclo, attraversa la gnosi shī’ita fino ad arrivare alla scuola *shaykhī*: tutto ciò che è in Terra – secondo gradi differenti, con il vertice costituito dall’uomo assunto nell’immagine del suo Signore, l’Archetipo dell’*Anthropos teleios*, l’*Insān kāmil*¹⁰⁴ – ogni cosa creata è epifenomeno, espansione, dispiegamento di una specifica “Immagine-Archetipo”: *al-mithāl al-a’lā*, nella terminologia dello Shaykh Mohammad Karīm-Khān Kermānī (m. 1870), secondo successore del fondatore della scuola shaykhī, Ahsā’ī¹⁰⁵ (m. 1826). L’*Imago* superiore è proiettata nell’ipseità dell’individuo e questa ne è il ricettacolo. Pertanto, utilizzando un’espressione cara a Paracelso e a Böhme, possiamo pensare la nostra immagine come *signatura*. Ecco perché la via mistica è una teopatia: il nostro Sé è il Nome sotto il quale conosciamo Dio e Dio conosce noi¹⁰⁶. Esso è il nostro Signore personale, il *rabb*, di cui noi siamo il vassallo, il cavaliere, il *marbūb*, secondo il rapporto delineato da Ibn ‘Arabī e che Corbin definisce, con termini latini, *devotio sympatetica*¹⁰⁷. Da qui anche quella nostalgia cosmica che potrebbe essere celata nel nome stesso di Allah – “ciò che infatti esprime il nome della divinità, Al-Lāh, non è la folgorante onnipotenza, ma nostalgia e

¹⁰² A. Sirhindī, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, Karachi 1329 eg., I (lettera 43), pp. 111-112 (corsivo nostro), cit. in A. Ventura, Introduzione a T. Izutsu, *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, cit., p. XV. Su questo pensatore, cfr. sempre di A. Ventura, *Profezia e Santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Istituto di Studi Africani e Orientali, Cagliari 1990.

¹⁰³ Tra le numerose opere di Jung a riguardo, rimandiamo a *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, in *Opere*, vol. 9, t. 2, trad. it. a cura di L. Baruffi, Bollati Boringhieri, Torino 1982.

¹⁰⁴ Cfr. *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, cit., p. 321, n. 78 (trad. it., cit., p. 276, n. 77).

¹⁰⁵ Cfr. *Temple e contemplation*, cit., p. 37.

¹⁰⁶ Come già rilevato, questa imprescindibile mediazione immaginale tra il *Deus absconditus* e le sue creature è esattamente ciò che preserva, a giudizio di Corbin, la genuina mistica shī’ita da un cortocircuito quale quello tragico del martire al-Hallāj, studiato da Massignon e a lui caro: “C’est pourquoi la locution théopathique du disciple d’Ibn ‘Arabī ne sera pas *Anā’l-Haqq* ‘Moi, je suis Dieu’ (Hallāj); elle sera bien plutôt *Anā sirr al-Haqq* ‘je suis le secret de Dieu’, c’est-à-dire le secret d’amour qui met sa divinité en ma dépendance, parce que le Trésor caché ‘aime à être connu’, et qu’il fallait que les êtres existassent pour qu’il fût connu et pur qu’il se connût” (*L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, cit., p. 147; trad. it., cit., p. 113).

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 139-152.

tristezza”¹⁰⁸ – secondo un’etimologia meditata dalla teosofia ismailita, la quale attribuisce la nostalgia non solo all’uomo nei riguardi di Dio, ma anche a Dio, il “Tesoro nascosto che ha voluto essere conosciuto”; più precisamente, non un sentimento dell’*absconditus*, ma “del Dio che si rivela (il solo di cui l’uomo possa parlare), dunque non solo del Dio a cui si sospira, ma anche del Dio che è Sospiro, l’Arcangelo primordiale, la cui nostalgia aspira alla conoscenza del suo Originante, il *Mobdi’*, che è per lui inconoscibile se non come conoscenza di sé”¹⁰⁹. Si tratta di una dinamica teoantropica altrove espressa e, in uno dei modi più efficaci e suggestivi, in queste parole di Angelus Silesius nel *Pellegrino cherubico*: “Dio non vive senza di me, io so che senza di me Dio non può vivere nemmeno per un batter d’occhio. Se io divenissi il nulla, lui dovrebbe rendere l’anima”.

In quanto recanti *signatura*, in quanto vestigia di un’*Imago Dei*, gli esseri hanno, dunque, una funzione angelica che contraddistingue l’identità del proprio Sé. Risalire a questa identità significa far affiorare il proprio stato teofanico, figurato in quell’Angelo nel quale amante, amato e amore diventano una cosa sola. Come già abbiamo avuto modo di vedere, Corbin sottolinea, a proposito, una meravigliosa convergenza tra la spiritualità del cristianesimo orientale e la *devotio sympatetica* di Ibn ‘Arabī, che ispira al pensatore persiano un profondo commento dell’episodio della *flossenia* di Abramo, in cui il patriarca accoglie e dà da mangiare a tre misteriosi stranieri¹¹⁰. Notoriamente, esso è anche il soggetto di un capolavoro di Andrej Rublëv, realizzato agli inizi del XV secolo, sotto la direzione di san Nikon: l’icona raffigura il mistero della Trinità e diviene concreto simbolo realizzante la meditazione del grande santo russo Sergio di Radonež¹¹¹, il fondatore della Lavra della Trinità (che porta anche il suo nome) per la cui canonizzazione l’opera viene commissionata¹¹².

Nell’interpretazione di padre Sergej Bulgakov, a cui Corbin rinvia direttamente¹¹³,

¹⁰⁸ Cfr. *Temps cyclique et gnose ismélienne*, cit., p. 191 (trad. it., cit., p. 211).

¹⁰⁹ *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, cit., p. 302, n. 12 (trad. it., cit., p. 260).

¹¹⁰ Presente nel Genesi, 18,1-16 e nel Corano XI,69-83.

¹¹¹ “A partire da Sergio il concetto trinitario assume a momento centrale della vita religiosa russa, s’identifica con la massima armonia, la quale diventa il simbolo dell’equilibrio, dell’eredità trasmessa dalla Sofia, e *trait d’union* tra le persone della Trinità. I tre angeli raffigurati nell’icona di Rublëv sono uniti dall’*energija* che li anima, una tensione interiore che li spinge a unirsi nel mistero eucaristico” (N. Kauchtschischwili, *San Sergio e la santità russa*, in N. Kauchtschischwili e A. Mainardi (a cura di), *San Sergio e il suo tempo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1996, p. 28).

¹¹² Per il suo profondo significato artistico e teologico nell’ambito del Cristianesimo orientale, rimandiamo a D. Angel, *Dalla Trinità all’eucaristia. L’icona della Trinità di Rublëv tra arte e teologia*, trad. it. di S. Babolin, Ancora, Milano 1999.

¹¹³ L’opera citata di Bulgakov è “La scala di Giacobbe” del 1929 (cfr. *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, cit., p. 318, n. 73; trad. it., cit., p. 275, n. 75). Il riferimento è direttamente al testo russo (e torneremo sull’intenzione di Corbin di tradurre almeno un’opera di Bulgakov in francese), un’edizione francese si avrà infatti solo nel 1987 (*L’échelle de Jacob*, trad. di C. Andronikof, L’Age d’Homme, Lausanne; *La scala di Giacobbe. Sugli Angeli*, trad. it. di M. Campatelli, Lipa, Roma 2005).

ciascuno dei tre Angeli, raccolti nei pressi della quercia di Mamre, rappresenta in sé una delle Ipostasi della Trinità, quella particolare “di cui reca impronta”. Abramo serve loro da mangiare: per Ibn ‘Arabī tale gesto significa che le creature devono nutrire di se stesse Dio, nel proprio Angelo, nutrirlo con quell’essere che egli ci ha dato¹¹⁴. Ciò significa allora *divenire l’Angelo stesso*, per rendersi capace di quel Dio:

Significa “sostanziare” della nostra passione quella del “Dio patetico”. Significa, per il suo fedele, “rendersi capace di quel Dio” che per essere l’Amato fu il primo Amante – per essere l’Adorato ha chiamato se stesso all’adorazione adorando le sue creature, facendo affiorare in loro l’Immagine della bellezza primordiale che è, in esse, il segreto della sua sovranità d’amore e, al contempo, la cauzione del segreto stesso.¹¹⁵

Il tema è chiaramente quello sviluppato nella mistica sufi dei “Fedeli d’Amore”¹¹⁶, ma “rendersi capace di quel Dio” è anche un fondamento di quel docetismo correttamente inteso – *“talem eum vidi qualem capere potui”* – che ci ricorda la necessità della propria trasformazione interiore per progredire nella visione di Dio. La *filossenìa* di Abramo è il pasto mistico offerto agli Angeli e, in quanto tale, assurge a simbolo immagine del grado di realizzazione che lo spirituale deve raggiungere per trasfigurarsi nell’Uomo Perfetto, l’*Insān kāmīl*.

6. Vedere lo specchio nello specchio. Le due differenziazioni e la loro integrazione

Il rapporto tra *rab* e *marbūb*, la “condizione signorale” (ربوبية, *rubūbīyat*) è la via intima e mistica alla cui base vi è ciò che Corbin definisce anche come “ontologia integrale” e

¹¹⁴ “Egli [Abramo] offre il pasto dell’ospitalità in ragione del fatto che il rango che lo qualifica come intimo (*khalīl*) appartiene in proprio all’amico intimo. Questo grado di intimità è quello della gnosi mistica (*‘irfān*), cioè quello dell’Uomo Perfetto, in cui Dio si manifesta secondo la più perfetta delle forme. È lui che nutre l’Essenza divina con l’insieme degli attributi della perfezione: questo significa *offrire il pasto dell’ospitalità*” (Ibn ‘Arabī, *Kitāb Fusūs al-hikam* (“Il libro dei castoni delle saggezze”, a cura di M. Abū’l-‘Alā ‘Affīfī, Cairo 1365/1946, II, pp. 87-88 ad I, p. 91 (I = il testo di Ibn ‘Arabī; II = il commento del curatore che riunisce testi e osservazioni); cit. da *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, cit., p. 321 n. 78; trad. it., pp. 277-278, n. 80). Dei *Fusūs* è disponibile un’edizione integrale in francese tradotta da Ch.-A. Gilis, *Le livre des chatons des sagesse*, Edizioni Dar Albouraq, Beirut 1418/1997.

¹¹⁵ *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, cit., p. 149 (trad. it., cit., p. 115).

¹¹⁶ Ricordiamo, tra i molti riferimenti che Corbin dedica a questo tema, il libro 3 di *En Islam iranien, Les fièles d’amour*, III, cit.

“pluralismo metafisico”¹¹⁷: è l’integrazione dell’ineffabile Dio-Uno unifico, unificante, “enade delle enadi” (con diretto riferimento a Proclo¹¹⁸) con le sue creature, per mezzo di quelle sue teofanie mediatrici che sono gli Angeli, i Dei molteplici, i Signori divini (*Arbāb*), i Nomi e gli Attributi. Viene dunque dissolta quella che sembrava essere l’insormontabile antinomia, l’accettazione di una reificazione ontica del divino o la strenua difesa di una lacerante e dispotica differenza ontologica: scompare quel “monoteismo astratto che oppone un Ente divino (*Ens supremum*) a un Ente creaturale. Quest’ultimo viene integrato nell’avvento stesso della signorialità del suo signore. Ne è lui stesso il segreto. L’uno e l’altro sono partner di una medesima epopea teogonica”¹¹⁹.

Seguendo alcuni passi di Haydar Āmolī¹²⁰, Corbin precisa come ciò richieda un’arte visionaria, una capacità di *vedere* in maniera integrata queste corrispondenze governate dalla *robūbīya*. Il vero teosofo è, infatti, colui che contempla il divino contemporaneamente al creaturale, l’Uno contemporaneamente al molteplice, senza veli tra di essi. *La differenza non è più il velo, la differenza deve diventare lo specchio*.

E dunque occorre vedere lo specchio, un’abitudine al vedere che non può essere un semplice pensiero intellettuale, perché:

1) Chi si ferma nella condizione della semplice differenziazione e discriminazione, nella “separazione” (فراق, *farq*)¹²¹, distinguendo con la scienza dell’intelletto ciò che è manifesto, apparente, essoterico (il creato) da ciò che è invece è occultato, nascosto, esoterico (il divino), sa che Dio è lo *specchio che mostra le creature, ma non vede lo specchio*, ritiene gli sia impossibile vedere direttamente lo specchio; vede soltanto le forme che si manifestano in esso (le creature).

2) C’è chi ha la *visione* di Dio: Dio è il manifesto, il visibile, ciò che veramente è; la creature divengono ombra, occultate, nascoste. Per costui è il creato a essere lo specchio della divinità, ma anche egli *non vede lo specchio*, vede solo la forma che si manifesta (il divino).

3) Chi è *hakīm mota’allih*, il teosofo mistico, “lo ‘ieratico’ nel senso neoplatonico del

¹¹⁷ Cfr. *Le paradoxe du monothéisme*, cit., p. 14 (trad. it., p. 29).

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 17-18 (trad. it., pp. 32-33).

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 32 (trad. it., p. 43).

¹²⁰ Il testo di Āmolī a cui fa riferimento Corbin è il *Nass al-Nusūs* (“Il testo dei testi”), commento del *Kitāb Fusūs al-hikam* di Ibn ‘Arabī. In particolare i §§ 789-790. Con O. Yahyā Corbin ha curato un’edizione per la “Bibliothèque iranienne”, 22, Maisonneuve, Teheran-Paris 1975.

¹²¹ Cfr. inoltre T. Izutsu, *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, cit., p. 15: “Il termine ‘separazione’ (*farq*) si riferisce per prima cosa alla visione normale della realtà. Prima di raggiungere lo stadio di *fanā* [ossia l’‘estinzione’ mistica nell’Assoluto], si ha, infatti, una propensione a scindere l’Assoluto dal mondo fenomenale”.

termine”¹²², vede invece simultaneamente la divinità nella creatura, l’Uno nel molteplice, e la creatura nella divinità, il molteplice teofanico nell’“Unitudine che si teofanizza”¹²³. Possedendo in modo corretto l’intelletto e la visione, sa distinguere e unire: vede l’Uno come atto d’essere che unifica e vede il molteplice come molteplicità di monadi nelle quali l’Uno si epifanizza. Non resta più una differenza cieca, uno iato, ma *la corrispondenza di due specchi che si rispecchiano*, vale a dire, una *dualitudine*.

Questa dualitudine è la percezione integrata della *duplice differenza*, pensata assieme come differenza e come identità. È una seconda “separazione”, *farq*, che però non è scissione, ma *integrazione* delle differenze in un livello superiore. Ed è “integrazione dell’integrazione”. È la *differenza* della e nella *dualitudine*, poiché è l’identità che si fa differenza, che è anche, assieme, differenza. Qui, come direbbe Florenskij, per ritornare al familiare cristianesimo orientale: “Al posto di Io singoli, dispersi, ostinatamente se stessi, abbiamo una *diade*, un essere uni-duale il cui principio d’unità è in Dio. [...] D’altronde ciascun Io vede la propria immagine di Dio nell’immagine di Dio dell’altro Io, *come in uno specchio*”¹²⁴.

Tralasciando un aspetto pur determinante quale quello del contesto dogmatico trinitario e incarnazionista, e su cui tuttavia dovremo tornare più in dettaglio, ad ogni modo i possibili riferimenti ad alcune tradizioni “neoplatoniche” del cristianesimo – riferimenti cari a Corbin stesso – vanno indubbiamente motivati dai comuni fondamenti in una *metafisica dell’identità immaginale e simbolica*. Così, per restare alla teologia ortodossa russa, torniamo ancora a sottolineare una forte coincidenza tra il pensiero trinitario di Pavel Florenskij e il nucleo tematico di ciò che Corbin chiama “paradosso del monoteismo”. Si tratta di una convergenza di sapore fortemente platonico e neoplatonico, dal momento che platonismo e neoplatonismo in Russia quanto in Persia hanno conservato e potenziato tutta la vocazione teurgica¹²⁵. Le tragiche vicende che impedirono la circolazione delle opere di Florenskij, anche in Occidente, certamente fecero sì che Corbin non ebbe probabilmente una conoscenza diretta e

¹²² *Le paradoxe du monothéisme*, cit., p. 23 (trad. it., p. 36).

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 123.

¹²⁵ Rimandiamo, ad esempio, a un’affermazione perentoria di S. Bulgakov, dove emerge sinteticamente e chiaramente l’interpretazione angelica delle idee platoniche, assolutamente in sintonia con la visione del platonico Suhrawardī: “In questo senso il mondo degli angeli contiene in sé gli archetipi ipostatizzati dell’essere universale. Questo mondo dell’essere ideale-archetipico che Platone aveva intuito, distinguendo solo confusamente il suo vero posto in Dio e persino confondendolo con la Divinità, è in realtà il mondo degli angeli nella sua relazione con l’essere, *la scala di Giacobbe*. Questo è il vero significato dell’idealismo di Platone” (S. Bulgakov, *La scala di Giacobbe*, trad. it. di M. Campatelli, Lipa, Roma 2005, p. 54).

approfondita del pensatore russo¹²⁶ (Bulgakov, però, letto e tradotto dal nostro, per quanto più anziano si è sempre considerato allievo di Florenskij).

Il mistero dell'immagine: per Corbin la prima verità del Cristianesimo non è Dio che si è fatto carne, ma Dio che si è fatto immagine; questo è il fondamento *docetista* del cristianesimo, una traccia di quel “docetismo eterno”, o “archetipico”, di cui parla il Nostro: “Tuttavia esiste un *docetismo eterno, archetipico*, se si preferisce, e la sua fenomenologia resta ancora da fare; da questo punto di vista, le antiche ‘eresie’ hanno ancora da insegnarci molto”¹²⁷. Ponendo il simbolo della Trinità a fondamento della nostra stessa identità, come insondabile verità che dall'esterno fonda la nostra ragione, la nostra capacità di pensare, Florenskij non vuole semplicemente legittimare una “teodicea” e compiere un'apologetica del dogma cristiano. Si sforza di rendere presente il fondamento simbolico del nostro pensiero (e del nostro essere). Quand'anche si volesse andare oltre al problema della Trinità, della fede o meno in esso, resta la potenza del simbolo, il pensiero e le vicissitudini che lo hanno stimolato e i pensieri e le esperienze, le influenze enormi, che esso a sua volta, per secoli, ha determinato. Una cosa impossibile è stata espressa: l'unicità dell'*ousia* e la differenziazione ipostatica. Dunque, l'*economia*¹²⁸ trinitaria stessa è intrinsecamente, misteriosamente, immaginale. Economia: “Dio è unico ma con un modo di dispensazione che chiamiamo economia”¹²⁹, essa è quella realizzazione che “dispone l'unità in trinità”. Il Figlio è costituito in principio, come immagine naturale invisibile del Padre. Come noto, il cristianesimo ortodosso non ammette l'*ab utroque* nella processione della Terza Persona, ritenendo che lo Spirito Santo proceda *solo* dal Padre e *tramite* il Figlio. Si è temuto che si potesse nascondersi, nella formulazione cattolica, una tendenza razionalistica a fare delle tre ipostasi tre modi di un'unica sostanza, a scapito quindi della necessità di unificare misteriosamente la compresenza paradossale di identità e di differenziazione, attuata per mezzo della distinzione tra οὐσία e ὑπόστασις – due concetti fino alla formulazione del concilio ritenuti identici,

¹²⁶ Ma come nota anche T. Cheetam, “it would not be a surprise to find that he [Corbin] had read Florensky” (T. Cheetam, *All the World an Icon*, cit., p. 174). Per una ampia ricostruzione storica dell'emigrazione francese dei pensatori cristiani russi, si veda A. Arjakovsky, *La Génération des Penseurs Religieux de l'Émigration Russe: La Revue La Voie (Put')*, 1925-1940, L'Esprit et la Lettre, Paris 2002.

¹²⁷ Cfr. *La Sophia éternelle*, cit., p. 24 (trad. it., p. 35).

¹²⁸ Per la ricchezza di tale concetto rimandiamo sempre a M.-J. Mondzain, *Immagine icona economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, cit., pp. 27-91.

¹²⁹ Tertulliano, *Adversus Praxeam Liber*, II, 229, 1-5, 156 b, 15.

indicanti la sostanza, come ricorda Florenskij¹³⁰ – cioè un'unica *ousia* e una triplice ipostasi: la verità che sia solo dal Padre la generazione del Figlio e la processione dello Spirito ricorda e non affievolisce la distinzione delle tre Ipostasi¹³¹. Che cosa rende distinguibile, dunque, οὐσία e ὑπόστασις? Per quanto parli di un “paragone rozzo”, non crediamo sia un caso che Florenskij ricorra ancora una volta a una spiegazione *speculare*:

I contenuti delle due parole che vogliamo analizzare stanno l'uno all'altro *come l'oggetto alla sua immagine speculare*, come una mano all'altra, come un cristallo destrogiro a un levogiro, ecc. In tutti questi casi avvertiamo con chiarezza la diversità di un oggetto dall'altro, ma sotto l'aspetto logico *non li possiamo* definire se non l'uno con *ricorso* all'altro: nell'appercezione le cose stanno diversamente, ma quando ci si domandi *in che cosa* consista la diversità di fatto non possiamo non considerare identico il diverso: siamo costretti formalmente a riconoscere l'identità.¹³²

Solo il simbolo in cui si specchiano tiene unite queste tre Persone. E si tratta certamente di una *complexio oppositorum*, per dirla nei termini cari a un altro pensatore già incontrato e anch'egli attraversato dal soffio neoplatonico di Proclo¹³³: il vescovo tedesco Nicola Cusano. Tutto va visto nei modi di una *contractio* dell'infinità unità di Dio. Senonché il passaggio della *dualitudine* corbiniana nella *coincidentia oppositorum*, attraverso e oltre il “muro dell'assurdo” in cui i contrari si danno – e vanno pensati – simultaneamente e

¹³⁰ “È noto che né la letteratura sacra né quella profana dell'epoca prenicena conoscevano la differenza tra i termini οὐσία e ὑπόστασις, *ousia* e *ipostasis*, che poi divennero termini tecnici. Nel linguaggio filosofico οὐσία equivaleva perfettamente a ὑπόστασις e questo fino al secolo V dopo Cristo. [...] La grandezza incomparabile dei padri niceni si rivela nel fatto che osarono impiegare un'espressione totalmente identica per significato, superando con la fede il raziocinio, e, grazie a questo coraggioso colpo d'ala, acquistarono la forza di esprimere esattamente, perfino dal lato puramente terminologico, l'inesprimibile mistero della Triadicità” (P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 94).

¹³¹ “Se si è colto l'accento diverso delle due dottrine trinitarie, si comprenderà perché gli orientali abbiano sempre difeso il carattere ineffabile, apofatico, della processione dello Spirito Santo dal Padre, sorgente unica delle persone, contro una dottrina più razionale che, facendo del Padre e del Figlio un principio comune dello Spirito Santo, poneva il comune al di sopra del personale: dottrina che tendeva a indebolire le ipostasi, confondendo le persone del Padre e del Figlio nell'atto naturale della spirazione e facendo della persona dello Spirito Santo il legame tra i due” (V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. di M. Girardet, il Mulino, Bologna 1967, p. 56).

¹³² P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 94 (corsivo nostro).

¹³³ “Occorre tenere presente che, facendo ritorno da Costantinopoli, proprio nel momento della intuizione della *docta ignorantia*, Cusano portava con sé, oltre ad alcuni scritti di Dionigi, anche la *Theologia platonica* di Proclo, il cui commento di Bertoldo sarebbe stato noto a Cusano”, C. Catà, *Nicola Cusano. Filosofo dell'infinito e vescovo-predicatore nel Tirolo del Quattrocento*, introduzione a N. Cusano, *I sermoni sul Dio inconcepibile*, a cura di C. Catà, il Melangolo, Genova 2012, p. 50. Per il commento procliano citato, si veda Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, IV, Hamburg 1984-2003 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi VI, 1-4).

integrati¹³⁴, sviluppa una dialettica estranea a un congiungimento o a una *kénosis* incarnazionista, a un'univocità o a un'*analogia entis*, a ogni idea di svolgimento del tipo hegeliano. Nella sua ispirazione docetista Corbin indirizza la nostra attenzione a una tradizione che, a differenza di quella che si è dovuta confrontare con la teologia della Chiesa, è un recupero puro del neoplatonismo procliano, anche quando rivede – ispirata “ereticamente” – il fondamento della teandria cristiana:

Corbin ricorda, a questo punto, che nell'imāmo-angelologia shī'ita l'Imām proclama: Noi siamo il Volto di Dio. Parimenti in chiave cristoangelologica è interpretabile il *logion* canonico di Gesù: “Chi ha visto Me ha visto il Padre” (GV XIV, 9) [...] e che il versetto successivo colloca sotto la categoria dell'*unus-ambo*: “Io dono nel Padre e il Padre è in Me”. La cristologia docetica di ispirazione filoniana, giudeo-cristiana e monofisitico-ariana, risulta fondata sul percorso apofatico descrivibile nel linguaggio neoplatonico-procliano, sicché la metafisica cristica non è più correlata alla consustanzialità definita a Nicea, né all'instabile unione ipostatica definita nei successivi Concilii [...].¹³⁵

Si tratta, insomma, della realizzazione di una pura ed effettiva *intermedialità* tra le manifestazioni, tra le teofanie dell'Uno, nei loro molteplici livelli, e di una pura ed effettiva *intermedialità* tra esse e il loro Principio. Intermedialità pura: perché le immagini dell'Uno non hanno concrezioni di alcun tipo, non storiche, non materiali, e, in un certo senso nemmeno ontologiche, tenuto conto dell'“invenzione” procliana della “enade delle enadi” per cui la più originaria rifrazione dell'Uno nei Molti si espleta in una dimensione henologica, metaontologica¹³⁶. Intermedialità effettiva: gli ordini angelici non sono un mero abbellimento della creazione, né svolgono una restrittiva funzione conoscitiva, di messaggeri “pratici”, tenuto conto dell'importanza che ha per Corbin la mediazione e la vocazione angelica insita nell'uomo. Per Corbin, e prima di tutto per l'intera tradizione angelologica islamica, che presenta differenze significative con quella cristiana (colte, come noto, anche da Rilke). Come spiega Zucal:

Del resto sempre l'angelologia nasce in ambito islamico in stretta connessione

¹³⁴ Per un approfondimento dei diversi tipi di diadi oppostive in Corbin, cfr. G. Giuliano, *L'immagine del tempo in Henry Corbin*, cit., pp. 82-91.

¹³⁵ Id., *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin*, cit., p. 185.

¹³⁶ Benché in un passo importante del *Paradoxe du monotheisme* (cit., pp. 20-21; trad. it., pp. 34-35) Corbin esponga due vie possibili e storicamente datesi tanto nel pensiero antico quanto in quello islamico – l'Uno che trascende l'essere o l'Uno-Atto d'essere – non si ha dubbi sulla sua preferenza per la “soluzione hyperousiologica” (cfr. G. Giuliano, *op. cit.*, p. 174)

con una dimensione visionaria e mistica. L'Angelo non è solo un "garante" dell'ordine cosmico, un messaggero celeste, un custode per le anime di quaggiù o nell'aldilà, un dignitario della corte divina (come per molte altre tradizioni religiose), ma è soprattutto e *da subito*, in modo eclatante, il tramite indispensabile di ogni incontro "ravvicinato" tra il divino e l'umano per cui neppure il Profeta può farne a meno nelle sue esperienze [...]. L'Angelo permette poi di "descrivere" Dio la cui assoluta trascendenza e inaccessibilità (punto cardine della teologia musulmana) sfida ogni umana capacità intellettuale. Di qui l'enfaticizzazione della *funzione teofanica* dell'Angelo.¹³⁷

E, come Corbin ha esemplarmente mostrato nei suoi lavori dedicati ai "racconti visionari" di Avicenna e Suhrawardī, la funzione teofanica dell'Angelo non è univoca, unidirezionale, ma – ancora *unus ambo* – si realizza in corrispondenza di una modificazione dell'essere di colui a cui si manifesta. È l'adeguazione tra *modus intelligendi* e *modus essendi*, e il senso della massima docetista "*talem eum vidi qualem capere potui*". L'uomo deve corrispondere alla sua Immagine (alla sua Anima, al suo Angelo), secondo una potenzialità che nulla a che fare con etichette costruite *ah hoc* per timori confessionali – "psicologismo", "New Age", "gnosi" come tracotante e pericolosa divinizzazione dell'uomo, ecc.¹³⁸ – poiché è realizzazione di una corrispondenza *diretta* con il proprio Angelo (o con il proprio Imām), certo, ma appunto *corrispondenza* e cioè sempre in termini di *unus-ambo*, *dualitudine*, sicché l'impegnativa *relazionalità* di tipo iconico-immaginale è costitutiva e non sopprimibile, e non c'è inflazione o rovinosa identificazione. Nel capitolo successivo preciseremo meglio i contorni dell'orizzonte docetista in cui va pensata la funzione teofanica (*mazharīya*), la funzione di specchio dell'Angelo. Il suo luogo di manifestazione è l'Anima, la *realtà* dell'Anima, poiché la rifrazione avviene su di una superficie psichica; ma solo chi ha dimenticato i confini infiniti di quest'Anima – "Non potrai mai raggiungere i confini dell'anima, per quanto tu possa andare percorrendo per intero le sue vie: tanto profondo è il suo *lògos*" (Eraclito, fr. 45, Diels-Kranz) – parla a cuor leggero di riduzionismo

¹³⁷ S. Zucal, *L'Angelo nel pensiero contemporaneo*, cit., pp. 498-499.

¹³⁸ Per un inquadramento complesso del fenomeno New Age, rinviamo soprattutto a W.J. Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, "Studies in the History of Religions", vol. 72, Brill, Leiden 1996.

psicologista¹³⁹, o di divinizzazione dell'individualità. Preoccupato da “junghiani” sprovveduti e da critici malfidenti, da chi riduce l'archetipo a un prodotto surrogato dalla macchinetta dell'Inconscio, Corbin arriverà ad affermare:

Sfortunatamente, quale che sia la volontà restauratrice dell'Anima e del mondo dell'Anima, manca ancora allo psicologo occidentale la presa di questo orizzonte o inquadramento metafisico che assicuri ontologicamente la funzione del mondo mediatore e che preservi l'*immaginale* dalle sregolatezze e dalle divagazioni dell'*immaginario*. Poiché tale differenziazione radicale e decisiva è ancora ben lontana dall'essere correntemente ammessa, evito di parlare, in presenza di uno psicologo, dell'Angelo e dell'angelologia, che hanno occupato uno spazio tanto importante nelle mie ricerche.¹⁴⁰

Tornando, invece, ad Haydar Āmolī, riconosciuto da Corbin come fondatore a tutti gli effetti di una metafisica immaginale, questo pensiero dell'immagine, ispirato dal simbolo dello specchio, ha prodotto una vera e propria “arte diagrammatica”, in cui possiamo parlare di immagini intellettive “proiettate nel puro spazio *immaginale*”¹⁴¹. Un loro esempio affascinante è il “Diagramma degli Specchi”¹⁴², nel cui centro si trova il Dio-Uno e le cui teofanie sono i molteplici specchi attorno:

“La visione dell'unità nella pluralità – dichiara Haydar Āmolī – e della pluralità nell'unità, non può essere compresa veramente se non tramite l'immagine di uno specchio unico, nel quale (*sic: fī-hā*), vi è un unico cero posto al centro. Tutt'intorno vi sono molteplici specchi, di modo che in ogni specchio un cero compaia secondo la posizione di questo specchio. Tali sono nei loro rapporti reciproci l'*essere (wojūd)* e l'*ente determinato (mawjūd)*, (o l'Uno unifico e le unità che esso monadizza). La maggior parte delle persone rimane perplessa davanti all'*essere*, davanti alla sua unità essenziale e alla sua molteplicità, riguardo ai suoi Nomi e alle sue forme di manifestazione (*mazāhir*, le sue ipostasi). I teosofi mistici

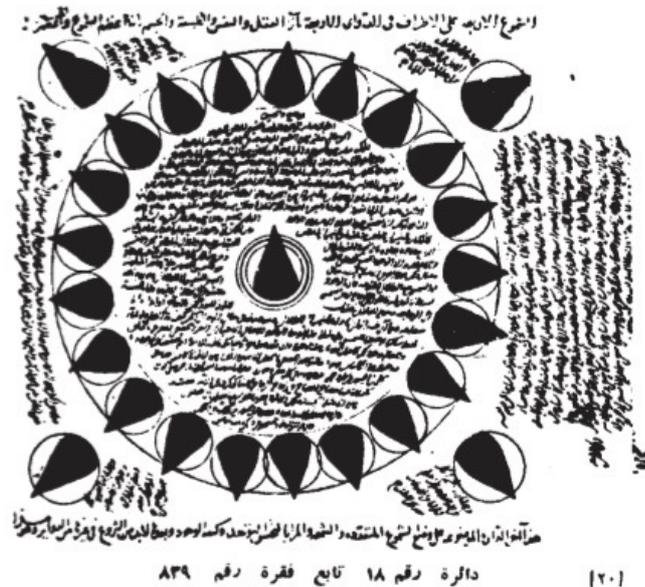
¹³⁹ Cfr. *La Sophia éternelle*, cit., p. 15 ss. (trad. it., p. 17 ss.), in cui, pur marcando la propria differenza di “metafisico” rispetto allo “psicologo” Jung, Corbin difende lo stesso psicologo svizzero dalle accuse errate di psicologismo. E dirà: “Ciò che, nello psicologo Jung, colpiva in prima istanza un filosofo era il rigore con il quale parlava dell'anima e della realtà dell'anima, il rifiuto della sua dissoluzione, ciò a cui conducevano gioiosamente la psicanalisi di Freud, i laboratori di psicologia e tante altre invenzioni di cui è così fertile il nostro mondo agnostico” Post-scriptum biographique à un entretien philosophique, in Ch. Jambet (a cura di), *Henry Corbin, Cahier de L'Herne*, cit., p. 48 (trad. it. in *La Sophia eterna*, cit., pp. II-III).

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 49 (trad. it., pp. IV-V).

¹⁴¹ *Le paradoxe du monotheisme*, cit., p. 33 (trad. it., p. 44).

¹⁴² Cfr. H. Āmolī, *Nass al-Nusūs*, cit., § 838. La sua riproduzione si trova in *Le paradoxe du monotheisme*, cit., p. 35 (trad. it., p. 46).

risolvono la questione con la visione dell'Uno nella molteplicità, e della molteplicità nell'unità. Chiunque infatti contempi lo specchio unico posto al centro, e gli specchi molteplici tutt'intorno, contempla in ognuno di questi specchi uno stesso cero, in modo tale, tuttavia, che questo cero unico sia ogni volta un cero diverso. Costui non resterà sorpreso del fatto che il cero al centro sia unico, pur essendo molteplice nelle sue teofanie (gli specchi)".¹⁴³



Il Diagramma degli specchi (H. Āmolī, Nass al-Nusūs)

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 36-36 (trad. it., pp. 46-47).

3.

DOCETISMO E REALISMO DELL'IMMAGINE

È la persona umana terrestre che, tendendo alla propria persona spirituale, alla propria angelicità, rappresenta e tipizza un'ipostasi del mondo angelico; ben lontano dal distruggerla, simboleggiando con essa, è invece chiamata sulla terra a rispondere per essa. I gesti umani, le rappresentazioni e le immaginazioni non vanno aboliti, ma sono invece altrettanti mezzi con cui l'uomo può tipizzare ed esemplificare in se stesso (*tamathol*) un'esistenza celeste.

Henry Corbin, *Temple et contemplation*

Subito vidi il mio vestito, che rifletteva me stesso come uno specchio; io mi vidi tutto in esso, e per suo tramite mi riconobbi e mi guardai, giacché in parte eravamo diversi l'uno dall'altro, e poi di nuovo eravamo la medesima cosa cosa in una medesima forma.

Atti di Tommaso

Lampada sono io per te che mi vedi... Specchio sono io per te che mi comprendi.

Atti di Giovanni

1. Docetismo come realizzazione dell'immagine e risposta "oltrenietzscheana"

Come ha saputo mettere in risalto uno dei suoi grandi interpreti contemporanei, Werner Beierwaltes, nel pensiero occidentale la tradizione platonica e neoplatonica può essere intesa come il più organico e potente tentativo di "realizzazione dell'immagine"¹: pensare la realtà come immagine. Non riduzione, privazione, spoliatura, depotenziamento del nostro mondo

¹ Cfr. Werner Beierwaltes, *Unità e identità come cammino del pensiero*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 35-36. Cfr. S. Mancini, *Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero*, "Giornale di Metafisica", XXIX (2007), pp. 191-210: "In questa definizione ["realizzazione dell'immagine"] egli condensa il suo 'tentativo di mostrare la realtà in senso neoplatonico come immagine', dispiegando la dialettica di uno e molti, di identità e differenza, di simile e dissimile che costituisce il reale nel suo titolo di pragmatica validità, in una strutturale prevalenza del primo polo sul secondo di modo che [...] l'immagine si realizzi come teofania". [...] Assistiamo allora a una genesi della verità mondana che ci attesta che ciò che immediatamente si autoaccredita come ultimo in effetti non è tale, ma è espressione di retromondi progressivamente sempre più interiori e veri, che si squadernano al nostro terzo occhio dello spirito" (*ibidem*, p. 196).

“reale”, ma riconoscimento della sua dimensione assoluta di non sostanza in sé, ma di relazione, rapporto, rinvio a un fondamento *absconditus*. Una condizione liminale che però ci spinge a pensare diversamente non solo il “reale” da noi presunto, ma, come già si è detto, la nostra stessa concezione ovvia dell’immagine, fino a interrogarci paradossalmente sulla visibilità dell’immagine, cioè sul fatto che davvero la visibilità sensibile sia la proprietà fondamentale dell’immagine, dal momento che in ultima istanza quest’ultima si dà come relazione all’invisibile².

Come ci ricorda Christian Jambet, “non può esserci metafisica dell’immaginale in nessun altro orizzonte che non sia quello del platonismo”³, ma questo platonismo ha un lungo corso, occidentale e orientale, e – per il nostro tema dell’immagine come realizzazione – raggiunge certamente complessità insondabili arricchendosi in particolare dall’incontro con la tradizione angelologica mazdea⁴, piuttosto che dalla “contaminazione” con i teologumeni gnostici.

A suo modo, una tale ontologia dell’immagine – “ontofania”, come si è già avuto modo di definirla – appare più che mai attuale e una chiave di approfondimento imprescindibile anche per le riflessioni contemporanee. Un’ingente produzione saggistica attesta la consistenza di ciò che è stato definito “*iconic turn*”⁵: “svolta iconica” che ha scalfito il precedente dominio del linguaggio e della scrittura come paradigma basilare per le scienze umane. Ma questo ritorno dell’immagine come fulcro di comprensione del reale e dell’umano si accompagna spesso a delle prospettive esattamente opposte al programma di “realizzazione dell’immagine” di nostro interesse. Si tratta cioè di una *riduzione* del mondo a immagine secondo il senso di alcuni pensatori e critici postmoderni, che hanno fatto di questa formula una denuncia non priva di suggestioni apocalittiche ed escatologiche. Forse all’interno di quella che si potrebbe intendere ancora come una mancata risoluzione dell’antico

² Cosicché “l’idolatria è con ciò scongiurata, poiché lo sguardo non trova alcunché da ‘brucare’, per riprendere l’espressione di Paul Klee, su tale oggetto adorabilmente vuoto che rispetta l’incircostriibilità del suo prototipo”, Marie-José Mondzain, *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell’immaginario contemporaneo*, cit., p. 127. In questo senso l’autrice del libro invita a ripensare l’“astrattismo” di autori come Mondrian non come poetica figurativa razionalista, ma come piena realizzazione di una tradizione iconica le cui radici affondano nel mondo bizantino e nel dibattito sulle icone (in particolare la risposta di Niceforo alla seconda ondata iconoclasta).

³ Ch. Jambet, *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la sciences des formes*, cit., p. 67.

⁴ Per questa connessione tra platonismo e mazdeismo, in un ambiente già islamico, la figura chiave ed esemplare è certamente l’opera di Sohrawardī e la sua *Hikmat al-Ishrāq*. A una sintesi del suo pensiero è dedicato l’intero *En Islam iranien*, II. (*Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*), cit.; Si veda inoltre *Histoire de la philosophie islamique*, cit., pp. 285-305 (trad. it., pp.213-227); Id. *L’Iran et la philosophie*, cit., pp. 130-145 (trad. it., pp.105-116); Si veda anche l’*Introduction* di Ch. Jambet in Shihāboddīn Yahya Sohrawardī, *Le livre de la sagesse orientale*, cit., pp. 7-74.

⁵ Cfr. A. Pinotti, Introduzione di Id., A. Somaini (a cura di), *Teoria dell’immagine. Il dibattito contemporaneo*, Cortina, Milano 2009, pp. 16-17.

problema tra *iconoclastia* e *iconodulia*, “in tali ricerche l’immagine è stata intesa come una figurazione culturale che, sotto il segno di un’estetizzazione e simulazioni globali, è stata il punto di partenza per analisi e prognosi culturali, la cui lieta coscienza escatologica oscillava tra la ‘fine della modernità’ e l’‘agonia del reale’”⁶. Possiamo pensare alle riflessioni di Baudrillard, alla sua tesi sulla “sparizione della realtà” e alla teoria ambigua del simulacro⁷ come sostituto e sospensione del vero/falso in una prospettiva nichilistica postmoderna, o pensare al protagonista della *Nietzsche Renaissance* francese degli anni Sessanta, Pierre Klossowski, che vede nel simulacro il definitivo superamento della “morte di Dio”⁸.

Non è semplicemente episodica questa connessione tra la risoluzione del reale nel simulacro e “la morte di Dio”. Per Klossowski abbiamo pensato alle cose sempre come a delle apparenze, a delle immagini di qualcosa che, infine, sarebbe in sé un *plus* di realtà; senonché questo prototipo è stato dissolto dalla “morte di Dio”, da quell’avvenimento o da quel corso di avvenimenti che descrive Nietzsche, in maniera particolarmente fulminea ed efficace nel “Come il mondo vero finì per diventare favola. Storia di un errore”⁹. Non come reazione-rimozione, ma esattamente in risposta attiva a questo avvenimento cruciale, lo “gnostico” e “platonico” Henry Corbin¹⁰ riflette e interpreta la concezione della metafisica, della religione e del sacro degli autori a lui cari e incentrata sul tema cardine dell’immagine e dell’immaginabile, in esplicitata continuità con quel programma di “realizzazione” a cui ci siamo riferiti. La “Storia di un errore” raccontata da Nietzsche ripercorre “i momenti cruciali della consumazione nichilistica dell’essere della metafisica classica” – *occidentale* – come “consumazione, cioè, della credenza nell’essere e nella realtà come dati oggettivi che il pensiero dovrebbe soltanto passivamente registrare”¹¹. Data questa credenza in un fondamento oggettivo ed esterno – razionale, scientifico, storico ecc. – Corbin concorda sull’inevitabilità del processo descritto dal filosofo tedesco. Ma nella stessa tradizione occidentale, e più ancora in quella orientale, tale credenza non è stata la sola protagonista. In opposizione a essa, Corbin rinviene una molteplicità di correnti spirituali e

⁶ G. Boehm, “Die Wiederkehr der Bilder”, *Was ist ein Bild?*, a cura di G. Boehm, Kunk, München 1994, pp. 11-12, trad. it. di N. Mocchi, cit. in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teoria dell’immagine*, cit., p. 41.

⁷ Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, trad. it. di G. Piana, Cortina, Milano 1996. Si veda inoltre M. Perniola, *La società dei simulacri*, 2ª ed. in “Agalma” 21, Mimesis, Milano-Udine 2011.

⁸ Cfr. P. Klossowski, *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963; Id., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, Mondadori, Milano 1975, pp. 63-64.

¹⁰ “He was a Platonist in a world of historicists, and his natural colleagues were theologians rather than historians”, come ricorda giustamente T. Cheetham, *All the world icon. Henry Corbin and the angelic function of beings*, North Atlantic Books, Berkeley 2012, p. 1.

¹¹ G. Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 104.

metafisiche “sotterranee” che raggruppa, appunto, sotto il termine di *docetismo*¹².

Per quanto abbia avuto una minore eco rispetto al fortunato “*mundus imaginalis*”, il richiamo corbiniano al “docetismo” è continuo e si presenta quasi come una sorta di rivendicazione provocatoria: è la definizione per alcune correnti gnostiche perfino caricaturizzate dall’eresiologia e spazzate via dal Concilio di Calcedonia e da quelli successivi¹³. Nella sua rilevantissima opera dedicata ai motivi concettuali del complesso e plurale fenomeno dello gnosticismo¹⁴, opportunamente Aldo Magris caratterizza la questione dell’*ontologia dell’immagine* come tema centrale del docetismo gnostico. Come già rilevato, tale interrogazione non va limitata nel senso di un interrogativo sull’essere dell’immagine, ma va spinta oltre, come ripensamento stesso dell’essere, “per cui l’essere è *l’evento rappresentato dall’immagine*”¹⁵. Un essere dunque non più bisognoso di ancorarsi in qualcosa di oggettivo e di presentificato – come denunciato da Nietzsche e da altri dopo di lui –, e tuttavia non per questo vuoto: non il nulla, non il nichilismo, ma la pienezza di una continua creazione pensata secondo una visionarietà e secondo un simbolismo portatori di un senso e di un destino opposti all’ontoteologia canonica.

La dialettica inerente all’immagine vera/falsa, e quindi ancora l’opposizione tra una realtà “nuda” e le immagini simulacro, presuppone un problema più profondo che porta a interrogarsi sulla consistenza stessa di questa realtà e al superamento di una concezione dell’immagine come semplice riflesso accidentale. L’essere *appare*, un ente è prima di tutto manifestativo di sé, cioè intrinsecamente disposto per-altro, è già essere-per-altro, cioè immagine. “Dunque è *essenzialmente connotato come ‘immagine’* non solo il riflesso esteriore di una cosa, ma *la cosa stessa di cui l’immagine è immagine*”¹⁶. Mentre a parere di Magris il platonismo oscilla tra il carattere iconico delle Idee e il loro carattere sostanziale¹⁷, inaugurando dunque la dicotomia tra la realtà dell’essere intelligibile e l’apparenza del

¹² Per la ricca ricorrenza di questo termine nella *summa* di Corbin, cfr. *En Islam iranien*, IV, cit., *Index*, “*docétisme*”.

¹³ Per un inquadramento storico del docetismo, cfr. U. Bianchi, *Docetism. A peculiar theory about the ambivalence of the presence of the divine*, in Id., *Selected essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, “*Studies in the History of Religions*”, vol. 38, Brill, Leiden 1978, pp. 303-311; M. Simonetti, *Note di cristologia gnostica*, in “*Rivista di storia e letteratura religiosa*”, 1969, pp. 529-553.

¹⁴ A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011², pp. 191-202. Ricordiamo come si tratti di un lavoro prezioso per recuperare il pensiero “mobile” ma tematico delle molteplici correnti gnostiche, poiché ricostruisce in profondità e ampiezza lo loro unità di fondo e il loro sviluppo “logico”; aspetti che le importanti ricerche strettamente storiche hanno teso progressivamente a dissolvere, fino a far quasi sparire il fenomeno e il suo significato.

¹⁵ *Ibidem*, p. 198.

¹⁶ *Ibidem*, p. 191 (corsivo nostro).

¹⁷ Rimandiamo al capitolo precedente, invece, per un’interpretazione non dualista del platonismo, che tiene conto della concezione sovraessenziale del Bene (cfr. *supra*, p. 87).

divenire sensibile e aprendo la strada assai battuta dell'antitesi modello/copia

nel pensiero gnostico, invece, la realtà e l'apparenza non vengono distinte in maniera così rigida e pertanto proprio l'immagine può designare, oltre all'espressione o all'alienazione, anche il vero Sé, vale a dire l'assoluto stesso; questo probabilmente perché sull'impostazione platonica della problematica dell'immagine ha reagito la concezione assai più fluida e complessa (in senso speculativo) che il giudaismo aveva del rapporto fra il Dio e l'Angelo, e il cristianesimo di quello fra il Padre e il Figlio. Entrambi – l'Angelo e il Figlio – sono costitutivamente delle “immagini”; però in quanto essi rivelano ciò che la realtà divina ha di più segreto ed essenziale (“Il Nome del padre è il Figlio”, diceva il *Vangelo della verità*) si può ben dire anche che *sono* questa stessa realtà.¹⁸

“Si può ben dire *anche* che *sono* questa stessa realtà”: interpretazione che corrisponde esattamente al pensiero della *dualitude*, al rapporto unificante *unus-ambo*, rilevati da Corbin stesso. Ecco dunque che al profeta Mani può apparire l'angelo rivelatore come sua propria immagine *e*, al contempo, come sua trasfigurazione, l'“immagine della sua *gloria*”¹⁹: è la *sizigia* tra l'archetipo e la realizzazione transeunte, evento rivelativo e di corrispondenza che avviene nel fuoco sacro dello *Xvarnah*. Questa luce regale tipicamente iranica, su cui avremo modo di tornare ulteriormente, è presente ancora in un'altra rivelazione speculare, *unus-ambo*, quella dell'*agathos daimōn*, del *daimōn paredros* Poimandres, nell'omonimo trattato del *Corpus hermeticum*²⁰.

È di capitale importanza il fatto che questa Luce di Gloria, che è anche il Destino, sia rappresentata dal termine Τύχη. Infatti, nel medesimo contesto di pensiero, Τύχη (sorte, destino), fu identificato con la Figura che sovrasta l'orizzonte dell'ermetismo, l'*Agathos daimōn*. Esso appare simultaneamente come una divinità dell'ermetismo *e* come il “buon *daimōn*” personale, il δαίμων πάρεδρος, il paredro o compagno celeste, ossia l'Angelo tutelare, che assiste e che è un dono gratuito ottenuto con la preghiera.²¹

¹⁸ A. Magris, *op. cit.*, p. 192.

¹⁹ Fr. M 5651 = 6 dell'edizione a cura di W. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Akad. Verl., Berlin 1981 (cit. in A. Magris, *op. cit.*, p. 193).

²⁰ Cfr. il I Trattato del *Corpus Hermeticum*, a cura di A.D. Nock e A.-J. Festugière, trad. it. a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, pp. 75-104.

²¹ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., pp. 35-56 (trad. it., p. 39).

L'identità profonda dell'uomo si svela allora essere il rimando a una personale trasfigurazione, *vestito* terreno e opaco di una vestito luminoso, di un "vestito di gloria" come vuole il celebre *Canto della Perla*, negli *Atti di Tommaso*: "Subito vidi il mio vestito, che rifletteva me stesso come uno *specchio*; io mi vidi tutto in esso, e per suo tramite mi riconobbi e mi guardai, giacché in parte eravamo diversi l'uno dall'altro, e poi di nuovo eravamo la medesima cosa in una medesima forma"²². Certamente si può dire che "lo gnostico che ha trovato se stesso non è mai solo se stesso e basta"²³.

2. Docetismo come fondamento gnoseologico della conoscenza visionaria. La "trasparizione"

Per approfondire la sensibilità immaginale dei suoi autori shī'iti prediletti, Corbin non invita a guardare alla grottesca cristologia riportata da alcune fonti. Certamente non a quanto riferisce Ireneo, al perfido *escamotage* inventato da Gesù – secondo l'opinione di Basilide – per far sì che al posto suo venisse crocifisso il malcapitato Simone di Cirene²⁴. Siamo di fronte a un'ingannevole "sostituzione"²⁵ che nulla ha a che fare con non una conoscenza visionaria prodotta da una relazione consapevole. Infatti, nell'ispirazione più avvertita del docetismo gnostico, non è qualcuno – Gesù – a ingannare qualcun altro, semmai può avvenire che *ci si inganni*, si erri nel gioco dei rimandi degli specchi e non si sia in grado di corrispondere al mutare significativo delle immagini, al loro scambio, alle loro relazioni e gerarchie. La carne di Gesù e la croce di legno non sono un nulla e non sono semplicemente il male: la croce di legno deve essere trasfigurata dalla "croce di Luce" di cui parlano gli *Atti di Giovanni*; la carne materiale deve *far posto* – e si può tradurre ciò non necessariamente nei

²² Per questo passo del *Vangelo di Tommaso*, 112, seguiamo la traduzione non di Moraldi, ma quella più affine, in questo caso, di M. Erbetta (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, *I Vangeli*, Marietti, Casale Monferrato 1966, p. 372 (corsivo nostro).

²³ A. Magris, *op. cit.*, p. 194.

²⁴ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, I, 24 in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993, p. 151: "Perciò non ha patito lui; ma un certo Simone di Cirene, costretto, ha portato la croce di lui al suo posto (*Ev. Matth. 27, 32*): questo è stato crocifisso per ignoranza ed errore, in quanto Cristo lo aveva trasformato così che si credesse che fosse lui Gesù. Gesù invece aveva assunto l'aspetto di Simone e stando ritto in piedi irrideva i crocifissori".

²⁵ Spingendoci a una libera associazione di concezioni sacrificali, un tale passo potrebbe figurare anche come caricatura della *badaliya*: la spiritualità cara a Louis Massignon, e nella quale il celebre orientalista maestro di Corbin amplificava la sua esperienza "melanista" (dalla visionaria Mélanie Calvat: i suoi fedeli – nel cui ambiente Massignon era stato introdotto da Huysmans – sostenevano che la giustizia divina venga restaurata attraverso la "sostituzione" di anime che si offrano come vittima per espiare i peccati).

termini di un suicida annichilimento – alla *caro spiritualis*, a quella “carne vera” di cui parla un passo del *Vangelo di Filippo* (72): “Per mezzo di Dio il Signore è risorto dai morti; [è diventato com’]era prima, ma adesso [il suo corpo] è perfetto; [ora egli possiede] la carne, una carne vera. [La nostra carne] invece non è vera, è soltanto una copia di quella vera”²⁶.

Partendo dalla radice etimologica del termine – da *δοκεῖν*, “apparire” – Corbin caratterizza il docetismo come una particolare e determinante teoria critica della conoscenza spirituale e visionaria, una conoscenza cioè in grado di farsi immediatamente percezione che trasfigura il mero dato materiale. Sono le pagine delle Scritture apocriefe a essere privilegiate per delineare, nella tradizione cristiana, la comprensione docetista degli avvenimenti spirituali. Antoine Faivre ha affermato a riguardo: “La sua [di Corbin] peraltro è l’unica analisi ermeneutica di questi brani che io conosca. [...] Henry Corbin ha indicato la strada; è non è un caso che un filosofo (un teosofo) come lui li abbia considerati meritevoli di attenzione”²⁷. Uno dei passi più rappresentativi della modalità docetista nella ricezione e comprensione degli eventi spirituali è tratto dagli *Atti di Pietro* (XX-XXI)²⁸:

Un caso sorprendente e veramente esemplare di quanto abbiamo tentato di indicare finora si trova in un racconto degli *Atti di Pietro*, una raccolta che, assieme ad altre, ha conservato tracce preziose della spiritualità gnostica e del suo docetismo. Ivi, Pietro rievoca l’avvenimento della Trasfigurazione. Dell’accaduto, non visibile che per alcuni e attraverso certamente non gli occhi del corpo, può affermare solo una cosa: *Talem eum vidi qualem capere potui* (“Lo vidi per come ero in grado di coglierlo”). Poi il suo discorso si fa pressante: “Percepiteme dentro voi stessi, nel vostro spirito, ciò che non potete vedere coi vostri occhi”. L’assemblea inizia a pregare e si manifesta una *luce* abbagliante diversa da quella del giorno, ineffabile, *invisibile*, indescrivibile. La risplendente luce entra negli occhi di alcune vedove che erano cieche e che hanno cominciato a credere. La luce che *fa vedere* le *fa vedenti*. Ad ognuna di loro viene chiesto *che cosa* hanno visto: alcune un bambino, altre un adolescente, altre ancora un vegliardo... Ciascuna può dire: *Talem eum vidi qualem capere potui*.²⁹

²⁶ Codici di Nag Hammadi, II, trad. ingl., Harper, San Francisco 1988, f. 68. Cit. in A. Magris, *op. cit.*, p. 197.

²⁷ A. Faivre, *De la figure divine à la figure concrète, ou la transposition par le miroir*, in *Images et valeurs*, Colloque tenu à Paris les 15 et 16 Mai 1993, “Cahiers du Groupe d’Études Spirituelles Comparées”, Archè-Edidit, Milano-Paris 1994, pp. 39-58, p. 42 (trad. it. in Id., *L’esoterismo occidentale*, cit., pp. 175-176). In questo stesso saggio, Faivre indica invece l’attenzione filologica per tali passi da parte di Henri-Charles Puech, che vi aveva dedicato tre anni di seminario all’École Pratique des Hautes Études.

²⁸ Cfr. L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, cit., pp. 1005-1008.

²⁹ *Avicenne et le recit visionnaire*, cit., p. 119; Cfr. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 70 (trad. it., p. 79).

Per Corbin questo episodio descrive in maniera straordinaria la dimensione in cui avvengono gli eventi spirituali nel quadro di una comprensione docetista. Chi non è in grado di distaccarsi dalla materialità dei fenomeni in quell'assemblea non avrebbe visto nulla da poter essere definito eccezionale perché oltre ai dati sensibili, ai fatti presenti a tutti, qualcosa accade all'interno di ogni anima presente, l'evento si inverte dentro a ognuno nella misura in cui questi è in grado di riceverlo. E questa capacità di ricezione è determinata dal percorso spirituale, dalla maturità dell'osservatore. Certo è la luce a trasfigurare, ed è per questo che tale docetismo non deve rientrare in una forma moderna di soggettivismo relativista: non parla di un mondo schopenhaueriano costituito da volontà cieca e da rappresentazione, poiché il soggetto trasfigura la realtà a lui presente nella misura in cui è in grado di trascendersi, di passare da *cogito* a *cogitor*. “Una cosa viene manifestata solo grazie all'agente superiore che ne produce l'impronta (*al-'alī al-mu'aththir*)”³⁰.

È il fenomeno che definisce “*transpiration*”³¹, traducibile con “trasparizione” (o “transapparizione”), cioè l'apparire del divino nello specchio umano³². Evento che tuttavia non è mai semplice riflesso passivo, per almeno due motivi fondamentali: perché la luce specchiata acquisisce il colore e la forma di ciò in cui si espande; perché tale manifestazione è un rapporto, cioè il manifestante e il manifestato sono uno nella manifestazione, ma l'evento epifanico è dato in una compresenza di due *partner*, in un rapporto tra loro gerarchico. In esso, il superiore, l'archetipo, agisce sì sull'inferiore, ma nei termini di quella *devotio sympatetica*, di quella *teopatia* già indicata in precedenza, e di cui è immagine sublime la preghiera dell'eliotropo in Proclo³³, “simultaneamente Preghiera di Dio e Preghiera dell'uomo”³⁴. L'uomo si rende capace di Dio realizzando l'impronta trasfiguratrice che il creatore ha lasciato – o meglio, esercita continuamente – nell'essere creaturale. Allo stesso modo, l'eliotropo, simbolo di ogni *teotropismo*, si fa immagine del sole e il suo essere, nel suo modo specifico, è la sua preghiera:

³⁰ *Temple et contemplation*, cit., p. 37 (*Realismo e simbolismo dei colori*, trad. it., cit., p. 35).

³¹ Si veda ad esempio *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., pp. 32-36 (trad. it., pp. 36-40).

³² Ma è anche “*transpiration*”, “traspirazione”, poiché si può parlare di una “*Spiration divine*”, un Respiro divino che esala ciò che Ibn 'Arabī chiama *Nafas al-Rahmām*, “Sospiro di Compatimento esistenziale”, creazione “sottile” che alimenta di nostalgia del ritorno la creazione (cfr. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, cit., pp. 200-201; trad. it., pp. 162-163). Su questa respirazione nella creazione, ha scritto pagine molto intense anche Paul Claudel, parlando degli angeli: “Se non potessero ricevere nulla da Dio cosa avrebbero essi da dargli? Dio è spirito: e gli Angeli non avrebbero polmoni per respirarlo e per farne alimento della loro esistenza?” (*Note sugli angeli*, in Id., *Presenza e profezia*, trad. it. di S. Penna, Edizioni di Comunità, Milano 1959, p. 177. Cfr. S. Zucal, *L'Angelo nel pensiero contemporaneo*, pp. 95-96).

³³ Cfr. J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972, pp. 178 ss.

³⁴ *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, cit., p. 119 (trad. it., p. 88).

Non è forse questo il motivo per cui il girasole si muove in sintonia con il sole e il *selenotrópon* in sintonia con la luna, compiendo la propria rivoluzione, *nei limiti delle proprie possibilità*, insieme con le lampade del mondo? Infatti tutte le cose, al livello che è loro proprio, pregano e inneggiano ai termini primi delle serie universali, o secondo la modalità intellettuale o razionale o naturale o sensibile. Anche il girasole infatti si muove in quanto è flessibile e, se uno fosse in grado di percepire con l'udito l'attrito che crea con l'atmosfera nel suo volgersi in senso circolare, si renderebbe conto che *esso con questo suono offre al Re una sorta di inno, quale può essere cantato da una pianta*.³⁵

Tale teotropismo è innanzitutto *nell'anima*, la “trasparizione” è un evento del *mundus imaginalis*: trasparenza della divinità attraverso lo specchio dell'umanità, come luce che prende forma nella figura di una vetrata. È un'unione percepita non al livello dei dati sensibili, ma a quello della Luce che li trasfigura, cioè nella ‘Presenza immaginativa’. *La divinità è nell'umanità come l'immagine nello specchio*. Il luogo di questa presenza è la consapevolezza dell'individuo. Pertanto

è vano ricercare le tracce della Resurrezione nel piano della storicità materiale, poiché lì si trova il regno dei morti, è necessario che la Passione di Cristo sia, proprio come la sua Resurrezione, un evento che sfugge alla storicità materiale della storia esteriore. Altrimenti, non si deve far altro che trarre tutte le conseguenze dal “Dio è morto” di Nietzsche. [...]. “Cristologia docetista”, si afferma, senza ben sapere cosa sia il “docetismo”; non la fede in un fantasma o in uno spirito, ma nella realtà di una *caro spiritualis*, la cui visione, l'apparizione (*doké*), può essere percepita solo dai sensi spirituali. [...] Ci teniamo a sottolineare come questi libri “gnostici” non fossero il frutto delle speculazioni teoriche di studiosi: essi furono messi in pratica dal popolo semplice dei credenti, per i quali le teofanie e le visioni possedevano la forza di eventi. Se la teologia dei nostri giorni non li accetta, ciò non dipende forse dal fatto che le categorie escatologiche di cui fa sfoggio si riducono, forse, a una pura costruzione dialettica?³⁶

Di docetismo è intrisa tutta la teosofia shī'ita, ma le ultime frasi citate sopra vogliono precisare il fatto che si tratta anzitutto di una “sensibilità spirituale”, di un'attitudine e di una comune percezione, che, almeno un tempo, rendeva familiare un dialogo col divino, le sue

³⁵ Proclo, *Arte ieratica*, in Id., *I manuali*, cit., pp. 239-240. Cfr. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, cit., pp. 125-126 (trad. it., p. 93, corsivi nostri).

³⁶ *En Islam iranien*, I, cit., pp. 164-165 (trad. it., pp. 204-205).

apparizioni, i suoi angeli e i suoi simboli. La nostra estraneità a tali “abitudini visionarie”, fa sì che quelle testimonianze contengano, come osserva anche Faivre, “un’esortazione a riflettere sull’educazione dello sguardo”³⁷. Ci spingono, innanzitutto, a dare una grande importanza a quello che si vede e con cui si coltiva la propria anima-specchio: “Bisognerebbe quindi rimanere vigili nella scelta e nell’uso dei nostri specchi interiori, cominciando con il non lasciare appannare lo specchio che siamo noi stessi in quanto immagine di Dio”³⁸. Cura di sé imprescindibile per tornare forse a vedere quei veri o presunti fenomeni spirituali in un modo diverso. Un modo diverso da quello che ci rende vittime rassegnate di una precisa dicotomia, quella esistente tra l’accettazione fideistica e puramente emotiva, irrazionale in un senso pieno (e non extra-razionale), e la negazione sia atea sia agnostica.

Ci saranno sempre prove di uso di acido fenico o altri modi autolesionismo a smentire un fenomeno di stigmati (naturalmente, un fenomeno significativo solo in un contesto incarnazionista cattolico) o studi psicologici per negare l’originalità delle visioni di qualche persona semplice – dubbi, verifiche e inchieste doverose, fino in una certa misura. Ma l’approccio fenomenologico docetista, quale viene incoraggiato da Corbin, invita a cogliere una dimensione di significato che non può essere gettata via da quegli altri approcci. Una dimensione che non si limita all’accaduto e al riscontrabile sul piano fisico, ma ci spinge a interrogarci, ad esempio, sul significato simbolico e spirituale che una tal visione può assumere per le coscienze (ora dei grandi teosofi, ora dei semplici fedeli). E non si tratta ingenuamente di dar credito a tutto, ma esattamente al contrario, di vagliare cosa abbia da dire un’esperienza *per lo spirito*. *Talem eum vidi qualem capere potui* diventa una sorta di monito a interrogarsi sull’apparizione stessa, sulla sua specificità. Allora, certamente, non c’è nessun evento che non sia situato in una tradizione, in un contesto sociale, e che non viva delle contraddizioni e delle bassezze di colui che ne è il portatore. Ma tale limite è pur sempre – e proprio in quanto “limite” – il *medium* della manifestazione interessata, indipendentemente dal fatto che poi, per scelta e convincimento personale, per simpatia o antipatia profonde, si voglia accordare o non accordare a essa una consistenza trascendente. Si è detto “limite”, in arabo *ḥadd*: Corbin ha ben spiegato il significato di questo termine per la gerarchia esoterica ismailita³⁹. Esso indica l’orizzonte, ciò che limita e definisce. Ogni grado iniziatico è un *ḥadd* che stabilisce l’orizzonte e il modo di conoscenza corrispondenti a quel livello, orizzonte e modi proporzionali al modo di essere realizzato dall’adepto – ancora una volta, dunque,

³⁷ A. Faivre, *De la figure divine à la figure concrète, ou la transpiration par le miroir*, cit., p. 54 (trad. it., p. 185).

³⁸ *Ibidem*, p. 56 (trad. it., p. 186).

³⁹ Cfr. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., pp. 97-116 (trad. it., pp. 109-128).

riscontriamo la piena corrispondenza tra *modus essendi* e *modus intelligendi*. E a ogni *ḥadd* corrisponde un *mahdūd*, ossia un “limitato” secondo un piano esatto di corrispondenza gerarchica: ciascun limite è il prossimo superiore del suo rispettivo limitato, ma in quanto a sua volta limitato, ha anch’esso un limite che gli è immediatamente superiore; si comprende, inoltre, come il proprio limite sia quel Signore di cui parla la massima shī’ita: “chi conosce se stesso conosce il suo Signore”, ovvero, per conoscere te stesso devi *comprendere* (nel senso letterale) il tuo limite che è il tuo Signore. Tale conoscenza fa dunque trascendere il rispettivo limite e il limite viene innalzato di livello, si sposta a un grado superiore. Al di fuori del contesto gerarchico ismailita, ciò può voler dire che chi non vuole trascendere i limiti delle considerazioni storiche, sociali, materiali, ecc., ha queste come suo Signore e comprenderà tutto sulla base di ciò per cui si è reso atto; comprenderà per come, *limitatamente*, può. Un materialista storico potrà comprendere un dio materiale, un positiva cercherà e negherà un dio fatto oggetto.

Così, in un altro passo apocrifo dal sapore docetista e segnalato da Corbin, gli *Atti di Giovanni* raccontano una segreta conversazione avvenuta tra l’apostolo e l’Angelo *Christos*, mentre sul Golgota si sta consumando il mistero della Passione. Quella croce di legno non è quella che ora vede Giovanni, fatta di luce⁴⁰. La *Croce di Luce* è “chiamata Parola e Spirito, Gesù e Cristo, Soglia e Velo, Figlio, Padre, Spirito, Via e Verità... Separa le cose che *sono*, in alto, da quelle che, in basso, *divengono*”⁴¹. Non è la croce di legno che Giovanni vedrà ridiscendendo, gli dice il *Christo Angelos*: “Intenderai dire che ho sofferto e tuttavia non ho sofferto; intenderai dire che non ho sofferto e tuttavia sì, ho sofferto... Nulla di quello che si dice di me mi è successo. Ma quello che non si dice questo sì, l’ho sofferto”. Cristo nella croce è un corpo umano votato alla morte per coloro che possiedono solamente gli occhi della carne. Per essi la croce resta una croce di legno, mentre per altri è la “Croce di Luce”: solo coloro che vedono con gli occhi dello spirito. Dove è il fondamento di questa visione? In qualcosa di molto umano e non “troppo umano”: umano e “oltre-umano”, però nel suo significato angelologico, da intendersi non come superamento volontaristico ad opera di una singolarità (razionale-irrazionale) inflazionata, ma come apertura all’intelligenza angelica, alla connessione micro e macro cosmica: l’immaginazione creatrice – misura, appunto, di quali uomini si è e di quale Signore si ha, misura del proprio livello di “individuazione” e del percorso spirituale intrapreso. Il *docetismo* è questa lettura del fenomeno spirituale per cui

⁴⁰ Cfr. *Atti di Giovanni*, 99,1 (L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 1185): “Questa non è la croce di legno che tu vedrai allorché scenderai di qui, né io sono quello che è sulla croce e che tu ora non vedi, ma del quale odi soltanto una voce”.

⁴¹ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 71 (trad. it., p. 80).

tu sei responsabile, vale a dire *tu rispondi per* la visione che ti è data del tuo Dio; la forma della tua visione e della tua adorazione, come la forma del tuo amore, vale ciò che tu *sei*. In questa precedenza dell'*essere* sul *fare* è appunto fondata la reciprocità presupposta dalla lezione evangelica degli gnostici, così come dal teologumeno manicheo delle “membra”. Poiché il *fare* è la forma dell'*essere*, ogni anima, nel suo *essere*, è responsabile di *far essere* ciò che essa esemplifica, ciò di cui essa è “membro”.⁴²

3. Antropologia docetista e “cristoangelologia”. La questione incarnazionista

3.1 “L’investitura teofanica del mondo sensibile” e la realtà dello spirituale

Se il *mundus imaginalis*, in quanto dimensione *situativa* di eventi e fatti religiosi, è un “concetto” anzitutto metafisico – concetto per la comprensione *anche* intellettuale di qualcosa che intellettuale non è –, il termine “docetismo” può indicare appropriatamente la gnoseologia, la teoria critica di una conoscenza mistica corrispondente al *mundus imaginalis*. È poi di estrema importanza, per Corbin, rilevare come a tutto ciò si colleghi una precisa visione dell’uomo – delle potenzialità dell’uomo – che fa capo al tema della *caro spiritualis*, tema tanto caro all’esoterismo teosofico ma prima di tutto potentemente presente nello shī’ismo iranico (pensiamo a tutto il lavoro di *Corpo spirituale e Terra celeste*); a ciò non sfugge inoltre una revisione del destino della cristologia, la cui svolta conciliare incarnazionista, per Corbin, non è solo una tendenza materialista della Chiesa espressa infaustamente nei dogmi cristologici, ma la fonte principale generatrice di buona parte del pensiero occidentale, inevitabilmente votato, con ciò, al percorso del positivismo, dello storicismo, della secolarizzazione, del nichilismo⁴³, nei termini già narrati da Nietzsche. Sono temi di grande complessità e ampiezza, e sorvolati da Corbin in passi come questi:

I nostri spirituali ricorrono frequentemente al paragone dello specchio. L’interpenetrazione tra spirituale e corporale li spinge a concepire una corporeità spirituale, una spiritualità corporale (cfr. la *Geistlichkeit* in Oetinger, Schelling, ecc.). Per loro una tale interpenetrazione non può corrispondere a ciò che il dogma cristiano definisce “Incarnazione”, poiché quest’ultima implica una cancellazione

⁴² *Ibidem*, pp. 158-159 (trad. it., p. 172).

⁴³ Cfr. H. Corbin, *En Islam iranien*, I, cit., p. XXI (trad. it., p. 21): “Dall’incarnazionismo al materialismo storico la distanza è breve”.

(una *kenôsis*) del divino nella carne. Invece l'interpenetrazione tra corporale e spirituale non può produrre se non una trasfigurazione, un'assunzione del corporale. Da ciò consegue, dunque, questo mondo intermediario sussistente in una propria esistenza tra il mondo corporale e il mondo spirituale, *mundus imaginalis* "in cui si corporalizzano gli spiriti e si spiritualizzano i corpi". Sappiamo che questo mondo è accessibile ai mistici visionari sia nello stato di sogno o di estasi, sia nello stato di veglia, sebbene allora attraverso uno specifico modo di percezione mistica del reale. Questo modo di percezione opera la metamorfosi del reale, gli dà attraverso la trasparenza la luminosità e la profondità di uno specchio; il mistico percepisce il reale come "forma epifanica" (*mazhar*) dello spirituale invisibile. [...] Quando generalmente si pronuncia la parola "docetismo" lo si fa per prendere in giro gli gnostici che lo professarono, come se essi si fossero accontentati di "fantasmi". *Mentre invece l'investitura teofanica del mondo sensibile, la sua promozione alla qualifica di "specchio", lo privano forse della consistenza privilegiata di cui gode per la percezione comune essoterica – secondo il cui giudizio, portato alla trasparenza il mondo sensibile non è che un'apparenza – quando in verità il "non è che" è "niente di meno che" il luogo di una apparizione (mazhar). Non può essere compresa in altro modo la funzione della lettera e del senso letterale per l'ermeneutica trascendente del sufismo e dell'ismailismo.*⁴⁴

Per questo il "docetismo" non può essere inteso – come saremmo portati a pensare oggi, dopo un'intera evoluzione del pensiero sul modo di concepire lo statuto dell'immagine e dei fatti psico-spirituali – come evanescenza della realtà, come fede in simulacri del reale, ma, come un "realismo dello spirituale"⁴⁵, cioè un vero e proprio approccio fenomenologico che consente la comprensione dello spirituale nel suo statuto specifico, scevro da ogni categorizzazione riduzionista. È uno spirituale che non si incarna, ma trasfigura, per questo è intrinsecamente connesso con un processo di conoscenza angelomorfica e con il grande, complesso, ricco tema della sofologia. Ciò che insomma sfugge, nella banalizzazione delle posizioni ritenute di impronta docetista, è che l'apparenza, lungi dall'essere tale, un simulacro evanescente che costituisce un *minus* di realtà, è in realtà la realizzazione trasfiguratrice di un processo spirituale. Questo è la "Croce di luce" degli *Atti di Giovanni*, non fuoco fatuo, ma un'altra forma di quell'antica gloria mazdea, lo *Xvarnah*, che vediamo presentarsi – non "incarnarsi" – in tutta la storia degli spirituali orientali e occidentali.

⁴⁴ *En Islam iraniien*, III, cit., p. 224).

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

3.2 Oltre Calcedonia. La Engelchristologie

Ritornando al tema cristologico e alla questione dell'Incarnazione, possiamo affermare che il rifiuto del dogma incarnazionista non è certo una condizione sufficiente per caratterizzare l'orientamento docetista: esso, infatti, è prima di tutto un realismo visionario e spirituale e *di conseguenza* una coerente interpretazione del ruolo e dello statuto ontologico di Cristo, dunque, per Corbin, l'antincarnazionismo è una sua condizione necessaria. Ecco perché l'utilizzo di un termine che la definizione manualistica riporta come una dottrina cristologica, una tra quelle che agitano il cristianesimo dei primi secoli. Mentre il Concilio di Calcedonia (451) andrà a definire Gesù "vero uomo e vero Dio", il docetismo non si arrenderebbe allo "scandalo della crocefissione", della sofferenza e della morte di Dio che comporta l'accettazione della realtà umana nel Dio incarnato. *Sembra* che Gesù sia stato crocifisso, che avesse un corpo umano, ma questo era una specie di *escamotage*, un simulacro, un rivestimento puramente apparente offerto all'inganno dei sensi. "Docetismo" si rifà al termine greco *dokesis*: simulacro, fantasma – nella banalizzazione degli eresiologi – ma esso significa soprattutto apparizione, apparenza reale – sottolinea Corbin.

Il docetismo dimostra d'essere un orizzonte interpretativo che può contenere posizioni anche molto divergenti e addirittura antitetiche, accomunate da una *koinè* spirituale che Corbin accosta all'ebionismo, cioè al cristianesimo *giudeizzante* più direttamente collegato alla prima comunità di Gerusalemme. Non si tratta dunque di un dogma, o di un antidogma, fissati per sempre: è più opportuno invece parlare di "tendenza"⁴⁶:

Si concilia con formulazioni tra di loro letteralmente opposte: può accompagnarsi con una piena affermazione della realtà umana – poiché non essa si percepisce simultaneamente – oppure, come avviene di preferenza, può volatilizzarla (e si va dal nestorianesimo al monofisismo estremo), oppure, meglio ancora, può rappresentare la realtà di un corpo intermedio tra il sensibile e l'intelligibile. Può tanto ammettere quanto rifiutare la concezione verginale del Salvatore; può ugualmente concepire la Vergine-Maria come un Angelo inviato prima dell'Angelo che doveva "apparire" agli umani come suo figlio, il loro Salvatore.⁴⁷

L'elemento decisivo del docetismo è il rifiuto dell'unione ipostatica, il dogma ufficiale dell'Incarnazione professato dai Concili. Esso "si oppone di conseguenza all'idea di

⁴⁶ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 74 (trad. it., p. 83).

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 74-75 (trad. it., pp. 83-84).

un'Incarnazione divina che avviene come fatto 'materiale' [...] un *dato* di fatto, esteriore e oggettivo"⁴⁸, un evento dunque *della e nella* storia, unico e votato all'irripetibilità. Per tanto con il termine di "docetismo" Corbin ha a cuore delineare una sottesa e trasversale teoria critica della conoscenza spirituale, visionaria, indicante un preciso e strutturale *a priori* di ogni esperienza estatica e rivelativa: il principio del *talem eum vidi qualem capere potui* espresso negli *Atti di Pietro* (XX). Si tratta dunque di una tendenza, "conciliabile con formulazioni che si oppongono quanto alla lettera"⁴⁹, possiamo cioè collocare all'interno dell'orizzonte docetista tanto posizioni tendenti a una piena affermazione della realtà umana di Cristo Gesù – dal momento che non è questa a essere riguardata dagli eventi spirituali – quanto, più preferibilmente, posizioni tendenti a metterle da parte l'umanità del Salvatore, concezioni espresse dal nestorianesimo e dal monofisismo.

Ciò che più preme sottolineare a Corbin è come in realtà la cristologia pienamente docetista sia espressa dalla cosiddetta "cristoangelologia" e come l'Islam – almeno quello shī'ita – non erediti il docetismo solo per ciò che concerne la sua cristologia (Corano, 4,156): è infatti la sua stessa imāmologia, come elaborata dalla gnosi shī'ita, a esprimersi in termini docetisti⁵⁰. Certo, benché sottolinei costantemente come la sua ricerca comparatistica miri innanzitutto a evidenziare le "familiarità" da un punto di vista strutturale, concettuale, senza naturalmente andare contro i dati fattuali, anzi, ma neppure limitandosi alla "ragione storica", va certamente tenuto conto dell'effettivo contesto storico in cui si realizzano ed esprimono le prime riflessioni teologiche e filosofiche del pensiero islamico. Impadronendosi della Siria, della Persia e dell'Egitto (630-640) i conquistatori arabi non si imbattono solamente nell'affascinante e ancor viva filosofia pagana – la setta dei Sabei di Harran – ma anche in quei teologi cristiani, in particolare nestoriani, monofisiti, giacobiti, tutti dissidenti rispetto a Costantinopoli e ai calcedoniani⁵¹, filosoficamente molto attrezzati nella loro reazione contro il dogma ufficiale. Il *nestorianesimo* (da Nestorio, originario di Antiochia e patriarca deposto di Costantinopoli) sostiene "due nature e due ipostasi nell'unica Persona del Cristo Figlio di Dio", nega cioè un'unione ipostatica delle due nature. Viene condannato dal Concilio di Efeso (431) ma ha, ciononostante, una larga diffusione a Edessa e quindi nell'area iranica fino a divenire dottrina ufficiale della Chiesa di Persia. Il suo successo determinò la nascita per opposizione del *monofisismo* da parte di Eutiche assertore della sola natura divina del Verbo e anch'esso dissidente rispetto alla cristologia ufficiale. Il monofisismo è condannato

⁴⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 73.

⁵¹ Cfr. A. De Libera, *Storia della filosofia medievale*, trad. it. di F. Ferro, Jaca Book, Milano 1995, pp. 53-87.

ufficialmente dal Concilio di Calcedonia (451) che sancisce la formula dogmatica definitiva: “Il Verbo Divino, Figlio unigenito di Dio, nato dalla Vergine Maria rispetto alla sua umanità, è in due nature che si conservano senza confusione, senza cambiamento, senza divisione, né separazione”. Come nota De Libera, la “dissidenza filosofica” di Harran e la “dissidenza teologica” dei nestoriani e dei monofisiti, rispetto alla cultura ufficiale e al potere dell’Impero bizantino, andò senz’altro a beneficio dell’espansionismo islamico, accolto come liberatore⁵². Nei nuovi territori occupati si doveva quindi far leva non sui funzionari legati all’amministrazione bizantina, ma su persiani arabizzati e arabi cristiani (nestoriani) e armeni. Del resto, Dimitri Gutas, nel suo ormai classico *Pensiero greco e cultura araba*, ha dimostrato con grande chiarezza come gli Abbāsidi, mutando il progetto ideologico dei loro predecessori persiani, i Sassanidi⁵³, si fecero promotori di una vasta politica culturale tendente ad accreditare tutto quanto era finito per rimanere escluso o emarginato dalla cristiana Bisanzio (*in primis* il patrimonio del sapere greco).

Ma oltre a tali motivazione ideologiche, storiche, politiche, al fenomenologo Corbin preme non perdere di vista un tale indubitabile fatto filosofico-spirituale: le numerosi correnti che nascono intorno al problema della natura ontologica di Gesù Cristo si muovono all’interno di un comune orizzonte che è stato definito correttamente dal termine *Engelchristologie* (cristoangelologia) utilizzato dal teologo Martin Werner, nella sua opera *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941)⁵⁴, e Joseph Barbel nel suo articolo *Christos Angelos*⁵⁵. Cristo appare come “uomo per gli uomini, Angelo per gli Angeli”, ha detto Origene⁵⁶, congiungendo in una mirabile forma sintetica fenomenologia docetista e cristoangelologia, ed esprimendo una sensibilità più che diffusa nei primi tre secoli del cristianesimo. Va peraltro tenuto conto del fatto che la raffigurazione angelica di Gesù, prima ancora che essere rilegata all’interno del dibattito ecclesiale e teologico, è una sensibilità

⁵² Cfr. *Ibidem*, pp. 21-24. Per una sintesi generale della storia di queste chiese “non allineate” cfr. J. Leroy, *Le chiese orientali non ortodosse*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia del cristianesimo*, trad. it. di M.N. Pierini, Mondadori, Milano 1997, pp. 329-370.

⁵³ Cfr. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, trad. it. a cura di C. D’Ancona, Einaudi, Torino 2002, pp. 32-35. Basti pensare all’ospitalità offerta da Cosroe I ai filosofi neoplatonici della Scuola di Atene, chiusa da Giustiniano. “L’interesse sassanide per il sapere greco era parzialmente motivato da un’ideologia imperiale zoroastriana, che sembra aver concepito tutto il sapere come proveniente in ultima istanza dagli Avesta, le scritture canoniche zoroastriane” (*ibidem*, p. 32).

⁵⁴ Verlag Paul Haupt, Bern-Leipzig 1941; *Le origini del Dogma cristiano*, trad. it. di F.E. Sciuto e A.P. Von Ditró, Soveria Mannelli 1997, (edizione non integrale). Cfr. *Le paradoxe du Monothéisme*, cit., p. 198, n. 64 (trad. it., p. 130, n. 64): “Quest’opera non fece piacere a tutti e turbò la placida routine di alcuni, come si ebbe conferma dal libro di W. Michaelis, *Zur Engelschristologie in Urchristentum*, Basel 1942”.

⁵⁵ “Theophaneia”, 3 (1941), pp. 47-107. Su queste posizioni, cfr. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Westminster John Knox Press, Westminster 1988, pp. 37-53.

⁵⁶ Cfr. H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 72 (trad. it., p. 81).

culturale riscontrabile al di là degli stretti dettami dogmatici, permanente nei secoli all'interno della stessa Chiesa, in particolare ortodossa, se si tiene conto di tutta una tradizione iconica che raffigura il Cristo come Angelo. In particolare potrebbe essere possibile parlare di un vero proprio sdoppiamento, o meglio, *dualitude* tra il Cristo e l'Arcangelo Michele⁵⁷.

Combattuta da Paolo, la cristoangelologia sarebbe espressione di quel “giudeo-cristianesimo” – la comunità primitiva di Gerusalemme riunita attorno a Giacomo – che avrà uno sviluppo successivo, oltre la riva del Giordano, tramite gli ebioniti⁵⁸. Si tratta di una cristologia coincidente in pieno con un'elaborata profetologia, incentrata intorno al tema del *Verus Propheta*, vale a dire un profeta eterno, *Christus aeternus*, che è l'Adamo-*Christos* e che di volta in volta si è manifestato in diversi profeti, tra cui Gesù (prima di lui: Enoch, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe e Mosè). “È questa profetologia a trasmettersi nella teosofia islamica (ognuno dei sette grandi profeti è una manifestazione della *Haqīqat mohammadīya*), per trovare infine la sua dimensione compiuta nella gnosi shī'ita”⁵⁹, cioè nell'idea a sua volta di un Imām eterno, espressione personale al più alto livello di quella *walāyat* che è il compimento sommamente elevato della verità espressione della realtà profetica (*nobowwat*). Data la figura del *Verus Propheta*, la sua realizzazione nel Gesù storico non può avvenire tramite un'enigmatica Incarnazione che per Corbin altro non è che un cedimento nei riguardi di una tentazione sempre incombente: dichiarare oggettiva, unica e controllata materialmente una realtà che, in quanto spirituale, non può mai darsi in questa modalità, se non sottraendosi a ogni autentica esperienza spirituale. La teofania in Gesù e la sua assunzione a *Verus Propheta* non può avvenire

nell'immediata percezione sensibile, altrimenti vi sarebbe un consenso universale sui fatti teofanici. Il loro luogo è quello che la teosofia islamica (Ibn 'Arabī, Mollā Ṣadrā) indica con l'espressione *'alam al-mithāl*, il *mundus imaginalis*, mondo della corporeità spirituale. Questo mondo è il luogo proprio delle teofanie in quanto eventi perfettamente reali a pieno diritto, il cui organo di percezione è tuttavia il *sensorium* interno, l'Immaginazione attiva.⁶⁰

Più precisamente, il nostro *sensorium* – conio di matrice aristotelica ripreso dalla gnoseologia avicenniana e Suhrawardīana – è in prima istanza passivo, in quanto specchio in cui si riflettono le immagini derivanti dalla percezione sensibile. Quando in esso opera

⁵⁷ *Le paradoxe du Monothéisme*, cit., pp. 133-161 (trad. it., pp. 127-153).

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 140-141 (trad. it., p. 134).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 142 (trad. it., p. 135).

⁶⁰ *Ibidem*, p. 145 (trad. it., p. 138).

l'immaginazione combinando il materiale derivato dal sensibile, si può produrre ciò che chiamiamo "immaginario" e "irreale"⁶¹. Una virtualità mediocre, se non negativa, corrispondente all'ala adombrata dell'angelo Gabriele e a cui si contrappone la nostra virtualità angelica, l'ala di luce. Quando infatti la parte più elevata della nostra anima, l'anima contemplativa che Avicenna differenzia rispetto a quella pratica⁶², si volge a contemplare e a imitare l'Intelligenza agente – identificato da Suhrawardī, appunto, con Gabriele, l'Angelo dell'Umanità – nel *sensorium* essa proietta "immagini imitative (*mohākāt*) non più di percezioni sensibili, ma del mondo intellegibile. Si tratta di immagini intellettive o metafisiche che sono in corrispondenza con le forme invisibili del *Jabarūt*, e sono proprio esse che permettono la percezione visionaria"⁶³. Questa dualitudine in noi tra un'anima rivolta al sensibile e una alle forme intellegibili risveglia la più alta dualitudine che rapporta la nostra anima contemplativa con il nostro Angelo, a sua volta chiamato all'imitazione e all'elevazione rispetto a un Angelo di più alto grado, dal momento che nell'angelologia avicenniana la nostra Intelligenza attiva è solo Decima all'interno di una ben precisa gerarchia. Per chi dunque non accetta che la realtà materiale ed empirica non ci potrà mai essere accesso a quel mondo di mediazione che è il Malakut, il mondo dell'Angelo, dell'Immagine che è sempre controparte celeste, compagna, di una realtà terrena la cui vocazione è esattamente quella di realizzare in sé ciò a cui corrisponde per immagine.

3.3 *Hikāyat-mimesis: la rappresentazione del sacro*

Il docetismo, per Corbin, è allora innanzitutto questa chiamata alla responsabilità personale dell'uomo nei confronti dell'immagine che egli *si fa* del mondo, di sé, di Dio. Ed è pertanto profondamente intrecciata anche con la questione della *mimesis* – abbiamo appena visto come Corbin parli di "immagini imitative (*mohākāt*)" – che, con l'immagine, condivide il destino occidentale di una progressiva concezione negativa secondo il significato di

⁶¹ In particolare, si veda *Mundus Imaginalis o l'imaginaire et l'imaginal*, conferenza pronunciata al Colloque du Symbolisme (Paris, 1964) e pubblicata nei "Cahiers internationaux du symbolisme", 6 (1964), pp. 3-25; ora in *Face de Dieu, face de l'homme*, cit., pp. 27-58. Cfr. C. Braga, "Imagination", "imaginaire", "imaginal". *Three concepts for defining creative fantasy*, in "Journal for the Study of Religions and Ideologies" 16 (2007), p. 59-68.

⁶² Cfr. *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., pp. 111-112.

⁶³ *L'Iran et la philosophie*, cit., p. 138 (trad. it, p. 111).

finzione, inganno, simulacro⁶⁴. Ma anziché essere sparizione della realtà, seduzione sospesa nel vuoto⁶⁵, la *mimesi* può venire interpretata come questo “*far essere* ciò che essa esemplifica”, secondo una concezione fortemente attiva e metafisica della rappresentazione (*tamathīl*):

Il dato positivo viene così non abolito ma *trasfigurato* nella figura che esso rappresenta, ed è perciò assurdo affermare che il risultato dell’esegesi ismailita sarebbe un cielo popolato di simboli astratti e di fantasmi privi di realtà. È vero il contrario: la Persona archetipica non è il simbolo, ma il simboleggiato. È *la persona umana terrestre che, tendendo alla propria persona spirituale [...], alla propria angelicità [...], rappresenta e tipizza un’ipostasi del mondo angelico; ben lontano dal distruggerla, simboleggiando con essa, è invece chiamata sulla terra a rispondere per essa*”.⁶⁶

Dunque, tale *mimesi* non testimonia (non necessariamente) una finzione, ma è invece ciò che fa essere presente un’esistenza trascendente, ciò che collega l’umano alla sua trascendenza. Pertanto a *mimesi* Corbin fa corrispondere il termine arabo *hikāyat*, “storia” e “imitazione” che è al contempo espressione, realizzazione ed esegesi di ciò⁶⁷. L’imitazione, per essere un percorso di realizzazione, non deve mai prescindere da quell’altro aspetto che Corbin considera indicato dal termine appunto di *tamathīl*, “rappresentazione”, “esemplificazione”, “tipificazione”: “I gesti umani, le rappresentazioni e immaginazioni non vanno aboliti” perché troppo umani, “ma sono invece altrettanti mezzi con cui l’uomo può tipizzare ed esemplificare in se stesso un’esistenza celeste”⁶⁸. Corbin torna sull’importanza del concetto di *hikāyat* in occasione di una sua presentazione del film *Siyāvakhsh à Persépolis* del regista persiano M. Fereydoun Rahnéma (al museo Guimet di Parigi). La rappresentazione di un episodio tratto dallo *Shāh Nāme* si affida non a ricchi costumi e dettagliati scenari, non è realizzata da una ricostruzione verosimilmente storica, ma è evocata da misteriosi personaggi che si muovono su più piani, ora *presenti nel presente* stesso degli spettatori, in quanto coloro che raccontano le antiche vicende epiche tra le rovine e i resti di antichi fasti, e

⁶⁴ Cfr. J.J. Wunenburger, *L’image, au delà de l’Être et du Néant*, in “Images et Valeurs”, Cahiers du Groupe d’Études Spirituelles Comparées, 2 (1993), Archè, Milano 1994, p. 29: “Non deve dunque stupire se, nello stesso filone, alcuni filosofi contemporanei, basandosi su una comprensione parziale dell’immagine definita come “mimesis”, considerino e valutino l’immagine se non in quanto mancanza d’essere, impotenza dunque ad assicurare un passaggio verso un’essenza”.

⁶⁵ Cfr. J. Baudrillard, *Della seduzione*, Cappelli, Bologna 1990.

⁶⁶ *Temple et contemplation*, cit., pp. 216-217 (trad. it., pp. 41-42; corsivi nostri).

⁶⁷ *En Islam iranien*, II, cit., p. 239.

⁶⁸ *Temple et contemplation*, p. 217 (trad. it., p. 42).

ora *presenti nel passato*, identificati negli stessi personaggi da loro raccontati. “Il passato è *strappato* al passato; il tempo diviene reversibile, ma è tutt’altra cosa rispetto a ciò che si chiama, di sovente attraverso una metafora, ‘il vivente passato’. Questo strappo del passato al passato è quanto comporta fondamentalmente il processo della *hikāyat*”⁶⁹. Si strappa dal passato, dallo spazio, dalle ricadute materiali. L’imitazione apre cioè a una dimensione non materiale ed empiricamente fattuale, non lineare e non irreversibile, ma a una dimensione che è reale, e più reale di quella compresa nei limiti quotidiani. Una realtà psichica, dell’*Anima*, ma che in quanto tale non cade in una forma di relativismo o soggettivismo, in virtù di una relazione forte tra dimensione antropologica e dimensione cosmologica e teologica. Questa relazione è esattamente la funzione dell’*angelologia* che, tramite delle relazioni sizigiache, consente una corrispondenza *unus-ambo*, micro e macro cosmica.

Il discorso “docetista” di Corbin ha una sua rilevanza più che mai attuale oggi, perché le tradizioni spirituali e mistiche che egli riprende e reinterpreta, dalla loro lontananza e inattualità, rivelano di possedere un’ontologia quanto mai vicina alla nostra esperienza di soggetti attraversati senza sosta da flussi mediatici e investiti da immagini. È in questione una chiamata alla responsabilità personale, a un’etica delle immagini e dell’immaginario, a una pedagogia⁷⁰ e una realizzazione psichica (nel senso più pieno) come istanze e urgenze sottese a questo discorso che travalica la storia delle dottrine religiose e del pensiero filosofico. Inoltre, dottrina gnoseologica profondamente connessa a un’ontologia e un’antropologia, questa concezione peculiare del docetismo consente di andare al cuore della questione qui già affrontata nel primo capitolo, cioè la rivendicazione corbiniana di una Gnosi come *Welt-Religion*⁷¹, il cui cuore e la cui unità non consiste in un’omogeneità di contenuti di fede, ma in un approccio particolare al fenomeno religioso stesso, al suo modo di essere vissuto e interpretato. Con il concetto di “docetismo” si rappresenta allora una privilegiata chiave di lettura, di comprensione e di interpretazione dei fenomeni religiosi: è ciò che Corbin intende come *fenomenologia*, approccio fenomenologico che nell’illustrare, descrivere e indicare il fenomeno studiato rende conto della sua possibilità accogliendo e facendo propri i modi che danno accesso a esso. Lungi dall’essere una dottrina tra le altre, così inteso e reinterpreto, il docetismo è cioè una teoria generale sulla manifestazione dei fenomeni religiosi.

⁶⁹ *Face de Dieu, face de l’homme*, p. 176. Cfr. N.L. Tornesello, *Il cinema persiano*, Jouvence, Roma 2003, p. 59.

⁷⁰ Su una pedagogia immaginale, cfr. P. Mottana, *La visione smeraldina. Introduzione alla pedagogia immaginale*, Mimesis, Milano 2004.

⁷¹ *Avicenne et le recit visionnaire*, cit., p. 24; Id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 208.

3.4 L'Angelo e Cristo. Una tendenza "docetista" nel cristianesimo orientale

Siamo già tornati diverse volte sul giudizio *tranchant* di Corbin nei riguardi dell'Incarnazione e della cristologia della Chiesa che eleva a dogma l'unione ipostatica delle due nature di Gesù, natura umana e natura divina. Non c'è più nessun specchio, nessuna più mediazione, ma un'eccezionale unificazione che se in passato diede vita a un monofisismo che assorbiva la natura umana nell'infinità divina, oggi vede un monofisismo inverso (e intimamente complice) che lascia assorbire e annientare il divino nel materiale, nel sociale, nel politico. Si può comprendere perché dunque egli insista anche su un'altra conseguenza dell'incarnazionismo. Se l'averroismo farà scomparire dalla propria metafisica e dalla propria cosmologia gli Angeli Anime celesti, prefigurando un'intellettualità generica distruttrice dell'anima, già la teologia incarnazionista ha esautorato potentemente il ruolo degli Angeli, il cui legame speciale con l'uomo viene fundamentalmente negato dall'esclusività di Cristo. Da un fronte opposto a quello di Corbin, con tutt'altro proposito, tale aspetto viene parzialmente evidenziato anche da un teologo come von Balthasar: gli angeli

che hanno giocato nell'Antico Testamento, in quanto esseri mediatori, un ruolo crescente e che, secondo il tardo giudaismo e Paolo, hanno mediato l'alleanza sul monte Sinai, nel Nuovo Testamento possono passare in secondo piano e solo in funzione del loro accompagnare il Figlio di Dio sulla terra. La loro mediazione non è, sostanzialmente più necessaria, là dove il Figlio ha il Padre presso di sé (Gv 8,16; 16,32).⁷²

Sulla perentorietà di Corbin, avanza delle riserve Cacciari:

A me pare che di un simile processo [la progressiva evanescenza dell'angelologia nel cristianesimo] si possa parlare soltanto con numerose distinzioni e riserve, e comunque non prima del XIV-XV secolo. È possibile, ad esempio, scindere le sintesi teologiche delle grandi rappresentazioni figurative medioevali? La presenza angelica nei due sommi *eventi* della vita del Cristo, Nascita e Ascensione, è interpretabile solo come partecipazione rituale e, in fondo, passiva? Non affermavano gli stessi Padri che la venuta del Cristo *rafforza* il ministero angelico, permettendogli di superare la grande crisi che lo aveva dilaniato al momento della creazione dell'uomo? E lo *stupore* angelico

⁷² Prosegue von Balthasar: "Tuttavia gli angeli non possono mancare, in primo luogo perché fanno parte della gloria celeste del Figlio dell'uomo, in secondo luogo e soprattutto perché devono rendere visibile il carattere sociale del Regno dei cieli, nel quale tutto il cosmo deve essere trasformato" (H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, I, *La percezione della forma*, trad. it. di G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1975). Cfr. S. Zucal, *L'angelo nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 72.

di fronte all'Incarnazione, stupore per l'elevazione della natura umana al là degli stessi mondi angelici, non è figura di una *dramatourgia* molto più complessa e tormentata di quanto non appaia attraverso la critica di Corbin?⁷³

Peraltro, Corbin stesso ha diverse volte avuto modo di evidenziare una particolare eccezionalità del cristianesimo orientale, riferendosi esplicitamente a pensatori a lui vicini come Berdjaev⁷⁴ e come Bulgakov, autore, quest'ultimo, di un'opera importante e affascinante di angelologia, *La scala di Giacobbe*, che Corbin traduce parzialmente dal russo nei suoi anni di permanenza a Istanbul⁷⁵. Quanto, dunque, è in gioco con la critica dell'incarnazionismo non è tanto la persistenza o meno di un nucleo angelologico forte nel cristianesimo postcalcedoniano, ma comunque la coerenza di ciò all'interno di una teologia che situa il proprio principale evento salvifico ed escatologico nella carne materiale – non spirituale! – e nella storia, cioè nell'unicità di un avvenimento esterno accettabile con la fede e con l'autorità di una istituzione ecclesiale dispensatrice e mediatrice unica del divino. È ciò che per Corbin rende possibile quella tragica dialettica che effettivamente ha avuto sviluppo nell'occidente cristiano: una progressiva secolarizzazione che ha reso via via più impensabile, più impercettibile, il senso spirituale e visionario del contatto tra uomo e Dio. Corbin radicalizza, allora, l'osservazione di un Angelo Silesius che eppure non è un antircanazionista: “Se anche Cristo nascesse mille volte a Betlemme / Ma non in te, saresti comunque perduto per l'eternità”⁷⁶. È *in te* che ha luogo l'evento salvifico, in una dimensione di capacità trasfiguratrice visionaria non demandabile a rassicuranti garanzie, oggettivate in qualche dato della storia a cui credere.

Resta da chiedersi se una tale critica veemente nei riguardi dell'Incarnazione possa essere motivata da una particolare antipatia per il materiale, per la contingenza, per la finitezza e per la storia profana, se dunque persista nella visione di fondo di Henry Corbin ancora una forma di dualismo e un certo gnostico *contemptus mundi*; insomma: un troppo di spiritualismo elitario, nemico dei limiti creaturali umani. Per alcuni aspetti sembra ricollegarsi a ciò la critica avanzata da Faivre e da noi già riferita⁷⁷: Corbin farebbe rientrare nel suo esoterismo docetista teosofi occidentali, come Böhme e Oetinger in cui avrebbero invece una grande importanza

⁷³ M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, cit., p. 28, n. 30.

⁷⁴ Sul ruolo importante di questo pensatore nella formazione filosofica di Corbin, in particolare negli anni Trenta, cfr. la tesi di H. Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, McGill University, Montreal 2013, pp. 29-48. Berdjaev è sicuramente determinante per la visione ecclesiologica di Corbin, per la sua critica della modernità e soprattutto per la sua escatologia.

⁷⁵ La riproduzione del manoscritto della traduzione è disponibile online sul sito dell'associazione Les Amis de Henry & Stella Corbin: <http://www.amiscorbin.com/index.php/documents/archives-henry-corbin>.

⁷⁶ *Cherubinischer Wandersmann*, 1675, libro I, distico 61.

⁷⁷ Cfr. *supra*, cap. 1, § 4.4, a proposito della nozione di esoterismo in Corbin e dei rilievi critici di Faivre esposti nel suo saggio *La question d'un ésotérisme comparé des religions du livre*, cit.

l'Incarnazione, ma soprattutto, al di là del tema specificamente cristologico, la compenetrazione tra lo spirito e la materia.

A nostro avviso, se egli non ha avvertito una differenza significativa tra loro ed altri “docetisti puri” è perché la sua concezione antincarnazionista non esclude affatto, come si è già potuto vedere e come risulta evidente, un tema quale può essere quello della *caro spiritualis*. Si tratta invece di come intendere il modo con cui si realizza la trasfigurazione della Terra, della materia, della carne, del corpo, eventi che possono aver luogo esclusivamente nella percezione visionaria dell'anima immaginativa, a disposizione di ogni uomo che voglia intraprendere un percorso esoterico di formazione spirituale. Ma è altrettanto vero che, nelle riflessioni prima di tutto, e soprattutto, metafisiche di Corbin non sembra dominante il tema della “*vis imaginativa*” magica, in particolare della *vis imaginativa* transitiva⁷⁸, ben presente invece nella maggioranza dei teosofi occidentali. Manca indubbiamente un interesse per la pratica di ciò e la capacità trasfiguratrice dell'immaginazione sembra concentrarsi fondamentalmente nell'attività dell'ermeneutica – interpretazione simbolica delle scritture, dei fatti religiosi, dei segni naturali e umani –, cosa che rende Swedenborg tanto caro a Corbin. Si può davvero dire che per esso tutto sia visione e specchio e il contemplativo predomina massimamente. Si può, inoltre, opportunamente rilevare come nella tradizione cristiana orientale non manchino interpretazioni quasi paradossalmente docetiste dell'Incarnazione stessa – certo, definibili “docetiste” solo nel significato ampio impiegato da Corbin. Così Marie-José Mondzain, lavorando sulla portata filosofica degli *Antirretici* di Niceforo, evidenzia come per l'iconodulo l'Incarnazione e l'icona non possano essere concepite come “*in-corporazione*”, bensì “*in-immaginazione*”, ovvero, per l'icona, non si tratti di *segno*, ma di *simbolo*⁷⁹. Sta qui “il salto di qualità” teoretico-spirituale che avviene nella seconda fase della controversia bizantina sull'icona (e non recepita dal cristianesimo occidentale): non si tratta semplicemente di difendere la rappresentabilità di Cristo perché egli si è incarnato, ma è in questione il modo di concepire una tale *economia* divina e dunque il modo in cui nel finito creaturale possa farsi spazio, farsi figura, la presenza del sacro. Pensare ciò nei termini dell'immagine, del simbolo, pensare coerentemente l'immagine-simbolo, significa abbandonare un modo di intendere scontato che è in realtà la *mimetica* dell'idolo, del semplice doppio (non *dualitudine*) e della copia. Non c'è

⁷⁸ Cfr. A. Faivre, “*Vis imaginativa*”. *Études sur l'imagination magique et ses fondements mythiques*, in *Accès de l'ésotérisme occidental*, cit., pp. 171-219, pp. 171-172 (trad. it., pp. 113-114). La *vis imaginativa* è la “facoltà di agire sulla natura, che questa azione si eserciti solo sul corpo del soggetto immaginante (azione detta transitiva) o anche sugli oggetti a lui esterni (azione detta transitiva).

⁷⁹ M.-J. Mondzain, *Immaginazione Icona Economia*, cit., p. 106.

un originale e una copia in relazione tramite una compartecipazione fattuale, cosale, materiale, ecc., misteriosa, impensabile e tuttavia da definire in qualche modo. Intendendo l'Incarnazione come dottrina dell'immagine, sempre la Mondzain può affermare ciò:

Quando il Verbo s'è fatto carne, la divinità non s'è riempita di materia più di quanto la materia si sia riempita di divinità. L'icona, come memoriale dell'incarnazione, è pertanto proprio un memoriale dello svuotamento che si realizza grazie all'infinità del tratto. Il controsenso fondamentale da evitare, se si vuole comprendere la dottrina cristiana come quella che non è né più né meno d'una *dottrina dell'immagine*, è di *confondere incarnazione e materializzazione*. *L'incarnazione non è materializzazione*, l'icona, in quanto memoriale dell'economia d'incarnazione mette in opera una carne che non è materia. È ciò che l'iconosclasma è accusato d'aver mancato, nel rimproverare all'icona la sua materialità [...]. È perché il "s'è fatto carne" non è un equivalente del "s'è fatto materia" che si pone in un modo totalmente nuovo il problema di ciò che costituisce *la carne delle nostre immagini*.⁸⁰

Una carne certamente spirituale, *caro spiritualis*, trasfigurazione che non è mera idealizzazione della materia, poiché la luce che essa genera – lo *Xvarnah* dei mazdei e degli *ishrāqīyun* – è da intendersi come assolutamente reale.

3.5 Con Jung. Docetismo, incarnazione, sofiologia⁸¹

Nel saggio *Épiphanie divines et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*⁸², Corbin cita espressamente un passo junghiano in cui lo psicologo svizzero delinea un'interpretazione in sintonia con la sua e che si discosta dal luogo comune eresilogico di un docetismo come semplice incapacità di accettare la sofferenza umana in Gesù. Infatti, fintanto che ci limita a una considerazione simile, si sta parlando soltanto di un "grossolano docetismo"⁸³. Nel testo apocrifo della Croce di Luce negli *Atti di Giovanni*, invece, Jung scorge l'insegnamento di

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 125-126.

⁸¹ Il presente paragrafo si limita a un confronto accennato ai temi esplicitamente indicati, essendo consapevoli che la forte sintonia e le divergenze di prospettiva tra Jung e Corbin richiederebbero una ricerca specifica. Una comparazione tra le due figure, in merito al tema generale dell'immaginazione, si trova in T. Cheetham, *All the World an Icon*, cit., pp. 130-189.

⁸² In *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 74, n. 9 (trad. it., pp. 82-83, n. 9).

⁸³ C.G. Jung, *Il simbolo della trasformazione nella messa*, in *Opere*, 11, *Psicologia e religione*, trad. it di E. Schanzer e L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 270.

una vera e propria “critica della conoscenza”, il cui obiettivo non è la svalutazione dei fatti materiali e degli avvenimenti storici. Questi sono reali, ma la loro percezione testimonia il modo e il grado di comprensione di colui ai quali si manifestano. Ecco perché Corbin può commentare: “In questo senso i docetisti potrebbero essere considerati i primi fenomenologi”⁸⁴. Se la rappresentazione della Passione di Cristo non va oltre la sua dimensione fisica ciò dipende da chi la rappresenta e la interpreta, l’“uomo dei sensi”. Jung sottolinea allora come la Croce di Luce divenga non la negazione della croce di legno, ma la sua trasfigurazione nel *Mysterium del simbolo*, che

esprime un accadimento psichico parallelo nello spettatore. Ne linguaggio platonico è un accadimento “in luogo celeste”, cioè su un “monte” e in una “caverna”, dove è innalzata una Croce di Luce dai moltissimi sinonimi, cioè dai molti aspetti e significati. Essa esprime l’inconoscibile natura del “Signore”, cioè della sopraordinata personalità e del τέλειος ἄνθρωπος; ed è una Quaternità, e quindi una totalità quadripartita, il classico simbolo del Sé.⁸⁵

Questa trasfigurazione è una *integrazione* dei fatti storici – non una loro svalutazione – nella dimensione archetipica. Chi compie ciò è lo gnostico, l’uomo che conosce se stesso e conosce dunque il suo Signore. Pertanto, “la croce di legno è da una parte strumento di martirio, dall’altra simbolo luminoso. È ovvio che il centro di gravità si è spostato verso l’accadimento ideale, riconoscendo così senza volere l’importanza maggiore al processo psichico” – dice Jung⁸⁶. Un tale spostamento di attenzione nei riguardi dell’elemento ideale-psichico dà spazio alle note accuse di *riduzionismo* psicologista e dunque di relativismo. Jung ha costantemente preso le distanze da tali interpretazioni, constatando come la sottolineatura dell’importanza del processo psicologico nella comprensione del significato religioso si limiti alla seguente, ovvia e incontestabile considerazione: l’immagine psichica di Dio non è Dio, non è necessariamente la sola realtà di Dio, ma quando noi parliamo di Lui è questa immagine a essere in questione. Viene riconosciuta dunque una differenza epistemologica, una differenza che diviene metafisica per l’uomo religioso, per il metafisico, ecc. Se lo “psichiatra” si spinge a dire cosa significhi il cristianesimo per l’uomo contemporaneo,

⁸⁴ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 74 (trad. it., p. 82).

⁸⁵ C.G. Jung, *Il simbolo della trasformazione nella messa*, cit., pp. 270-271.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 271.

destando scandalo e suscitando polemiche come è accaduto per *Risposta a Giobbe*⁸⁷, ciò avviene perché molti teologi e uomini di Chiesa non hanno più gli strumenti per interrogarsi sulla realtà dell'anima e non comprendono che i simboli della loro fede hanno smesso di parlare e di significare realmente qualcosa per l'esperienza dell'uomo moderno⁸⁸.

Pur non essendo una religione, pur non essendo una metafisica, è tuttavia indubbio che la psicologia junghiana presenti una vocazione, un'aspirazione che più si concilia con una gnosi e una metafisica quali quelle dello shī'ismo iranico (almeno negli autori e nell'interpretazione di Corbin), o quella che traspare dal buddhismo tibetano, a cui Jung stesso ha dedicato grandissima attenzione. Questa convergenza è realizzata dal primato che tali tradizioni conferiscono allo psichico inteso ben diversamente dal tipico soggettivismo occidentale moderno; esse delineano una via che è appunto quella degli "gnostici" che, nelle parole di Jung, "credono in un salvatore che chiama sé stesso, come quello dei mandei, 'conoscenza dell vita'"⁸⁹, conoscenza di se stessi.

Tali relazioni tra la psicologia analitica e il buddhismo sono analizzate da Corbin in un'opera rimasta ancora inedita: *C. G. Jung et le Bouddhisme*⁹⁰. Tanto nelle tecniche di risveglio iniziatico del buddhismo – si pensi al *satori* dello Zen –, quanto nella pratica psicoterapeutica, si mira ad attivare nel discepolo-paziente l'esperienza del Sé, come trascendimento dei limiti del soggetto, dell'Io; così ha avvio quel processo di individuazione "che è [...] divenire un essere totale"⁹¹. Inoltre, sia nella meditazione buddhista di simboli e immagini tradizionali, sia nell'esercizio junghiano della immagina attiva – che tuttavia risveglia nelle anime del nostro Occidente secolarizzato i "resti" archetipici di religioni antiche – queste "Figure del mondo interiore psichico assumono una realtà concreta che

⁸⁷ Cfr. il *Risvolto di copertina per "Risposta a Giobbe"*, in *Opere*, 11, *Psicologia e religione*, cit., p. 457: "Sono considerazioni di un medico e di un profano in teologia che, avendo dovuto rispondere a molte domande in materia religiosa, si è visto costretto a riproporsi il significato delle idee religiose dal suo particolare punto di vista extraconfessionale".

⁸⁸ Per questo a Jung preme testimoniare come "le immagini di Dio subiscono una trasformazione, anzi ne stiano subendo una molto importante, che dev'essere riconosciuta e compresa" (R. Main, *La religione*, in R.K. Papadopoulos (a cura di), *Manuale di psicologia junghiana. Orientamenti contemporanei. Teoria, pratica, applicazioni*, trad. it. a cura di L. Perez, Moretti&Vitali, Bergamo 2009, p. 438). Il *Libro Rosso*, edito da pochi anni, rappresenta anche un eccezionale strumento per la comprensione dell'interesse junghiano per le religioni e i loro simboli (cfr. B. Nante, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, cit., in particolare pp. 87-123).

⁸⁹ C.G. Jung, *Commento al "Bardo Thödol"*, in *Opere*, v. 11 *Psicologia e religione*, cit., p. 528

⁹⁰ Il saggio di Corbin doveva essere accompagnato da un lavoro di Eliade sempre dedicato a Jung. Il progetto editoriale non andò in porto, ma la parte di Corbin si presenta completa. Dattilografata da Stella Corbin, venne da lei affidata a Michel Cazenave, in vista di una futura pubblicazione (ora finalmente in corso). Sono grato a Giovanni Sorge per avermi fornito di una copia del dattiloscritto.

⁹¹ *C. G. Jung et le Bouddhisme*, p. 16 del dattiloscritto.

prende il posto del mondo esteriore”⁹². La luce della coscienza cessa di rischiarare gli oggetti del mondo esteriore, per volgersi all’“Inesplorato, da cui emerge allora l’Immagine primordiale, Buddha Amitābha, come *imago* della totalità psichica”⁹³. La consapevolezza – docetista – che è il nostro grado di integrazione di queste immagini a determinare la comprensione della realtà che ci appare è mirabilmente espressa nel *Bardo tödöl*⁹⁴, in cui “le divinità serene e amichevoli quanto le divinità arrabbiate e terrifiche sono semplicemente le proiezioni samsariche dell’anima umana”⁹⁵. In questo senso, si può parlare di “un legame tra psicologia e ontologia; i piani dell’essere sono piani di meditazione o di estasi, la cosmologia sarà, in quanto *psico-cosmica*, una cosmologia di estasi”⁹⁶.

Talem eum vidi qualem capere potui: coloro che utilizzano la convinzione del *Bardo tödöl* per corroborare la tesi illuministica o feurbachiana secondo cui le divinità sarebbero solo le nostre proiezioni emotive o ideali, coloro che invece vi vedono le insidie di un falso amico religioso, lo psicologismo riduzionista, comprendono l’anima umana nei termini del loro io empirico, di quella cosa tanto piccola che è la soggettività razionale⁹⁷. Chiaramente, se non si può accusare di riduzionismo psicologista il “docetismo junghiano”, a maggior ragione non si può farlo per quello corbiniano. La realtà psichica umana è qui pensata nei termini di una metafisica e di una cosmologia “psico-cosmica” che pur esaltando l’unicità di ogni individuo – il catenoteismo procliano: “mistero del ciascuna-volta-unico di tutti gli Unici, dell’Uno in sé moltiplicato all’infinito e che è sempre l’Uno unico”⁹⁸ – non lascia spazi a soggettivismi relativistici. Il docetismo di cui parla Corbin (e Jung) non ha il significato che noi, oggi, possiamo attribuire all’affermazione di Protagora “l’uomo è misura di tutte cose”. L’uomo è misura, ma perché a sua volta è misurato (*cogito e cogitor*).

⁹² *Ibidem*, p. 32.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Possiamo solo accennare al particolare interesse di Corbin stesso per la tradizione del buddhismo mahayana e tibetano, la cui specificità può essere ricondotta a una probabile influenza iranica. Da qui, ad esempio, la comparazione tra le figure dei Bodhisattva e delle Fravarti, gli uni e le altre potenze generose che rinunciano a uno stato più elevato per soccorrere gli umani. Per quanto riguarda specificamente le possibili influenze mazdee, manichee e nestoriane nel *Bardo tödöl*, cfr. G. Tucci, Introduzione a Id. (a cura di), *Il libro tibetano dei morti*, SE, Milano 1998, pp. 54-57.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 43 (corsivo nostro).

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 42.

⁹⁸ *En Islam iranién*, I, cit., p. 290 (trad. it., p. 338).

A queste considerazioni riguardanti una condivisione specifica e forte di alcuni temi tra Jung e Corbin⁹⁹, si deve aggiungere una differenza non secondaria. Per Jung l'incarnazione ha un senso fondamentalmente positivo, in quanto maggiore integrazione da parte della coscienza religiosa del divino e dell'umano e quindi maggiore individuazione. Ma il fatto che Gesù nasca senza peccato, da una vergine, fa sì che Jung la consideri un'incompleta, una "apparente" incarnazione (e qui si tratta di un "docetismo" del tutto svalutativo). Su questo punto è rilevabile ancora la diversità "epistemologica" tra Jung e Corbin. Quest'ultimo respinge l'incarnazione sulla base dei suoi principi di metafisica dell'immagine, delle sue considerazioni sulla filosofia della storia e sulla storia della filosofia occidentale; le valutazioni di Jung non sono motivate strettamente da fondamenti metafisici, ma hanno un preciso punto di vista psicologico (non psicologista): dal suo punto di vista, l'uomo è "l'ombra di Dio", più umanità ci sarà nell'immagine di Dio nell'uomo, più totale sarà l'integrazione nell'archetipo del Sé. Nel "Dio a venire", dunque, simboleggiato da Abraxas¹⁰⁰, non solo la carne, ma il "peccato" stesso, il male, deve venire integrato. Non certo per assolverlo, ma per riconoscerlo.

Tuttavia, è inevitabile domandarsi se si tratti solo di differenze epistemologiche e "professionali" e se si possono escludere convincimenti personali, spirituali, operanti anche nella psicologia della religione di Jung, una psicologia profondamente ispirata da una ricca

⁹⁹ Il giudizio di Steven M. Wasserstrom nel suo già citato *Religion after religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, cit., p. 187 – "Of the three scholars under discussion here [cioè Scholem, Eliade e Corbin], only Corbin was ever anything like an 'orthodox' Jungian" – è sostanzialmente scorretto. Egli sottolinea nelle opere di Corbin un esplicito utilizzo di importanti termini junghiani: "individuazione", "archetipo", "mandala", "quaternità", "ombra", "immaginazione attiva", "Sé", "sincronicità", "*coincidentia oppositorum*", "*animus/anima*". La comunanza di temi e di argomenti, peraltro non tutti esclusivamente junghiani, non deve portare a concludere che esista una totale identità di prospettiva. Un'affermazione esplicita di Corbin sembra fatta apposta per smentire l'interpretazione di Wasserstrom: "Jung si difendeva con forza e ironia dall'accusa di essere 'junghiano'. Sebbene io fossi suo amico, anche io non fui mai uno 'junghiano'. Lo preciso perché, per alcuni lettori superficiali o *naïf*, è sufficiente riferirsi più volte a un autore per diventare un suo adepto" (*Post-scriptum biographique à un entretien philosophique*, cit. p. 48; trad. it. in *Sophia eterna*, cit., p. II). Tuttavia, una certa adozione di termini junghiani per tradurre le esperienze spirituali shī'ite è riscontrabile nelle opere di Corbin, e ha una notevole importanza.

¹⁰⁰ Si vedano *I sermoni ai morti*, in C.G. Jung, *Il Libro Rosso*, cit., p. 349: "Questo è un Dio del quale non avete saputo, perché gli uomini lo hanno dimenticato. Noi lo chiamiamo con il suo nome, ABRAXAS. Esso è ancora più indeterminato di Dio e del Diavolo". Cfr. B. Nante, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, cit., pp. 347-349.

visione antropologica¹⁰¹. I limiti della nostra ricerca non ci consentono di approfondire quanto si dovrebbe questi aspetti molto interessanti. Non tralasciamo tuttavia di sottolineare, in Jung e in Corbin, ancora una convergenza inerente, fondamentale, al problema del male, una convergenza che però, a sua volta, porta a un'altrettanto importante divergenza.

Entrambi concordano nel netto rifiuto della teodicea tradizionale cristiana, sia che essa neghi la realtà del male, sia che essa faccia dell'uomo un elemento passivo. Il male non è un semplice errore, o una *privatio Boni*, e l'uomo non è una comparsa all'interno di una recita dove tutto è già stato prestabilito e di cui non ha nessuna responsabilità. Il percorso spirituale indicato dai mistici iranici, secondo Corbin, è diretto verso quella consapevolezza a cui accenna "il terzo atto del dramma" delineato da Jung in *Risposta a Giobbe*, a proposito dell'Apocalisse di Giovanni. La figura su cui si concentra la riflessione di Jung riguarda "la Donna vestita di sole, che ha la luna sotto ai suoi piedi e una corona di dodici stelle sul suo capo"¹⁰². La nuova nascita del fanciullo divino non va confusa con quella del "bambino Gesù, che era avvenuta in circostanze del tutto diverse già molto tempo prima"¹⁰³. Le tremende visioni di Giovanni vengono dallo "spirito di Dio stesso che penetra nel fragile involucro mortale ed esige che nel cuore degli uomini, dinnanzi all'inafferrabile immensità di Dio, si annidi nuovamente la paura"¹⁰⁴. In Giovanni si svela cioè un archetipo del Sé, immagine del divino, che rappresenta una fase successiva, superiore, a quella del Gesù evangelico. Il nuovo fanciullo divino dell'Apocalisse è un simbolo ben più enantiodromico del Cristo scisso dal male (e proiettato sulla figura dell'Anticristo). Questa consapevolezza riguarda la diretta responsabilità dell'uomo per la sua salvezza e per la redenzione e la trasfigurazione della Terra. All'antropomorfosi divina deve corrispondere un'apoteosi (un'"angelomorfosi") dell'uomo: in ogni *individuo* umano in quanto tale si deve compiere il mistero della salvezza.

¹⁰¹ T. Cheetam, ad esempio, sottolinea una diversa concezione del concetto di "trascendentale" in Jung e Corbin, che ha notevoli conseguenze sul piano epistemologico-filosofico. Quando Corbin nella sua opera di difesa junghiana *La Sophia éternelle*, cit., fa notare come Jung distingue le immagini numinose della psiche dal loro oggetto *trascendente*, opportunamente Cheetam si interroga sulla risonanza del termine "trascendente" nel filosofo francese e nello psicologo svizzero. Per il primo diventa istintivamente una "trascendenza platonica", per il secondo è forse più opportuno pensare al ben diverso "trascendentale kantiano", tenuto conto della formazione kantiana di Jung (cfr. T. Cheetam, *All the World an Icon*, cit., pp. 140-145). "So while Corbin's Platonism connects the individual to the transcendent God and to the profoundly personal Otherness of the Angel, Jung's confused Kantianism helps explain his professed skepticism and reticence about his own the numinous experiences and those of his patients, and accounts for the psychologism at which Corbin hints and with which Jung was so often charged" (*ibidem*, p. 145). Prima di ogni giudizio complessivo, resta tuttavia da approfondire la consistenza e la persistenza di una tale "tara" kantiana in Jung e il suo contrasto con altre ispirazioni.

¹⁰² C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, in *Opere*, 11, *Psicologia e religione*, cit., p. 419.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 420.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 425.

La chiamata alle armi, al combattimento, che nutre la “cavalleria spirituale” presente tanto nel mazdeismo quanto nello shī’ismo duodecimano, situa queste due tradizioni – secondo il dramma in tre atti dello Jung di *Risposta a Giobbe* – non solo oltre l’immagine veterotestamentaria del divino, ma oltre l’immagine neotestamentaria di un universo puramente luminoso, universo certo un tempo adombrato ma che ora è stato – o verrà a breve – restaurato nella sua pienezza dalla sola grazia divina.

Corbin ha visto nell’opera di Jung *Risposta a Giobbe* il grande affresco delle tappe coscienziali che portano alla maturità sofianica, alla consapevolezza dell’alleanza e della complicità tra l’umano e il divino. Ma questa corresponsabilità è intesa diversamente ed è qui che si sviluppa una divergenza significativa. Nello Jung psicologo la sofianicità sembra andare nella direzione della Terra, nel Corbin metafisico in direzione del Cielo. In direzione della Terra l’Ombra è accettata – non espulsa, non cattolicamente assolta o satanicamente celebrata – e la compresenza di male e bene, o meglio, la loro unità all’origine, è il mistero impensabile con cui l’uomo ha tragicamente a che fare. Per Jung, nell’*Apocalisse* di Giovanni si svela un tremendo doppio aspetto di Dio (e dell’uomo): un aspetto di luce e di amore, e uno di ombra e paura. Tale ambivalenza è quanto si presenta nella immagine di Abraxas. Volto al Cielo mazdeo e al Tempo eterno, per Corbin e per il suo dualismo *etico* l’Ombra è la contropotenza ahrimaniaca, mistero presente e reale, ma da ricacciare e sconfiggere. Il *filius sapientiae* non è Abraxas, ma colui che coinvolto in tutto il suo essere tra i due fronti del bene e del male, sceglie di lottare per la Luce, che è solo luce, e strappando quelle tenebre che innanzitutto albergano dentro di sé. Come insegna l’ismaismo, erede mazdeo, “Iblīs rappresenta solamente il *passato* dell’Angelo, ciò che con la sua vittoria quest’ultimo ha strappato da sé e che ciclo dopo ciclo il Tempo conduce all’annientamento”¹⁰⁵. L’Ombra è l’infima emissione e ripetizione di un male sconfitto. Viaggia con la Luce, “ciclo dopo ciclo”, ma il destino di una è di accrescersi, volgendosi alla sua origine, il destino dell’altra di estinguersi, perché il Pleroma è stato reintegrato, nulla più può corrisponderle, e la Terra aspetta la sua redenzione.

¹⁰⁵ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 56 (trad. it., p. 63).

4. Un'interpretazione ismailita della Croce di Luce

Abbiamo visto in che senso siano gli archetipi a sostanziare la nostra realtà fenomenica. Il docetismo è, in tal senso, un'ispirazione interreligiosa applicabile ai simboli di tradizioni differenti. Per quanto riguarda specificamente la cristologia docetista, la Croce di Luce è sicuramente una delle sue immagini più forti e più influenti, di portata "ecumenica". È la Croce trasfigurata, è la gnosi della Croce, evento spirituale che è già esegesi. Non semplice negazione della sua corrispondenza materiale, negazione della croce di legno, ma sua trasmutazione. Corbin si richiama all'interpretazione eccezionale di questo simbolo compiuta dal teosofo ismailita Abū Ya'qūb Sejestānī¹⁰⁶: qui, la Croce simboleggia con la *shahādāt* (شهادة), la professione di fede islamica (لا إله إلا الله, *lā ilāha illā 'l-lā*, "Non c'è altro dio all'infuori di Dio"), perciò "si ha il diritto di dire che il simbolo della Croce è e non può non essere il mistero della 'Croce di Luce' del cristianesimo gnostico, ciò che l'Angelo *Christos* ha rivelato a Giovanni nella segreta conversazione al Monte degli Ulivi"¹⁰⁷. Come il *ta'wīd*, l'attestazione dell'Unico, la Croce di Luce è la radice unificante spirituale delle cose, *complexio oppositorum*. Già gli *Atti di Giovanni* dicevano che questa Croce di Luce "considerata in se stessa [...] è la distinzione di ogni cosa, la stabile elevazione delle cose instabili e l'armonia della sapienza.

Essendo dunque sapienza nell'armonia, in essa c'è posto per la destra e per la sinistra, per la forza e la potenza, per le dominazioni e i demoni, per le opere e le minacce, per le ire e i diavoli, per satana e la radice profonda dalla quale procede la natura delle cose che vengono all'esistenza"¹⁰⁸. Poiché nello shī'ismo questa abissale mediazione è rappresentata e personificata nell'Imām, è possibile affermare che "al cuore dell'imāmologia ritroviamo il mistero della Croce di Luce, lì, dove l'unione del divino con l'umano nell'Imām esplicita, nel

¹⁰⁶ Cfr. Abū Ya'qūb Sejestānī, *Le livre des sources. Kitāb al-Yanābī'*, in *Trilogie ismaélienne*, cit., pp. 119-132. "La *shahādāt* è fondata sulla negazione e sull'affermazione. Comincia in forma negativa, è completata da una forma affermativa. Così, la Croce è costituita da due pezzi di legno: uno che fissa [l'affermativo] da sé, l'altro che non avrebbe fissazione [affermazione] senza quella prima. Inoltre la *shahādāt* è composta da quattro parole, come la croce da quattro branche. C'è la branca fissata nel suolo, omologa a quella che è la base dell'ermeneutica spirituale (*sāhib al ta'wīl*) e su cui si appoggiano le anime dei cercatori. C'è la branca che le corrisponde nel senso dell'altezza, in aria, ed è omologa a quella che dispensa energia spirituale (*sāhib al ta'yīd*, il primo essere, il *Confortator*) e su cui riposano le anime di coloro che assiste (*al-moyyaddūn*, i *confortati*). Le altre due branche nel centro, a sinistra e a destra, corrispondono rispettivamente al *Tālī* (l'Anima, il secondo essere) e al *Nāṭiq* (il Profeta), uno dei quali compone [le strutture naturali, *sāhib al-tarkīb*], l'altro codifica [le leggi religione, *sāhib al-ta'līf*], l'una di fronte all'altra, mentre la branca verticale, corrispondendo al primo essere (*Sābiq*) è ciò che fornisce l'inchiostro per l'insieme delle lettere [di quelle composizioni e codificazioni] (*ibidem*, p. 130).

¹⁰⁷ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 115 (trad. it., p. 128).

¹⁰⁸ *Atti di Giovanni*, 98,3 (L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 1184-1185).

suo modo specifico, il vero senso della cristologia docetista”¹⁰⁹.

La liturgia della *shahādat* ripercorre un’eterna liturgia che è l’Epifania divina. Questo mistero è ricalcato dalle parole *Lā Ilāha illā’l-Lā*. Quattro parole raffigurate, per Sejestānī, dalle quattro braccia della croce cristiana. Quattro parole che esprimono una doppia *dualitudine* (come una croce alto-basso/destra-sinistra). Dapprima c’è una negazione assoluta – لا / *lā* (لاِله / *Ilāha*), *non (Deus)* – che esprime “l’abisso divino inconoscibile”¹¹⁰. Poi l’eccezione – لاِله / *illā, nisi* – che non ha premesse ma in prima istanza costituisce una pura contrapposizione. Siamo di fronte alla formulazione del *paradosso del monoteismo*, vera *clavis universalis* corbiniana. Da una parte il *ta’ṭīl* come proclamazione della totale alterità di Dio, dall’altra il *tashbīḥ* come affermazione, non ancora complessa, della sua manifestazione. Per conoscersi la divinità deve manifestarsi (divenire un Dio personale), ma manifestandosi essa diviene ciò che non può essere, limitazione, limitato. Per questo, nello schema neoplatonico ripreso dalla gnosi islamica, il Νοῦς “non può conoscersi se non come negazione di sé: *lā Ilāha (Non Deus)*”¹¹¹. Ma la possibile deriva agnostica e nichilista è frenata dall’altra totalità diadica che il Νοῦς costituisce con l’*Anima*, quell’“affermazione che l’assolve da questa negatività: *nisi Deus* (tranne... *questo Dio*)”¹¹². Ma a dire “*nisi Deus*” è la Seconda Intelligenza, l’*Anima*, che riconosce il predecessore, l’Intelletto, come *Deus determinatus* a sua volta rinviante all’inconoscibile. Ogni predicato divino sarà riferito a lui e soltanto a lui, suo personale Signore, nella consapevolezza che a sua volta questi è immagine di un *Deus irrelevatus*. Senza questa consapevolezza ci sarebbe infatti la ricaduta nel monoteismo ingenuo del *tashbīḥ*. L’*Anima* è dunque necessaria coscienza angelica e sofiologica, in quanto riconoscimento della complessità teofanica del creato.

Per questo, ad esempio, l’angelologia della gnosi ismailita rappresenta una grandiosa e articolata gerarchia rispecchiata a sua volta dagli ordini esoterici terrestri. Poiché ciò che precede il *Nous*, il *Deus determinatus*, è quanto lo limita, il suo limite (e così il *Nous* per l’*Anima*), per la gnosi ismailita ogni grado iniziatico è un *ḥadd* (حد), cioè un limite che è orizzonte di conoscenza (il Signore) per il proprio limitato (*maḥdūd* / محدود). La conoscenza del proprio limite, la conoscenza del proprio Signore, del proprio *Sābiq* (سابق / “Precedente”) eleva il *Tālī* (تالي / “Seguente”) a quel grado iniziatico – per questo conoscere il proprio Signore è conoscere se stessi, conoscendo si diviene se stessi. Come si dice sempre negli *Atti*

¹⁰⁹ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 115 (trad. it., p. 128)

¹¹⁰ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 98 (trad. it., p. 111).

¹¹¹ *Ibidem*, p. 98 (trad. it., p. 110).

¹¹² *Ibidem*.

di Giovanni: “Come ti dissi, tu in realtà non vedi ciò che sono, bensì ciò che tu puoi conoscere come congiunto”¹¹³.

Occorre aggiungere che la relazione interiore alla totalità diadica costituita dalle due prime Intelligenze ed espressa nelle due fasi della *shadādat* si ripete per ogni grado della gerarchia esoterica. Intelligenza e Anima sono chiamati *Sābiq* e *Tālī* (Precedente e Seguento), cosicché ogni *hadd* sarà il *Sābiq* del suo *maḥdūd*, cioè del suo *Tālī*. Attraverso la successione di queste diadi si stabilisce una sorta di *kathenotheismo* di cui gli “ogni volta (ἰ καθ’ ἑνα) sono definiti da ciascun orizzonte o *hadd* (si tratta di una specie di motivazione trascendentale dell’*“unicuique secundum quo dignus est”*). [...]. In tal senso, ad esempio, Abū Ya’qūb Sejestānī parla della *shahādat* come di Chiave del Paradiso. Nelle quattro parole che la compongono egli ritiene siano tipificati i due principi o Fonti (*asl*) degli *hodūd* angelici del mondo in alto (definiti come *Sābiq* e *Tālī*, Calamo e Tavola, Sole e Luna) e i due *hadd* o “limiti” che sono i loro omologhi terrestri al principio degli *hodūd* dello ierocosmo: il Profeta e l’Imām (*Nāṭiq* e *Asās*). La prima Intelligenza è la chiave di tutto l’esistente, spirituale e corporale; la seconda Intelligenza o Anima è la chiave della composizione e della “sinfonia” degli esseri. Il Profeta (*Nāṭiq*, Annunciatore), è la chiave degli enunciati che esprimono le perfezioni dell’Intelligenza e le composizioni dell’Anima. Il suo *Wasī*, o erede spirituale, fondamento del *ta’wīl* (etimologicamente, l’*exegesis* che “riporta” all’origine), è la chiave di “ciò a cui riconducono” (*mā āla ilayhi*) i significati di quegli Enunciati e gli esistenti emanati dall’Intelligenza. Ancora meglio, con un sentimento ecumenico paragonabile a quello di un esoterista, proclama che le quattro braccia della Croce cristiana hanno lo stesso significato e la stessa portata simbolica dei quattro termini che compongono la *shahādat*.¹¹⁴

La stessa croce di legno può essere inteso come un *hodūd*, un limitato il cui orizzonte di trasfigurazione è la Croce di Luce. “La folla uniforme che è attorno alla croce [di legno] è la natura inferiore. Se quelli che tu vedi sulla croce non hanno un solo aspetto, è perché ancora non s’è congiunto ogni membro di colui che è disceso. Ma quando la natura umana sarà innalzata e la stirpe, tratta vicino a me, obbedirà alla mia voce, colui che ora mi ascolta sarà unito a lei, non sarà più ciò che ora è, bensì sarà sopra di essi come io sono ora”¹¹⁵. Potenza trasfiguratrice che fa sì che ancora Sejestānī accosti la Croce di Luce alla Notte del Destino, la notte in cui è stato rivelato il primo

¹¹³ *Atti di Giovanni*, 101,1 (L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 1186).

¹¹⁴ H. Corbin, *Temps Ciclyque et gnose ismaélienne*, pp. 100-101 (trad. it., pp. 112-113).

¹¹⁵ *Atti di Giovanni*, 100,1 (*Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 1185).

brano del Corano, cantata dalla sura 97: “Cos’è mai la Notte del Destino? La Notte del Destino è più bella di mille mesi. Vi scendono gli angeli e lo Spirito, col permesso di Dio, a fissare ogni cosa. Notte di Pace fino allo spuntar dell’Aurora”. Come dice una tradizione, in quella notte

una Luce si effonde e si spande sulla Terra. Davanti a questa Luce, i muri, le pietra, gli alberi, qualunque materia, si prostrano e pregano... così si può dire che tutti gli *ḥodūd* sono riuniti nel legno inerte della Croce. Dunque sì, in questa Notte del Destino in cui cui mistica Luce effusa ha il potere di trasfigurare ogni cosa, appartiene al *Qā’īm*, al Resurrettore, metamorfosizzare quel legno, trasfigurare l’evidenza apparente, tutta essoterica, della crocifissione. Essa diviene un Segno prodigioso per la totalità degli *ḥodūd*, i compagni della sodalità esoterica, di Ciclo in Ciclo, fino alla consumazione del nostro *Aion*.¹¹⁶

5. Docetismo e spiritualità della Chiesa d’Oriente

5.1 Le coordinate spaziali e temporali di un’immaginazione che ricrea la tradizione

Corbin si è preoccupato che la sua vocazione per la filosofia e la spiritualità orientale non venisse equivocata, intesa cioè come una reazione esotica alla delusione di un confronto con il pensiero occidentale contemporaneo, in particolar modo tedesco (il filosofo Heidegger e il teologo Barth *in primis*). Ha tenuto a sottolineare come l’interesse per Avicenna e Sohrawardī fosse, già agli albori, parallelo allo studio di Heidegger e della teologia dialettica¹¹⁷. D’altra parte, i suoi lavori testimoniano una “passione orientale” che non ha mai dimenticato il luogo dell’esilio, l’Occidente, da cui si deve partire. Al contrario, il filosofo francese ha fatto suo un lavoro di ricerca comparativa in grado di parlare al presente, per l’Occidente e l’Oriente, spingendosi a confrontare spazi e tempi diversi, lontani tra loro. A unire i due poli geografici e spirituali in un’“Eurasia”¹¹⁸ immaginale, per Corbin è il passaggio della luce sofianica, il sentimento mistico della presenza del divino nel mondo, amore sapienziale – unità di cuore e intelletto: *gnosi* – nella trasfigurazione dello *Xvarnah*, l’“illuminativa” (*ishrāq*) Gloria

¹¹⁶ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit. p. 115 (trad. it., pp. 127-128).

¹¹⁷ Rimandiamo ancora una volta all’intervista con Ph. Némó, *De Heidegger à Sohrawardī*, cit., titolo dunque da non intendersi diacronicamente.

¹¹⁸ Tema elaborato particolarmente da G. Giuliano. Cfr in particolare Id., *L’Immagine del tempo in Henry Corbin*, cit., pp. 28-42, e Id., *Tempus discretum. Henry Corbin all’Oriente dell’Occidente*, Edizioni Torre d’Ercole, Travagliato (Brescia) 2012, pp. 3-28. Corbin eredita il concetto spirituale di Eurasia, “dall’Irlanda al Giappone”, da Masson-Oursel, cfr. *L’Iran et la philosophie*, cit., p. 74 (trad. it., p. 62).

mazdea, la *Shekinah* della mistica ebraica¹¹⁹ (*Sakīna* nell'Islam, “la presenza di Dio”) , e Sophia nel cristianesimo, in particolare nella tradizione ortodossa.

Che sia la scoperta e reinvenzione della tradizione orientale messa in opera da Suhrawardī, o il ripensamento della vocazione cristiana russa ad opera di quei pensatori slavofili decisivi per il successivo rinascimento spirituale russo di inizio Novecento¹²⁰, per Berdjaev, Bulgakov e Florenskij, si tratta comunque di ridisegnare una geografia spirituale il cui volto in cielo è l'Angelo della Terra¹²¹, orientata in direzione di quell'Oriente “geosophico” che è il *mundus imaginialis*:

Questa Luce, che da Oriente illumina la terra, illuminerà dunque le Tenebre occidentali, mostrerà la Luce nascosta dalle (o nelle) Tenebre, l'“Oriente dell'Occidente” [...]. È questo l'incontro “euroasiatico” fra l'Occidente e l'Oriente. È la *cognitio matutina* propria dell'Angelo (ossia dell'Uomo angelomorfo); l'unità fra *Lumen Naturae* e *Lumen Gloria*, fra Natura e Grazia, il loro *Symbolon*. E l'Oriente dell'apparire del *symbolon* è l'Eurasia spirituale.¹²²

I teosofi, i visionari, ridisegnano una geografia, una mappa tanto spaziale quanto temporale, che restituisce un mondo altro e sempre rinnovato. In questi passaggi continui di albe e di tramonti, l'antica Costantinopoli ha rappresentato uno spazio simbolico di incommensurabile portata. Nel 1939 Corbin si recò in Turchia per conto della l'Institut Français d'Istanbul. Il progetto iniziale prevedeva un soggiorno di sei mesi, vi rimase fino al 1945, scoprendo e studiando una serie di manoscritti (di Avicenna e in particolare di Sohrawardī) custoditi nelle biblioteche della città. Istanbul fu per lui una porta che apriva all'Oriente, esattamente come, per un altro grande pensatore spirituale del Novecento, Sergej Bulgakov, fu una porta per l'Occidente, quando nel 1922 veniva espulso dalla Russia e

¹¹⁹ G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 1993, Indice, s.v. “*Shekhinà*”.

¹²⁰ Si tratta di figure di riferimento come Aleksey Khomiakov (1804-60) e Ivan Vasil'evič Kireevskij (1806-56), attenti a intrecciare il patrimonio teologico patristico con alcuni motivi della filosofia idealistica tedesca, in particolare con il pensiero di Schelling. Con il rifiuto del razionalismo e l'esaltazione di una comunità ecclesiale spirituale (*sobornost*), a sua volta il movimento slavofilo ha un ruolo importante per Vladimir Sergeevič Solov'ëv, grande iniziatore del tema sofilogico (nel pensiero filosofico-teologico) e di una concezione di unitotalità teo-antropica. Ricordiamo come sarebbe scorretto attribuire a questa corrente una posizione meramente antimoderna e antioccidentale. Per lo slavofilismo, cfr. F. Rouleau, *Ivan Kireievski et la naissance du slavophilisme*, Lessius, Paris 1990). Su Solov'ëv, cfr. N. Bosco, *Vladimir Solov'ëv. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999; D. Serretti, *Logos-sofia. La metafisica e l'estetica di Vladimir Solov'ëv*, Studium, Roma 2010.

¹²¹ Cfr. *Corps spirituel et terre céleste*, cit., pp. 31-42 (trad. it-, pp. 35-46).

¹²² G. Giuliano, *L'Immagine del tempo in Henry Corbin*, cit., p. 33.

giungeva via mare nell'antica Bisanzio¹²³. Per entrambi, la vista del tempio di Santa Sofia fu un incontro indelebile, il segno fisico, la presenza simbolica e reale della dimensione sofianica: l'occasione per una contemplazione "estetica e teologica insieme della grande intuizione sofianica dell'unità di tutte le cose"¹²⁴, perché, come ha affermato Tomáš Špidlík, "Santa Sofia di Costantinopoli è diventata il prototipo delle chiese russe, immagine del mondo dove Dio ha posto la sua dimora"¹²⁵. Non stupisce che proprio in uno dei suoi principali scritti sulla sofiologia, *La Sagesse de Dieu*, Bulgakov parli dell'incontro con Santa Sofia in questi termini:

Chiunque abbia visitato il tempio di Santa Sofia a Costantinopoli e ne abbia percepito la rivelazione è per sempre arricchito di una conoscenza nuova del mondo in Dio, della Sapienza divina. Questa cupola celeste che si china verso la terra per abbracciarla, raffigura, mediante le sue forme finite, l'infinito, l'unità molteplice del tutto, l'eternità immutabile nell'immagine della creazione: un miracolo d'armonia. Per la leggerezza, luminosità, semplicità, l'armonia incomparabile, che fanno sparire il peso della cupola e della muratura, mediante quel fiotto di luce che si spande dall'alto e che penetra tutto questo spazio, si è afferrati, soggiogati, convinti: io sono nel mondo e il mondo è in me. Lì vi è Platone che riceve il battesimo del cristianesimo, nelle altezze ove le anime si elevano per contemplare le idee. Ma la Sophia platonica si contempla e si raggiunge nella Sophia divina. La chiesa di Santa Sofia ne è davvero la dimostrazione artistica, che copre il mondo con la sua ala protettrice.¹²⁶

Ecco invece come Corbin ricorda la sua presenza nel tempio di Santa Sofia:

Ma Istanbul era Bisanzio, Costantinopoli. Come il Tempio di Salomone era il centro di Gerusalemme, così il tempio di Santa Sofia era il centro della seconda Roma. Nel corso dei precedenti anni lo studioso americano Whitemore aveva consacrato tutti i suoi sforzi nel restauro dei mosaici. Visitare Santa Sofia in compagnia di Whitemore era un privilegio, un'avventura ed un pellegrinaggio. Era a casa sua, il guardiano del Tempio, e faceva gli onori di casa, fermandosi

¹²³ Cfr. M. Rigel Langella, *Salvezza come illuminazione. Uno studio comparato di S. Bulgakov*, V. Lossky, P. Evdokimov, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, pp. 73-75.

¹²⁴ P. Coda, *L'altro di Dio, Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, p. 46.

¹²⁵ T. Špidlík, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1988, p. 350

¹²⁶ S. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, L'Age d'homme, Lausanne 1983, p. 7 (trad. it. di M. Rigel Langella, in Id., *op. cit.*, p. 73). Prima edizione in inglese: *The Wisdom of God: a brief summary of Sophiology*, New York, The Paisley Press; London, Williams and Norgate, 1937.

lungamente con voi davanti al brillare della luce interiore dei mosaici, meravigliosamente liberata. Occorreva essere in sua compagnia affinché ci si potesse rendere conto di un disegno tardivo, in alto sulla parete ovest interiore e che “cifra” il segreto del Tempio della Sofia. Il disegno presenta una piccola cupola a cui si accede attraverso sette gradi. Evocazione del Tempio della Saggezza dai sette pilastri (Prov. 9/1). “Di’ alla Sapienza: tu sei mia sorella! E chiama amica l’intelligenza”a (Prov. 7/4). Un *ishrāqī* è spontaneamente un sofiologo. Il Tempio di Santa Sofia fu per me il tempio del Graal, o almeno un’esemplificazione del suo archetipo intuito da molti ricercatori della gnosi. C’era, in una vasta stanza che avrebbe potuto essere la sacrestia, un prezioso fondo di manoscritti arabi e persiani. Ci andavo spesso a lavorare, e attraversando il Tempio, canticchiavo piano piano i temi del Graal e della Cena mistica del Parsifal di Wagner. La presenza di una cavalleria sofanica invisibile, conosciuta anche dai platonici di Persia, non mi ha più abbandonato. Si ritroveranno le tracce di quello che essa mi ha ispirato, nelle mie ricerche e nei progetti più recenti.¹²⁷

“Un *ishrāqī* è spontaneamente un sofiologo”. *Ishrāqīyūn*¹²⁸ sono i platonici di Persia che si rifanno al progetto filosofico e spirituale del loro maestro, lo *shaykh al-Ishrāq*, Shihāboddīn Yahyā Sohrawardī, morto ad Aleppo nel 1191 all’età di 36 anni, ucciso perché ostile alla teologia ufficiale della corte di Saladino¹²⁹. Il grande progetto della sua vita prevedeva la restaurazione della sapienza zoroastriana, della filosofia della Luce professata dai Saggi persiani e dell’angelologia mazdea, tutto in una messa al presente, riattualizzazione e reinterpretazione della filosofia neoplatonica e della religione islamica. L’*Avesta* parla infatti di un’Energia “operante dall’istante iniziale della formazione del mondo”¹³⁰ fino alla trasfigurazione finale di tutto il creato. È l’angelicità della Terra: il bagliore intenso di luce – visto dagli occhi spirituali del poeta o del mistico – quando le cose di quaggiù sono illuminate da qualcosa di superiore. Quest’aurea, tuttavia, proviene non unidirezionalmente, solo dall’alto: al contempo, le stesse cose terrestri emanano questo bagliore e sono eternamente complici – la luminescenza, come anche la tenebra, è il loro *destino*, e τύχη è uno dei significati dello *xvarnah*. È il ricordo che il *mēnōk* (la condizione celeste) lascia nel *gētīk* (la

¹²⁷ *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, cit., p. 46.

¹²⁸ Di essi Corbin fa un quadro molto sintetico nella sua *Histoire de la philosophie islamique*, cit., pp. 302-305 (trad. it., pp. 225-227). Sulla posterità di Sohrawardī, molto importante è anche il capitolo VII, “La tradition ‘orientale’”, in *En Islam iranien*, II, cit., pp. 335-381.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 17.

¹³⁰ *Corps spirituel et Terre celeste*, cit., p. 39 (trad. it., p. 43).

condizione terrestre)¹³¹ secondo una sostanziale dualitudine per cui la Terra è sempre immagine del Cielo, nella sua dignità più alta, e il Cielo è sempre a immagine della Terra, coinvolto nella Terra e in lotta per essa, per via della responsabilità che ha nei confronti della sua trasfigurazione e vittoria finale sulla corruzione del male¹³².

Questa energia è indicata col termine *Xvarnah*: “parecchie traduzioni hanno cercato di definirne i contorni, di renderne tutte le sfumature. ‘Luce di Gloria’ ci sembra riprodurne l’essenziale, se allo stesso tempo vi uniamo nel pensiero gli equivalenti greci che ne sono stati dati: δῶξα e τύχη”¹³³. Essa è la pura luminescenza di cui sono fatte originariamente tutte le creature di Ōhrmazd. All’origine è l’aureola e la visione riservata ai sovrani estatici dell’antica Persia: in particolare, alle figure di Fereydūn e di Kay Khosraw, eponimo quest’ultimo dei *Khosrawānīyūn*, “i Saggi gnostici e visionari che il nostro *Shaykh* [Suhrawardī] considera come i precursori degli *Ishrāqīyūn*”, operando – tramite una trasfigurazione immaginale di “presentificazione” che abbiamo già visto all’opera – quel passaggio “dall’epopea eroica all’epopea mistica” descritto da Corbin¹³⁴.

Così, in coerenza con questa vocazione visionaria, le idee platoniche, lungi dall’essere i concetti astratti di una dimensione meramente intellettuale, vengono interpretati nei termini dell’angelologia zoroastriana, come simboli vivi nella dimensione del *mundus imaginalis*. Si tratta della fedeltà a un’istanza tipicamente iranica e angelologica: quella che si potrebbe definire come “concretizzazione personalistica di concetti astratti”¹³⁵, se non fosse che è l’astrazione razionalistica un derivato, secondo questa prospettiva. È una vocazione non esclusivamente iranica, perché tale rilettura delle idee platoniche ha un’affascinante corrispondenza nell’altro Oriente (europeo) che è il mondo ortodosso: come si è già visto nel capitolo precedente, è presente nel platonismo riletto in chiave sofiologica da Pavel Florenskij. Anche Suhrawardī, allora, potrebbe essere considerato tra quei “cinque o sei nomi

¹³¹ *Mēnōk* e *gētīk* sono i due termini fondamentali, complementari e non opposti (ancora una *dualitude*), della cosmologia-cosmogonia mazdea. Cfr. *ibidem*, p. 36 ss. (trad. it. p. 40 ss.).

¹³² È questo imperativo etico cavalleresco a essere indicato espressamente da Corbin come l’essenza dell’“iranismo”, la sua vocazione preislamica e islamica. Tutto ciò è profondamente collegato alla sofiologia, come si è già visto a proposito del suo confronto con Jung nel saggio *La Sophia éternelle*, cit.

¹³³ *Corps spirituel et Terre celeste*, cit., p. 39 (trad. it., p. 43). Questo richiamo al corrispettivo greco dello *Xvarnah*, la δῶξα, testimonia l’intima connessione tra lo *Xvarnah* e il docetismo. Torniamo a riguardo nel paragrafo 6, a proposito della concezione del fenomeno in Heidegger.

¹³⁴ Cfr. *L’Iran et la philosophie*, cit., p. 133 (trad. it., p. 108).

¹³⁵ A. Bausani, *Persia religiosa*, cit., p. 63.

che rappresentano le tappe fondamentali della comprensione del platonismo nella storia della filosofia in generale”¹³⁶.

La grande intuizione che Corbin riconosce in Suhrawardī – e che ritiene essere il fondamento primo del suo progetto filosofico – consiste nella riattualizzazione della “teosofia di Luce” nata e sviluppata nel mazdeismo iranico, mediata dal neoplatonismo, e riattualizzata nel concetto islamico di *Haqīqat mohammadīya*, la realtà profetica primordiale, il *Logos (Kalām) muḥammadico*. Un passo decisivo nel Corano è appunto il “Versetto della Luce” (24,35). Questa dimensione di luce è propriamente il *Deus revelatus*, cioè il Volto del *Deus irrevelatus*. Per gli *Ishrāqīyūn* è la “Luce delle Luci” (*Nūr al-anwār*) il Primo Essere, inteso però come l’*Ens supremum*, la fonte dell’Emanazione. Infatti manca ancora la fondamentale rielaborazione di Mollā Sādrā, basata sulla differenza incolumabile tra l’essere e l’ente: la “Luce delle Luci” diviene il Primo Essere in quanto primo essere creato (*protoktistos*), e il Principio creatore trascende l’essere e il primo essere che esso fa essere. Ma al di là di ciò, rimane acquisita, da parte di Suhrawardī, l’originaria costituzione teofanica di tutto il creato, manifestazione del desiderio del “Tesoro nascosto” di essere conosciuto. Tutte le gerarchie spirituali procedono dalla *Haqīqat mohammadīya*, che è il pleroma dei Quattordici Immacolati (Mohammad, Fatima e i dodici Imām), nello shi’ismo duodecimano, ciò che il Profeta chiama “la prima cosa creata da Dio”, ossia l’Intelligenza, e “la mia Luce”¹³⁷. Tale mistero abbraccia il motivo del Trono (*’Arsh*, determinante anche per la mistica ebraica della *Mekavah*), dal momento che il Trono (*Qyatal-Korsī*, Corano 2,256) è costituito dalle luci della *Haqīqat mohammadīya*.

La tradizione zoroastriana che storicamente Suhrawardī trova di fronte è segnata dalla massima dispersione: “davanti a tante perdite e tante rovine accumulate, i ricercatori di scienze religiose rimangono oggi inconsolabili, ma la reazione di Suhrawardī fu, nel suo tempo, tipica del personaggio”¹³⁸. Da una parte c’è il lascito, fermamente rifiutato, del dualismo teologico-metafisico dei magi, considerato dallo *shaykh* come dall’influente storico

¹³⁶ Giudizio di A.F. Losev su Florenskij: “Nè Hegel né Natorp, i quali hanno elaborato prima di lui [di Florenskij] una concezione brillante e preziosa del platonismo, sono giunti a concepire l’Idea come un mito, come uno sguardo della persona [...]. La natura simbolico-magica del mito – ecco la novità originale e senza precedenti che Florenskij ha portato nel tesoro mondiale delle teorie storico-filosofiche che tentano di penetrare nel mistero del platonismo” (A.F. Losev, *Očerki antičnogo simbolizma i mitologii*, Moskva 1993, trad. it. di L. Žak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 175-176). Certamente per Florenskij era una interpretazione “originale”, ma il platonismo persiano rappresenta, cronologicamente, un suo precedente.

¹³⁷ *En Islam iraniien*, I, cit., p. 182 (trad. it., p. 222).

¹³⁸ *En Islam iraniien*, II, cit., p. 33.

delle religioni al-Shahrastānī, una corruzione dello zoroastrismo. Si comprende facilmente perché il giudizio su questo tipo di dualismo non possa essere diverso.

Il neoplatonismo aveva già compiuto una prima assimilazione dello zoroastrismo tramite gli *Oracoli caldaici*. Era “la direzione sud-ovest”¹³⁹: dall’Iran il magismo (originario, non corrotto dal dualismo) si era diffuso e contaminato in Caldea, andando a formare una dottrina che conquisterà, passando attraverso la Siria, Alessandria: qui, il neoplatonismo ellenistico, incontrando anche l’orfismo e l’ermetismo, matura una peculiare vocazione teurgica con Giamblico, Siriano e Proclo, che hanno una precisa influenza sullo *shaykh al-ishrāq*. Non a caso Gemisto Pletone, che, tre secoli dopo Sohrawardī, proporrà più a Occidente, ascoltato dall’Accademia fiorentina, un progetto analogo a quello di Suhrawardī, una riforma filosofico-religiosa nel nome di Zoroastro, vede in quest’ultimo l’autore degli *Oracoli caldaici*. Un’altra direzione era il nord-ovest: Armenia, Ponto, Cappadocia. In questi territori lo zoroastrismo aveva preso il volto in particolare del mithraismo, espandendosi poi, attraverso l’Impero romano, fino in Gran Bretagna, Gallia e Spagna.

Nell’intento di “riportare”, “rimpatriare” i Magi in Persia, nella Persia islamica del XII secolo, Suhrawardī elabora l’immagine di un “albero genealogico”¹⁴⁰ degli *Ishrāqīyūn*, che è a tutti gli effetti la ricostruzione di una teosofia universale, il riconoscimento esteso a “orientali” e “occidentali” di un’unica famiglia spirituale. La linfa di tale pianta è la fusione consapevole e palingenetica dello *Xvarnah* avestico, dell’angelologia mazdaica con la tradizione eroica dello *Shā-Nāmeḥ*, il neoplatonismo alessandrino e la *Sakīna* islamica. Il ceppo dell’albero è rappresentato da Ermete, poi si dividono due rami. Uno orientale costituito dagli antichi saggi persiani: Gayomart, i re sacri Fereydūn e Kay Khosraw. Il ramo si prolunga fino ai mistici dell’Islam, comprendendo i nomi di tre grandi maestri del sufismo: Bastāmī (m. 874), Hallāḡ (m. 922) e Kharraqānī. Il ramo occidentale comprende Asclepio, Empedocle, Pitagora e Platone; quindi la “linfa pitagorica” si sposta in Islam, in Dhū’l-Nūn Misrī (m. 856) e Abū Sahl Tostarī (m. 896). I due rami infine si congiungono in cima, con gli spirituali che si fanno tramite della *Sakīna*, la Presenza luminosa di Dio nel mondo – come già accennato, la radice araba *skn* richiama l’idea del soggiornare in una dimora, di una presenza che dà quiete e appagamento – con lo *Xvarnah*. Ancora una volta troviamo precisi riferimenti coranici, come 13,28: “Coloro che credono, coloro cui si rasserenano i cuori al ricordo di Dio, in verità è con questo ricordo che si rasserenano i cuori”. E 48,4: “Dio fa

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 35-36. L’immagine di Suhrawardī è presente nella sua *Motārahāt*, § 223, in *Opera Metaphisica*, I, cit., pp. 502-503.

discendere la *Sakīna* nel cuore dei credenti affinché possano accrescere la loro fede con ancora più fede”.

Pertanto, commenta Corbin:

Sotto l'aspetto di *Sakīna-Xvarnah* si realizza per gli *Ishrāqīyūn* la riunificazione della duplice linfa mistica: la concezione di questa ricongiunzione sostenuta da Suhrawardī per stabilire la discendenza spirituale degli *Ishrāqīyūn*, traccia una via ancora inesplorata nelle ricerche di teologia e mistica comparata.¹⁴¹

Si tratta della reinvenzione di una tradizione. Un paradosso solo apparente, perché la legittimità di una discendenza spirituale può venire realmente garantita solo dalla testimonianza del suo interprete e testimone, dalla sua forza immaginativa che mette al presente e riattualizza l'eredità in cui si riconosce. È la via del *mundus imaginalis*, dell'ermeneutica spirituale, a garantire per una “tradizione vivente” che non è più un “corteo funebre”, ma “perpetua rinascita”, vale a dire: “gnosi”¹⁴². Di diversa opinione fu indubbiamente René Guénon, che non a caso rimproverò a Corbin di non distinguere la dottrina dell'*Ishrāq* – da qualificarsi come filosofia e non via iniziatica – dal *taṣawwuf* (il sufismo) autentico: a differenza del vero sufismo, infatti, l'*Ishrāq* “non si ricollega ad alcuna *silsilah* regolare”¹⁴³. In effetti, come rileva anche Corbin, Suhrawardī ha scritto di non aver potuto trovare maestri e, dunque, di essere lui l'iniziatore della sua dottrina. Ma questo inizio è presentato come un ri-inizio, reinvenzione che, appunto, non è fantasia e improvvisazione e di certo libera dalle pastoie di una visione troppo concentrata su presunti attestati di corretta filiazione, esigiti da un certo esoterismo a suo modo “storicista” e “legalista”, con una storia ricca di scomuniche e dogmatismi. La verità della *silsilah*, della catena di trasmissione esoterica senza la quale non vi è iniziazione, consiste nella affermazione della necessità del rapporto tra *shaykh*, maestro, e *murīd*, discepolo, colui che è “desideroso”¹⁴⁴: scoprirsi apprendisti, essere guidati con partecipazione, diventare infine maestri. Ma la validità del

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴² Espressioni di un passo di *En Islam iranien* già citato, cfr. *supra*, p. 41.

¹⁴³ R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993, p. 131 (dalla recensione “Henry Corbin, Suhrawardī d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraq)”, G.-P. Maisonneuve, Paris, 1939, in “Études traditionnelles”, 1947, p. 92). Una sintetica ed efficace disamina delle convergenze e divergenze tra Guénon e Corbin si trova in X. Accart, *Identité et théophanie. René Guénon (1886-1951) et Henry Corbin (1903-1978)*, in “Politica Hermetica”, 16 (2002), pp. 176-200.

¹⁴⁴ Cfr. M. Perego, *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Mimesis, Milano 1998, p. 172.

maestro – che può essere perfino una figura interiore, in casi eccezionali¹⁴⁵ – e la validità suo insegnamento non possono fondarsi su un semplice *pedigree* e su alberi genealogici quanto mai traballanti e fantasiosi, se fondati su presunti fatti che si vorrebbero realizzati nella dimensione storica materiale.

5.2 *Le energie increate della teologia mistica della Chiesa d'Oriente e la teofania dell'imāmologia shī'ita*

È illuminante notare come il filosofo francese, traducendo e amplificando la portata dell'opera di Suhrawardī, abbia compiuto egli stesso un lavoro analogo a quello del suo *shaykh* prediletto, anch'egli rinvenendo una vasta famiglia spirituale di teosofi orientali e occidentali in dialogo esplicito e implicito. La *clavis* ermenetutica di una tale operazione è il richiamo a ciò che sottendono le immagini dello *Xvarnah*, della *Saktna*, del ruolo sofianico di Spenta Armati per il mazdeismo, Fāṭima per l'Islam e Maria per il cristianesimo. Ecco dunque il senso del costante riferimento, da parte di Corbin, alla tradizione del cristianesimo orientale e all'opera di suoi importanti interpreti novecenteschi come Berdjaev e Bulgakov. Già in un lavoro giovanile¹⁴⁶, Corbin evidenziava come

Il motivo dell'illuminazione, di Dio come Luce primordiale, della Luce come epifania dell'Esistente [...] non erano sconosciuti in quegli stessi paesi in cui la cultura islamica ne permette la elaborazione in lingua araba. Mistici cristiani dei conventi siriani (da Isacco il Siriano a Bar-Hebraeus) e sufi itineranti rivelano maestri comuni, risalenti agli scritti dello pseudo-Dionigi [...]. E il cristianesimo orientale non ne ha mai dimenticato l'autentica presenza; l'intera ortodossia bizantina e ciò che, più o meno, le ha dovuto e le deve ancora il sentimento del mistero teofanico, è fedele a questa *parusia*.¹⁴⁷

Lo scritto è del '39 e ha già presente tutte molto di quelle problematiche affrontate successivamente. Quanto però verrà rivisto nella maturità non riguarda solamente l'errata

¹⁴⁵ La gnosi islamica parla a riguardo di *'uwaysī*, trasmissione spirituale che avviene in assenza di un maestro in carne e ossa (da 'Uways al-Qaranī, discepolo yemenitā di Muḥammad, e che eppure non conobbe mai il Profeta in vita).

¹⁴⁶ *Deux épîtres mystiques de Suhrawardī d'Alep († 1191)*, in "Hermès" 3 (1939), pp. 7-50.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 19-20.

attribuzione di Aleppo come città originaria di Suhrawardī¹⁴⁸. Se, infatti, è possibile rendersi conto quanto sia già marcatamente presente nelle riflessioni di Corbin il problema del monoteismo – la paradossale testimonianza dell’unicità di Dio, – tuttavia la soluzione lì formulata è ancora molto affine a una prospettiva barthiana. Vengono ancora fornite due sole alternative (quelle che, in futuro, verranno intese come complementari): la prima si richiama alla formulazione ingenua di un Dio ontico, la seconda attribuisce solo a Dio la vera sussistenza e fa del suo testimone una farfalla come quella racconta da Hallāj, che si sente trascinare dalla fiamma della lampada, fino alla propria distruzione¹⁴⁹.

Se già compaiono operanti, nelle riflessioni di quel saggio, il ruolo dell’Angelo e di Sophia come forme di manifestazione e mediazioni fondamentali “per evitare la trappola spirituale che offre il pensiero di una Incarnazione (*holūl*), di una *omousia*”¹⁵⁰, tuttavia Corbin non scorge ancora una sostanziale differenza tra Hallāj e Suhrawardī. Entrambi sacrificano la vita per un paradosso senza uscita: “O l’*Ānal’l Haqq* [l’“Io sono Dio” di Hallāj]” è la suprema sfida d’orgoglio, la derisione del nulla, oppure si deve accettare che Dio ti strappi da te, accettare per fedeltà nei suoi confronti, fino al martirio, che gli uomini ti considerino e ti crocifiggano come un blasfemo”¹⁵¹.

Ma al di là del problema di stabilire come inevitabile o meno un tale destino al martirio, Corbin pone la domanda per lui decisiva: “Come l’unione mistica deve avvenire, a meno che essa non sia superata dall’unione ipostatica tra la natura divina e la natura umana? Come potrebbe avvenire senza un Dio al contempo Identico e Altro?”¹⁵². Non ancora utilizzando un termine che abbiamo già visto comparire a partire dagli anni Cinquanta, la via indicata è esattamente nella prospettiva di ciò che definirà come docetismo.

Simeone il Nuovo Teologo († 1022) nel suo libro degli “Amori degli inni divini” poteva descrivere tutto il mistero della *Theopoesis*, parlare di Cristo alla prima persona, e tuttavia aggiungere: ‘Ah! Non dire che sono blasfemo’. Simultaneità dei contraddittori, la vita interiore alla morte. Per il paolinismo di un

¹⁴⁸ Come avrà modo di dire: “L’espressione ‘Sohrawardī di Aleppo’” è errata: chi è originario di Sohraward non può esserlo di Aleppo. La *nisba al-Halabī* riscontrata in alcuni storici non significa in questo caso ‘originario di Aleppo’, ma ‘morto ad Aleppo’” (*En Islam iranien*, II, cit., p. 17).

¹⁴⁹ Cfr. *Deux épîtres mystiques de Suhrawardī d’Alep* († 1191), cit., p. 16.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵² *Ibidem*, p. 21.

Simeone, *il dono dello Spirito si manifesta in ogni anima*.¹⁵³

Per motivi affini, Suhrawardī ammetterà davanti ai suoi nemici, e pagando ciò con la vita, che Dio può in ogni tempo far sorgere un profeta. È in questa prospettiva che si salva davvero “la possibilità di una visione sensibile dell’essenzialmente Non-sensibile”¹⁵⁴. Simeone il Nuovo Teologo anticipa la posizione di Gregorio Palamas (1296-1359), a difesa dell’esicasmò e contro gli attacchi “razionalistici” di Barlaam il Calabro¹⁵⁵. È la difesa del simbolo, dell’icona come presenza reale del divino attraverso le *energie divine increate*. A ciò si richiama Pavel Florenskij, ad esempio nel saggio *Sul Nome di Dio*¹⁵⁶: egli sostiene la legittimità del culto del nome di Dio praticato nel monastero del Monte Athos, ritenendo che come è corretto identificare Dio con la luce in cui si trasfigura il Cristo davanti agli apostoli nel monte Tabor, così il nome di Dio si identifica con Dio stesso (esempio che ritorna spesso in Corbin, anche in questo saggio giovanile¹⁵⁷). Quando cioè si parla nel simbolo di una presenza di *energia* di un’altra realtà, ci si serve di una cruciale distinzione tra il concetto (e la realtà) di *ousía* e quello di *enérghēia*. Tale distinzione consente a Palamas di affermare la *reale* visione di Dio nella luce del Tabor: se la sostanza di Dio è a noi inaccessibile, tuttavia Egli si fa presente nella sua *enérghēia*, energia increata ma manifestabile, energia che è Dio, pur essendo Egli oltre, ossia la fonte di questa energia¹⁵⁸. È evidente come all’interno di questa teologia cristiana, che distingue una *enérghēia* differente dalla sostanza divina, si delinei un tipo non incarnazionista di comunicazione, di partecipazione tra l’uomo e Dio, un tipo particolarmente affine al docetismo. Seguendo l’esemplare lezione del pensatore ortodosso V. Lossky (1903-1958), possiamo interrogarci sul significato dell’espressione

¹⁵³ *Ibidem*. Ma suona certamente strano qui l’accostamento del paolinismo con un motivo ispirato a una fenomenologia delle visioni spirituali, a ciò che poi Corbin definirà come docetismo. Paolo di Tarso diverrà infatti il campione della lotta contro la cristoangelologia (cfr. *Le paradoxes du Monothéisme*, cit., pp. 137-138; trad. it., p. 131).

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Cfr. G. Palamas, *Discorsi in difesa dei santi esicasti*, in Id., *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2003, pp. 269-927. Per una ricostruzione generale della figura di Palamas, cfr. J. Meyendorff, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano 1997.

¹⁵⁶ In P.A. Florenskij, *Il valore magico della parola*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003, pp. 75-89.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵⁸ Cfr. il capitolo *Le energie increate* in V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, il Mulino, Bologna 1967, pp. 61-82. Per un maggiore approfondimento dei legami esistenti tra il monachesimo atonita, la questione esicastica e l’opera di Gregorio Palamas, cfr. anche C. Alzati, *La Chiesa ortodossa*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle Religioni*, II, Laterza, Roma- Bari 1995 cit., pp. 472-480. Su Florenskij e il culto del nome di Dio, cfr. G. Lingua, *Oltre l’illusione dell’occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1999, cit., pp. 203-234.

“partecipi della natura divina”¹⁵⁹; san Gregorio di Tessalonica afferma che tale formula abbia un carattere antinomico che l’apparenta al dogma trinitario, pur nella diversità. Come Dio è al tempo stesso uno e trino, “la natura divina dev’essere detta al tempo stesso impartecipabile e, in un certo senso, partecipabile; noi giungiamo alla partecipazione della natura di Dio e, tuttavia, essa rimane per noi totalmente inaccessibile. Bisogna affermare tutte e due le cose al tempo stesso e conservare la loro antinomia come criterio della pietà”¹⁶⁰. Se partecipassimo dell’essenza divina, non avremmo più un Dio trinitario, ma “a mille ipostasi”. La sua essenza dunque rimane inaccessibile. Forse si potrebbe ipotizzare che ci si possa unire con una delle sue ipostasi (le tre persone), col Figlio, ma anche se condividiamo con lui la natura umana “non partecipiamo, tuttavia, per il fatto dell’Incarnazione, né all’essenza né alle ipostasi della Trinità”¹⁶¹. Eppure siamo chiamati a divenire “partecipi della natura divina”, a quella *teomorfosi* che è un motivo fondamentale della teologia dei Padri della Chiesa ed è rivendicata come tema specifico dalla tradizione ortodossa (profondamente affine alla *teopatia* di cui parla Corbin, in particolare a proposito di Ibn ‘Arabī).

Così, il paradosso, da sperimentare fino in fondo, apre alla comprensione di

un’altra distinzione ineffabile in Dio diversa da quella dell’essenza e delle persone, una distinzione secondo la quale Egli sarebbe totalmente inaccessibile e accessibile al tempo stesso *sotto rapporti diversi*. È la distinzione tra l’essenza di Dio o la sua natura propriamente detta, inaccessibile, inaccessibile, incomunicabile, e le *energie* o operazioni divine, forze naturali e inseparabili dell’essenza dalle quali Dio procede all’esterno, si manifesta, si comunica, si dà.¹⁶²

Nella trasfigurazione del Monte Tabor, esempio per antonomasia dell’epifania divina nel cristianesimo, sono appunto queste *energie* di Dio a comunicarsi agli Apostoli, a quelli *che sono in grado* di coglierle. Energie altrimenti dette, significativamente, *gloria*, parola che ci richiama lo *Xvarnah* mazdeo e che, come ricorda Filarete di Mosca, “è la rivelazione, la manifestazione, il riflesso, il vestito della perfezione interiore”¹⁶³.

È proprio su questi aspetti che Corbin evidenzia le profonde connessioni tra l’Imāmologia shī’ita, la cristologia non conciliare e il motivo della Sofia eterna, la sofiologia tanto sentito in

¹⁵⁹ “Dio ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per loro mezzo diventiate partecipi della natura divina” (2 Pt, 1,3-4).

¹⁶⁰ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, cit., p. 63.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*. La citazione di Filarete è tratta da *Choix de sermons et discours*, trad. fr. di A. Serpinet, Parigi 1866, I, pp. 3-4.

particolare dalla spiritualità ortodossa orientale-russa. Tutte e tre le tradizioni, tutti e tre questi archetipi della spiritualità hanno dovuto affrontare il problema dell'identità e della differenza nella manifestazione della divinità. Come scrive Corbin nel suo saggio *Épiphanie divines et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*, L'Imām “non è Epifania dell'essenza divina, ma Epifania di quegli attributi integralmente relativi agli uomini”¹⁶⁴; nel suo livello più essenziale, originario, profondo, è il *Deus determinatus*. Ma poterlo cogliere in tal modo, come “Epifania primordiale” richiede un *modo di essere* consociato all'Imām differente da altri due livelli: quello di chi vede in esso questo o quell'Imām storico della discendenza carnale (piano dell'essoterico); quello di chi vede in esso l'insegnamento spirituale, pervenendo a significati nascosti (il piano dell'esoterico). Si tratta di un livello più alto, di chi infine raggiunge per suo tramite l'essenza stessa dell'Imām, l'Imām come Imām eterno, cioè Epifania primordiale (il piano dell'esoterico dell'esoterico), “conoscenza del Sé (*dhāt*) dell'Imām o piuttosto del Sé che è l'Imām, dell'Essenza che fa la verità dei suoi attributi”¹⁶⁵. A questo punto Corbin in nota avverte: “Questa legge essenziale che stabilisce il rapporto tra il modo di essere del soggetto e il suo modo di percezione dell'Imām può essere confrontato con le discussioni sulla Luce del Tabor presso gli esicasti bizantini: un animale, un incredulo non avrebbero potuto percepire quella luce”¹⁶⁶. E qualche pagina prima, sempre in nota, a proposito del ruolo epifanico fondamentale dell'Imām, precisava come ciò lasci intravedere “la figura della Sofia eterna”¹⁶⁷.

Riprendendo però la definizione data poco prima dell'Imām come “epifania di quegli attributi *integralmente relativi agli uomini*”, possiamo rilevare una divergenza di non poco conto tra la posizione di Lossky, conforme alla confessione di fede ortodossa, e il discorso che Corbin porta avanti nelle sue suggestioni sul tema del docetismo. Lossky precisa marcatamente che

l'energia non è una funzione divina nei riguardi delle creature, sebbene Dio crei ed operi per mezzo delle sue energie che penetrano tutto ciò che esiste. Le creature potrebbero non esistere, Dio si manifesterebbe ugualmente al di fuori della sua essenza, come il sole brilla nei suoi raggi al di fuori del disco solare, vi siano o non vi siano esseri capaci di ricevere la sua luce.¹⁶⁸

¹⁶⁴ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 134 (trad. it., p. 147).

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 135-136 (trad. it., p. 149).

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 136, n. 146 (trad. it., p. 149, n. 16).

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 134, n. 142 (trad. it., p. 147, n. 11).

¹⁶⁸ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 68.

Il rapporto dell'uomo con Dio, come elaborato dall'imāmologia shī'ita, è per Corbin qualcosa di più intrinseco ed esclusivo: L'Imām è “la Manifestazione, l'ipostasi di quegli attributi (‘Noi siamo i bei nomi di Dio e gli attributi’). Insomma, ogni essere a cui si epifanizza è la venuta dell'Imām in questo mondo”¹⁶⁹. Con le parole di Mollā Sadrā Shīrāzī: “Esiste nell'essere umano una realtà del mondo angelico, una cosa divina che gli proviene da Dio come assolutamente proprio: è l'Imāmato questa cosa assolutamente propria”¹⁷⁰. Le visioni teofaniche di cui qui si parla sono sempre *personali*. *Il docetismo richiede per essenza un percorso di individuazione:*

Diventa quindi possibile dire che la figura dell'Imām si è presentata, in definitiva, per la gnosi ismailita, al termine della maturità spirituale, come un simbolo del Sé, cosicché, lungi dall'opporci a un Dio personale (opposizione a cui sono inclini talvolta i nostri saggi di mistica comparata), il Sé può giustamente proporsi in quella Figura personale che è il *mazhar*, la Forma epifanica. In sua presenza la situazione rimane essenzialmente *dialogica*. Tuttavia non si realizza in un piano comunitario, ma presuppone un'individuazione autentica, che si eleva per ripetersi di grado in grado, come integrazione crescente e proporzionale a questa individuazione.¹⁷¹

Corbin fa riferimento a “saggi di mistica comparata” inclini a una contrapposizione tra *Deus Absconditus* e *Deus revelatus*. Ritornerà su questo tema anni dopo, in un confronto con lo studioso guenoniano, filosofo comparatista, George Vallin¹⁷². È il mondo angelico a garantire la corrispondenza tra il Dio innominabile e quel suo Nome che è signore del nostro percorso di individuazione:

In questo modo si verifica l'esperienza spirituale a cui conduce l'imāmologia in quanto metamorfosi della “cristologia d'angelo”. Quanto potrebbe essere definito il suo “docetismo” è la teofania vissuta come teopatia e viceversa; ciò significa dunque che ogni trasfigurazione si compie parallelamente per i due termini e anche che le figure non si trasfigurano se non per l'anima stessa trasfigurata. Perciò l'avvenimento si compie nel piano della sovraumanità, nel piano dell'Angelo, ogni volta nel solo a solo dell'“Unico con il suo Unico”.¹⁷³

¹⁶⁹ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 142 (trad. it., p. 165).

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 142 (trad. it., p. 156).

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 151 (trad. it., p. 165).

¹⁷² Come già accennato *supra*, p. 88. Sulla figura di Vallin, cfr. G. Cognetti, *Oltre il nichilismo. Oriente e Occidente in Georges Vallin, interprete di René Guénon*, Franco Angeli, Milano 2003.

¹⁷³ *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, cit., p. 161 (trad. it., p. 175).

Allora, il Bulgakov sofologo, sospettato di eresia¹⁷⁴, poteva certamente essere più affine a Corbin di quanto lo fosse Losky, proprio per la sua angelologia, sviluppata con grande bellezza. Essa, come esposta ne *La scala di Giobbe*, ha abbondantemente tratti imāmologici:

Gli angeli sono inviati all'uomo e pertanto esistono con l'uomo e per l'uomo che, a sua volta, è legato con il mondo degli angeli e ad esso è in un certo modo conforme, co-angelico. [...] In risposta a questo pensiero, le parole stellate dell'*Apocalisse* si accendono di una luce vivida nel cielo spirituale, contenendo la soluzione ispirata del problema fondamentale dell'angelologia. Il Veggente descrive la visione del cielo nuovo e della terra nuova e della grande città, la santa Gerusalemme, che scende dal cielo, da Dio, e che ha la Gloria di Dio [lo *xvarnah!*] (Ap 21,10-11). Essa ha dodici porte e su di loro dodici angeli, e sulle porte sono scritti i nomi delle dodici tribù dei figli di Israele (v. 12). "E misurò le sue mura in centoquarantaquattro braccia, misura di uomo, che è anche misura d'angelo" (v. 17). *Misura di uomo, che è anche misura d'angelo*; in queste parole si esprime la relazione ontologica dei due mondi.¹⁷⁵

Pur non mettendo in discussione l'Incarnazione, ritorna in Bulgakov una cristoangelologia, nella misura in cui viene riconosciuta questa esatta corrispondenza tra umanità e angelicità.

6. "Ontologia ontofanica" e senso arcaico dell'immagine

La questione del docetismo interroga tanto la gnoseologia quanto la psicologia e la metafisica stessa. Abbiamo visto come per Corbin tale "tendenza" sia suffragata da una fenomenologia degli avvenimenti religiosi, visionari, in quanto comprensione rispettosa del loro specifico statuto; e nella misura in cui soprattutto oggi tendiamo a squalificare la visione come fenomeno di illusione, o comunque si utilizza l'immagine in chiave antirealista – il simulacro di Klossowski –, risulta interessante un collegamento tra il docetismo e la questione dell'apparenza-immagine.

Significativamente, alla questione del fenomeno e dell'apparenza è dedicato un passo

¹⁷⁴ Ricordiamo che la dottrina della Sophia costò a Bulgakov la censura del Metropolita Sergio di Mosca e del sinodo di Karlovcy nel 1935. Cfr. P. Bernardi, N. Bosco, G. Lingua, *Storia e storiografia bulgakoviane*, in "Filosofia e Teologia" 2 (1992), pp. 236-252.

¹⁷⁵ S. Bulgakov, *La scala di Giacobbe*, cit., pp. 55-56.

importante di *Essere e Tempo*¹⁷⁶ di Heidegger, laddove il filosofo tedesco esplora una modalità di pensare che vada oltre l'opposizione sancita da Platone – secondo Nietzsche, e da lui messa in crisi – tra il “mondo vero” e il “mondo apparente”. Heidegger ha intenzione di oltrepassare questa dicotomia metafisica mediante l'assunzione del metodo fenomenologico. Il riferimento fenomenologico “alle cose stesse” induce alla comprensione dell'apparenza (*Erscheinung*), secondo tre modalità diverse di manifestarsi dell'ente: 1) appunto come *fenomeno*, ovvero “ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto”¹⁷⁷; 2) però vi è la possibilità che “si manifesti come ciò che esso in stesso non è”¹⁷⁸, manifestazione nel modo del *parere* (*Scheinen*), della *parvenza*; 3) il terzo significato struttura una connessione tra i due precedenti: cioè qualcosa che non si mostra attraverso qualcosa che si mostra, l'“annunciarsi di qualcosa che non si manifesta”¹⁷⁹, ovvero la pura *apparenza* (*Erscheinung*).

Heidegger privilegia il primo significato, ritenendolo quello originario: infatti, il secondo, il *parere* presuppone sempre il “fenomeno” inteso nel primo significato, poiché la parvenza è possibile “soltanto sul *fondamento* del *manifestarsi* di qualcosa”¹⁸⁰, sull'automanifestantesi. “Dunque, i fenomeni *non* sono *mai* apparenze, anche se ogni apparenza rinvia al fenomeno”¹⁸¹. La terza modalità corrisponde a quella delle indicazioni, delle presentazioni, dei sintomi e dei simboli: radicalizzata, tenderebbe a riproporre per Heidegger la vecchia concezione metafisica dell'apparire che nasconde l'essere (come il fenomeno rispetto al noumeno in Kant): proprio ciò che si vuole superare, ripensando il fenomeno nel suo significato originario e dinamico, cioè un modo particolare di venire incontro di qualcosa, in contrasto a una visione statica dell'essere in quanto opposto al fenomeno.

Il confronto tra i tre significati “fenomeno”, “parvenza”, “apparenza, apparizione” contribuisce a una critica dell'identificazione operata da Kant tra il *Phänomen* e l'*Erscheinung*, per delineare un fenomeno non più inteso come prodotto ed emanazione di una “cosa in sé” (noumeno), ma come intima e originaria rivelatività¹⁸². Così, ancor più chiaramente nell'*Introduzione alla metafisica*¹⁸³, Heidegger sancisce un'intima connessione tra l'essere e la parvenza, confermata anche dall'etimologia, dall'affinità tra la radice greca φν di φύσις (“natura” e quindi essere) e la radice φα di φαίνεσθαι (“apparire”); e pertanto –

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 43-46. La connessione tra Heidegger, Klossowski e il problema dell'apparenza e del simulacro è analizzata da M. Perniola, *La società dei simulacri*, cit., pp. 42-53.

¹⁷⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 43

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Cfr. A. Fabris, *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, cit., p. 54.

¹⁸³ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968, pp. 107-125.

rilievo di grande interesse per la nostra questione dell'ontologia docetista – la δόξα, che è l'“opinione”, ma significa anche “apparenza” e “gloria”, non è da pensarsi come contraria all'essere, ma come il suo significato più eccelso¹⁸⁴. Ricordiamo che al termine δόξα può corrispondere proprio quello *Xvarnah* mazdeo¹⁸⁵, la Luce di Gloria, che per Corbin esprime massimamente la potenzialità teofanica del reale. Ispirando il mazdeismo, pervade tutti i tre grandi monoteismi abramitici ed è rielaborata dai filosofi shī'iti dell'*Ishrāq* suhrawardiano: “Gloria, illuminescenza, splendore, regalità, Maestà irradiante, Fuoco *vittoriale* e sovranaturale, Aureola, ecc. In sintesi, l'idea di luce, di gloria e di regalità, di un fuoco di natura sovrasensibile, ma che si manifesta attraverso certi *segni* nel mondo sensibile”¹⁸⁶. E tuttavia, proprio in merito allo spazio riservato da Heidegger alla manifestività dell'essere, Corbin avanza il sospetto che il filosofo tedesco sia rimasto intrappolato in una “teologia senza teofania”¹⁸⁷, schiacciando la dimensione dell'apparenza su ciò che se si dà lo fa in una maniera in fin dei conti insondabile. Mancherebbe un linguaggio ontofanico adeguato a esprimere la pienezza del rivelato nella sua relazione con quanto non si rivela, perché il terzo significato analizzato in *Essere e tempo*, quello dell'*Erscheinung*, può essere pensato in altro modo rispetto al dualismo kantiano noumeno-fenomeno, nei termini di quel superamento del paradosso monoteistico in cui Corbin vede segretamente uniti gli opposti essere/apparenza, uno/molti, ecc. Si tratta di pensare pienamente la “dualitudine”, il fenomeno come simbolo in cui si deve riconoscere tutto lo spessore del *συμ* (del σύμβολον), il *con* del simboleggiare (συμβάλλω, mettere insieme): una realtà che simboleggia con l'altra, in un rapporto di unità complessa e senza dissoluzione (a vantaggio dell'una realtà, dell'altra o di una terza).

Pensare questa dualitudine è pensare fino in fondo l'essere come immagine, una *metafisica della visione* a riparo non solo da ogni caduta ontica dell'essere, ma anche dal problema insolubile di una differenza essere-ente, ora riproposta secondo termini ontoteologici rivisitati ora reimpostata in direzione di un *ereignis* che riporta a un certo storicismo senza metafisica. Nel docetismo l'essere è sì evento, ma evento dell'immagine, rinviante semmai a dimensioni temporali di sincronia. L'immagine non tradisce l'inafferrabilità di ciò di cui è immagine, perché essa stessa, non essendo riducibile a oggetto, si mantiene fedelmente come trascendenza, come canale di trasmutazione, sfuggente ma presente apertura. Perciò, solo perché non lo trovano in nessuna realtà esterna, i trenta uccelli – i “pellegrini mistici” del *Mantiq al-Ṭaīr* di Attar – diventano ciò che cercano, il misterioso

¹⁸⁴ Cfr. M. Perniola, *La società dei simulacri*, cit., p. 45.

¹⁸⁵ Cfr. H. Corbin, *En Islam iranien*, II, cit., p. 84.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 83.

¹⁸⁷ *De Heidegger à Suhrawardī. Entretien avec Philippe Némo*, cit., p. 35.

uccello Sīmorgh, a sua volta “simbolo della divinità lontana”¹⁸⁸.

I fedeli seguono l’immagine degli Imām storici, gli Imām storici riflettono l’Imām eterno, l’Imām eterno è un riflesso di Dio che contempla ed è contemplato da Dio¹⁸⁹. Esiste dunque una conoscenza umana di Dio in senso oggettivo-soggettivo, secondo legami di testimonianza che è un esser presente e fare presenza. In questo senso, come abbiamo già visto, Mullā Ṣadrā pensa l’essere come *esistenza* e l’esistenza come proporzionata al grado di *presenza*, cioè ciò che si testimonia con il proprio essere-immagine. Riprendendo il concetto di “unicità dell’esistenza” risalente a Ibn ‘Arabī, anche per Mullā Ṣadrā ciò che chiamiamo ente è una forma oggettivata dell’esistenza che appare alla coscienza come sussistente solo per via di un miraggio, di una rifrazione. Le cose non hanno la consistenza ontologica che siamo portati ad attribuire loro¹⁹⁰. E tuttavia “il miraggio” ha una sua realtà visionaria, la pluralità della creazione è reale-immaginale, ed è per questo che Corbin ha criticato ogni interpretazione “monista” del *tawḥīd*:

Non dovrebbe tuttavia esser tanto difficile comprendere che se c’è una Luce unica, ciò non significa che non esiste se non un solo oggetto rivelato dalla Luce, così come se l’Essere è unico, ciò non significa che non v’è se non un solo ente. [...] Vedere in ogni Ente il medesimo Essere che lo fa essere, vedere in ogni oggetto luminoso la Luce che lo rivela, proprio questa è la nozione di forma teofanica (*mazḥr-e elāhī*), ed è la promozione dell’Immagine ad icona, che redime l’Immagine dalla degradazione a idolo”.¹⁹¹

Tali miraggi sono idoli se non investiti della loro funzione teofanica dall’anima immaginativa. Così, l’ente può tradire l’essere come sua reificazione ontica, divenendo idolo, oppure, se fatto presente alla sua vocazione teofanica, divenire icona dell’essere. Per questo, a proposito del termine “presenza”, Corbin si preoccupa di sottolineare come differisca

profondamente da quello di un’esistenza irrimediabilmente gettata e abbandonata in questo mondo, lasciata al suo “essere per la morte”. Per Mollā Ṣadrā il rapporto proporzionale tra esistenza e presenza significa che più intensa è la presenza, più essa è Presenza ad altri mondi, e più allora l’essere si distacca dalle determinazioni

¹⁸⁸ H. Corbin, *En Islam iranien*, I, cit., p. 328 (trad. it., p. 379).

¹⁸⁹ Cfr. il capitolo VII “Il senso dell’Imām per la spiritualità shī’ita” di *En Islam iranien*, I, cit., pp. 285-329 (trad. it., pp. 333-381).

¹⁹⁰ Cfr. T. Izutsu, *Unicità dell’esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, cit., p. 9.

¹⁹¹ *La philosophie iranienne islamique au XVII e XVIII siècles*, cit., p. 363 (trad. it. di G. Giuliano, in Id., *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin*, cit., p. 406).

che comportano l'incoscienza e la morte, l'assenza. Più l'esistenza dell'uomo è Presenza, più ancora l'essere umano è il testimone di altri mondi, meno il suo essere è dell'"essere per la morte", e più è dell'*essere per l'al-di-là della morte*. La metafisica della Presenza viene amplificata da una metafisica della visione e della presenza testimoniale (*shohūd*), annunciata dall'imāmologia e realizzata dall'interiorizzazione di quest'ultima.¹⁹²

Tanto Kant quanto Heidegger non possono più accedere a quella metafisica plastica, figurativa e angelomorfica elaborata ad esempio da Suhrawardī, e che è in grado di dar conto di uno spazio teofanico che è nell'uomo stesso, nella sua *Anima*, pur aprendo a un intero cosmo e rinviando all'*Absconditus*. Per questo, ripudiata la soluzione kantiana di un confinamento empiriocriticista, Heidegger non è in grado di recuperare un linguaggio e delle forme di espressione per l'essere originario, se non esasperando il polo dell'apofatico. Il suo percorso appare rinchiuso nelle vicende di quell'esilio occidentale che nemmeno l'avicennismo latino era riuscito a riscattare¹⁹³ perché, forse, nonostante la fascinazione di Heidegger per la poesia di Rilke, o la sua denuncia dell'immaginazione "senza patria" nella *Critica del giudizio*, non si è posto fino in fondo il problema gnoseologico, metafisico e antropologico dell'Angelo. Il suo *Abgrund* può suonare come una certa minaccia per l'uomo, prestandosi, non a caso, tanto a interpretazioni teologiche più tradizionali quanto a esiti nichilistici secolarizzanti, vie che sono per molti aspetti ancora una riproposizione lacerante dei due poli, della doppia trappola del paradosso monoteista.

Ci chiediamo se l'angelologia, la teofania, la sofiologia di cui parla Corbin, coordinando questi temi nel quadro di una gnoseologia-ontologia docetista, non rappresenti una terza via che esca dalle soluzioni contrapposte di Heidegger e di Klossowski. Da una parte il ritorno ambiguo all'incantamento nei riguardi di un'occulta origine che forse solo i poeti misticamente possono annunciare senza nessun dialogo e comprensione; dall'altra parte l'accettazione diabolica (nel suo senso etimologico) della finzione pura ("La simulazione essendo l'attributo dell'essere stesso, diviene anche il principio della conoscenza"¹⁹⁴). Da una parte un buco nero che tende a risucchiare tutta la luce, dall'altra il politeismo dionisiaco di simulacri e simulacri di simulacri.

Nel *mundus imaginalis*, il mondo dell'Angelo, l'immagine e la sua apparenza tornano a

¹⁹² *Ibidem*, p. 322 (trad. it., p. 373).

¹⁹³ *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., pp. 130-156.

¹⁹⁴ P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 201.

farsi spese¹⁹⁵. “Tornano” perché certo il significato sacrale, mistico, a cui fa riferimento Corbin si intona a una percezione del reale-immagine che ha una certa assonanza, ad esempio, con il discorso di Creuzer sul simbolico, con il mondo omerico e il pensiero arcaico di cui ha parlato anche Vernant, in cui l’immagine, l’immaginazione e il mondo dell’immaginario – non ancora quell’“immaginario” da cui Corbin dovrà prendere le distanze con il neologismo “immaginale”¹⁹⁶ – hanno un altro senso, e sono percepiti e raccontati in altro modo.

Nel bene e nel male il nostro concetto di immagine è livellato dal *topos* platonico della *Repubblica* (597b), che suona nei suoi riguardi come una condanna, una squalifica nell’apparenza del non essere: le immagini sono imitazioni delle Idee, delle Forme del mondo iperuranico. Vernant ha analizzato con efficacia quanto questo sia un passo davvero decisivo: per la prima volta il pensiero greco pone le immagini nell’esclusivo ordine dell’“attività fabbricatrice di immagini”¹⁹⁷. Ma è la stessa μίμεις a slittare di senso: nel V secolo μίμος e μιμέσθαι più che sulla relazione tra l’imitatore e ciò che esso imita, sono incentrati sulla relazione tra l’imitatore e il suo spettatore. Simulare non è produrre un’immagine più o meno conforme al suo originale ma “*esibire un modo di essere che sostituisca l’altro*” – “un modo di essere” – “[...] piuttosto che una rappresentazione, è un’azione efficace, una *manifestazione*”¹⁹⁸. La μίμεις non è rappresentazione più o meno fedele, ma manifestazione giocata su un’ambiguità gravitante tra due poli: quello dell’*inganno*, certo, ma anche quello dell’*identificazione*, come assunzione del modo di essere peculiare dell’imitato. Sono i passi di *Repubblica* 599 a 7, 599 d 3 e 601 b 11, e del *Sofista* 266 a-d, 267 a-b e 268 d, a “far emergere in primo piano il problema di cosa siano la copia e il modello”¹⁹⁹.

Così, come precisa Vernant, l’εἶδωλον omerico funzionava in altro modo e si collegava a una sfera religiosa e sacrale per cui esso “deve al tempo stesso, nella sua stessa figura, far risaltare la distanza nei confronti del mondo umano, accentuare l’incommensurabilità tra la potenza sacra e tutto ciò che la rende manifesta, in modo sempre inadeguato e incompleto,

¹⁹⁵ Come ricorda A. Faivre, a proposito del suo utilizzo in Böhme, *Bildniss*, “immagine”, originariamente ha anche il significato di “corpo”, “forma”, cosicché, appunto, il teosofo tedesco spesso “impiega indifferentemente ‘immagine’ e ‘sostanza’ (*Wesen*) per suggerire che ogni immagine è sostanza per la realtà di cui è diventata l’immagine” (A. Faivre, *Pensées de Dieu, images de l’homme*, in Id., *Accès de l’ésoterisme occidental*, cit., pp. 221-240, p. 223 (trad. it., p. 158).

¹⁹⁶ Cfr. H. Corbin, *Corpo spirituel et Terre céleste*, cit, p. 9 (“Prélude à la deuxième édition. Pour une charte de l’Imaginal”; trad. it., p. 15).

¹⁹⁷ J.-P. Vernant, *Nascita di immagini (Naissance d’images*, in Id., *Religione, histoires, raisons*, Maspero, Paris 1979), trad. it. di A. Montagna, *Nascita di immagini e altri scritti su religione, storia, ragione*, il Saggiare, Milano 1982, cit. in Id., *L’immagine e il suo doppio. Dall’era dell’idolo all’alba dell’arte*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 28. Cfr. Introduzione di Piero Conte, pp. 7-21.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 29 (corsivi nostri).

¹⁹⁹ *Ibid.*

agli occhi dei mortali”²⁰⁰. L’immagine è dunque *presentificazione* di un’assenza, come nel caso esemplare di Patroclo nell’*Illiade*: il fantasma dell’amico perduto di Achille, che gli appare per fare richiesta di una degna sepoltura, non è la replica degradata di un originale, ma un sostituto, un “dispositivo di evocazione”²⁰¹ con una sua consistenza ontologica specifica, assolutamente reale. Reale apparizione.

Non si tratta di una rappresentazione nell’intimo del soggetto, ma di una reale apparizione che inserisce effettivamente quaggiù, in questo stesso mondo in cui noi viviamo e che vediamo, un essere che sotto la forma momentanea del medesimo si rivela fundamentalmente altro, poiché appartiene all’altro mondo.²⁰²

Pur tenendo conto della distinzione fatta da Platone in *Sofista* 240 b 11 tra le copie-icone (εἰκῶνες) che riproducono le proporzioni reali dei loro modelli e i simulacri-fantasm (φαντάσματα) che imitano servendosi dell’illusione dello spettatore, “*eikon, eidolon, phantasma* si trovano nuovamente associati (264 c-d) come aspetti del non essere e della falsità”²⁰³. Questa estromissione dal reale e dal sapere dei concetti, delle attività di εἰκαζεῖν, δοκεῖν e φαίνεῖν non sarebbe riscontrabile nei testi del VI e V secolo, essi indicano anzi un valido procedimento per cogliere l’invisibile, l’ἄδηλα attraverso i fenomeni, φαίνόμενα, cosicché “*adela e phainomena* non costituiscono due campi esclusivi definiti dalla loro opposizione, bensì due forme o due livelli di realtà che mantengono rapporti scambievoli all’interno di uno stesso universo”²⁰⁴. Per questo Andè Rivier²⁰⁵ sostiene che a Senofane e a Eraclito, a Erodoto e a Tuciddide rimane estranea “la problematica dell’essere e dell’apparire”, problema che solo inizia a emergere con la scuola di Elea e che sarà drammatizzato dai sofisti a cui Platone si vorrà contrapporre.

Allora “la statua diventa ‘rappresentazione’ in un senso veramente nuovo; il simbolo divino, liberato dal rituale e posto sotto lo sguardo impersonale della città, si è trasformato in

²⁰⁰ J.-P. Vernant, *Il simbolo plastico (Le symbole plastique)*, in Id., *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris 1990), trad. it. di A. Zangara, in Id., *Figure, idoli, maschere*, il Saggiatore, Milano 2001; cit. in Id., *L’immagine e il suo doppio. Dall’era dell’idolo all’alba dell’arte*, cit., p. 97.

²⁰¹ J. Jimenez, *Teoria dell’arte*, trad. it. di A. Righi, Aesthetica, Palermo 2007, p. 72.

²⁰² J.-P. Vernant, *Nascita di immagini* in Id., *L’immagine e il suo doppio*, cit., p. 31.

²⁰³ *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 46.

²⁰⁵ Cfr. A. Rivier, *Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane*, “Revue de Philologie”, 82 (1956), pp. 37-61. Cfr. J.-P. Vervant, *op. cit.*, p. 45.

una ‘immagine del Dio’²⁰⁶, cioè prende avvio una percezione dell’immagine a noi più familiare e già estranea alla sensibilità ierofanica della tendenza docetista.

6. “Cosa garantisce la verità di questa visione relativa a me stesso?”

Un approccio docetista ai fatti spirituali ha da dire molto alla coscienza odierna dei fenomeni religiosi. Diamo per scontato che affermazioni che travalichino l’esperienza quotidiana debbano fornire prove materiali, storiche, empiriche per poter essere accertate come vere, altrimenti vengono rilette a un piano strettamente individuale, ovvero squalificante. Oppure la compresenza di fenomeni contraddittori o circostanze complesse servono a invalidare *tout court*, integralmente, un fenomeno religioso. Si assolutizza spesso il valore di un metodo di osservazione basato sulla scienza sperimentale – il quale però, aprioristicamente, non può essere valido nei confronti dei criteri di verità dei fenomeni spirituali. Eppure, ci si priva di un vero approccio critico quando si vuole prescindere da una “sensibilità fenomenologica”, cioè da una volontà di comprendere il fenomeno per come si dà, innanzitutto. Si potrebbe obiettare che il credito fenomenologico da Corbin accordato a mistici ed esoteristi dell’Islam sia così eccessivo da non offrire alcuna discriminante, nessun criterio di valutazione sulla qualità e sulla veridicità. Non è così, si può e si deve dubitare, valutare, ma accettando la liceità, la legittimità del piano in cui questi fenomeni si danno. Come scrive egli stesso:

Certo, la nostra coscienza familiare del “reale” mette subito in moto il nostro istinto anti-docetista per obiettare: ‘Cosa garantisce la *verità* di questa visione *relativa* a me stesso?’. I nostri gnostici, prevedendo l’obiezione, rispondono: ‘È la verità dell’Imām che rende vera la visione, non è al contrario qualche criterio esteriore a rendere vera la visione dell’Imām’. La messa in relazione dei due termini, il contemplante e il contemplato, risulta da un’individuazione la cui verità non procede solo dal contemplante, ma anche dalla Figura individualmente contemplata. L’unico criterio è formulato dall’Imām: “Mi riconosce chi mi ha riconosciuto nella preeternità”.²⁰⁷

²⁰⁶ Id., *Dalla presentificazione dell’invisibile all’imitazione dell’apparenza (De la presentification de l’invisible à l’imitation de l’apparence*, in Id., *Images et signification. Rencontres de l’École du Louvre*, Paris 1983), in Id., *Tra mito e politica*, a cura di G. Guidorizzi, Cortina, Milano 1998, cit. in Id., *L’immagine e il suo doppio*, cit., p. 62.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 136-137.

La verità della contemplazione è garantita dal valore della realizzazione, come per il motto evangelico “Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci! Dai loro frutti li riconoscerete” (Mt. 7,15). In fondo, riconosciuto ed esplicitato, c’è un circolo ed è proprio il percorso interno a questo circolo a consentire l’individuazione, vale a dire la realizzazione di una vocazione personale. Una sorta di predestinazione che però non va banalmente interpretata come fatalismo elitario, discriminante tra eletti e dannati: il tempo ciclico che caratterizza la ierostoria della gnosi shī’ita (in particolare quella ismailita) non consente la linearità di un’origine preetera che rende semplicemente necessario tutto ciò che da essa consegue. Per la coscienza singolare dell’adepto, la venuta dell’Imām, il giorno della Grande Resurrezione non si impongono come verità metafisiche che prescindono da un percorso di interiorizzazione. Il vero fedele è invitato a rendere presente il suo Imām attraverso un percorso di contemplazione e di imitazione la cui validità e il cui fondamento sono garantiti da una catena gerarchica che tiene uniti microcosmo e macrocosmo, attraverso un processo di corrispondenze.

Ricercando un’originalità intangibile dovunque ricadiamo nel nostro stesso sospetto di falsità. Ci fermiamo ancora prima che “l’umano troppo umano” possa trascendere in qualcos’altro. E se la santità avesse sempre per principio una sorta di “finzione” aperta e coinvolta? Potrebbe significare qualcosa di simile all’invito pascaliano di inginocchiarsi e di produrre i segni della fede prima ancora di credere, per credere (ma non certo intendo ciò come una via esclusivamente fisica e meccanica). Non è mera falsificazione o dissimulazione se davvero è vissuta come prova, perché si imita ciò che si vuole “esemplificare”, e in questo modo lo si fa essere, lo si realizza attraverso una personificazione in noi stessi che trascende il nostro Io, in direzione di un Sé ben più comprensivo. Questi passaggi di livello per imitazione appartengono alla nostra esperienza quotidiana più di quanto si possa immaginare. Non c’è solo l’esigente passaggio alla sovracoscienza per mezzo della regolazione del respiro nello Yoga²⁰⁸: sperimentiamo tutti un passaggio molto più abitudinario e quotidiano, a uno stato però di subcoscienza, che è il sonno e che spesso arriva per imitazione del dormiente, come descrive bene Merleau-Ponty in una pagina della sua *Fenomenologia della percezione*:

Il sonno viene quando un certo atteggiamento volontario riceve improvvisamente dall’esterno la conferma che attendeva. *Io* respiravo lentamente e

²⁰⁸ Cfr. M. Eliade, *Lo Yoga*, trad. it a cura di F. Jesi, BUR, Milano 1965, pp. 62-74 (con un confronto con alcune tecniche della mistica islamica e dell’esicismo ortodosso). *Āsana* (posizioni yoga) e *prānāyāma* (disciplina della respirazione) si pongono l’obiettivo “dell’abolizione delle modalità d’esistenze umane. È certo che la posizione del corpo – immobile, ieratico – imita in ogni caso una condizione diversa dalla condizione umana: lo yogin nello stato di *āsana* può essere paragonato ad una pianta o ad una statua divina” (p. 63).

profondamente per chiamare il sonno, e a un tratto si direbbe che la mia bocca comunica con qualche immenso polmone esterno che attira e respinge il mio respiro: un certo ritmo respiratorio, poco fa voluto da me, diviene il mio essere stesso, e il sonno, finora perseguito come significato, improvvisamente si fa situazione.²⁰⁹

La mia respirazione, attraverso atti di *mimesis*, evoca un respiro oltre me stesso – un “polmone esterno che attira e respinge il mio respiro” – e che mi consegna a una situazione esistenziale-coscienziale diversa. Un salto che può avvenire per il sonno e può e deve avvenire per il risveglio.

²⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 288.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Henry Corbin¹

Alchimie comme art hiératique, L'Herne, Paris 1986. Trad. it. di A. Bergese, *L'alchimia come arte ieratica*, Aragno, Torino 2001.

– La prima parte è composta dal testo del corso tenuto da Corbin all' École Pratique des Hautes Études nel 1972.

– *Le Livre du Glorieux de Jābir de ibn Ḥayyān*

Avicenne et le récit visionnaire, t. 1, *Étude sur le cycle des récits avicenniens*; t. 2, *Le récit de Hayy ibn Yaqzān*, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 4), Téhéran-Paris 1954 (ultima edizione: Verdier, Lagrasse 1999).

Correspondance Corbin-Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966, a cura di Sabine Schmidtke, Peeters-Institut d'Études Iraniennes, Paris 1999.

En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, t. 1, *Le shī'isme duodécimain*; t. 2, *Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris 1971 (ultima edizione:1991). Trad. it. di R. Revello, *Nell'Islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici*, t. 1, *Lo shī'ismo duodecimano*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, t. 3, *Les « Fidèles d'Amour » (Rūzbehān Baqlī Shīrāzī). Shī'isme et soufisme (Haydar Āmolī, Sa'inoddīn Torkeh Isphahānī, Alāoddawleh Semnānī)*; t. 4, *L'École d'Ispahan (Mīr Dāmād, Mollā Sadrā, Qāzī Sa'īd Qommī)*. *L'École Shaykhie - Le douzième Imām et la chevalerie spirituelle*, index général, Gallimard, Paris 1973 (ultima riedizione: 1991).

Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme. Flammarion, Paris 1983 (riedizione: Entre Lacs, Paris 2008).

– *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*

– *Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg – II. Gnose ismaélienne*

– *De l'épopée heroique à l'épopée mystique*

– *Face de Dieu et Face de l'homme*

– *L'idée du paraclet en philosophie iranienne*

¹ Per le raccolte, indichiamo i titoli dei singoli articoli, i loro riferimenti bibliografici si trovano nella sezione specifica.

Hamann: Philosophe du Luthéranisme. Berg International, Paris 1985.

Histoire de la philosophie islamique, t. 1, *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, Gallimard, Paris 1964. Trad. it di V. Calasso, *Storia della filosofia islamica. Dalle origine alle morte di Averroè*, Adelphi, Milano 1973. T. 2, *Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours*, Gallimard, Paris 1976. Nuova edizione: t. 1+t. 2, Gallimard, Paris 1986; trad. it. di V. Calasso (t. 1) e R. Donatoni (t. 2), Adelphi, Milano 1989.

Itinéraire d'un enseignement. Résumé des conférences à l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses) 1955-1979, a cura di Ch. Jambet, Institut Français de Recherche en Iran, Teheran 1993

La Philosophie Iranienne Islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles, Buchet-Chastel, Paris 1981.

Le combat pour l'Ange. Recherche sulla filosofia mazdea, trad. it. a cura di R. Ebgi, Torre d'Ercole, Travagliato (Brescia) 2011.

Le paradoxe du monothéisme, L'Herne, Paris 1981 (riedizione: 2003). Trad. it. di G. Rebecchi, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Cassale Monferrato, 1986 (nuova edizione, a cura di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine 2011).

– *Le paradoxe du monothéisme*

– *Nécessité de l'angélogologie*

– *De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme*

L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, Librairie de Médecis, Paris 1971 (riedizione: Editions Présence, Sisteron 1984). Trad. it. di F. Pregadio, *L'Uomo di luce nel sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988.

L'Homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle, Fayard, Paris 1983.

– *Le Récit d'initiation et l'hérmétisme en Iran (recherche angélogologique)*

– *L'ésotérisme et le verbe ou l'initiation ismélienne*

– *Juvenilité et chevalerie en Islam iranien*

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, Flammarion, Paris 1958. Ultima edizione: Entre Lacs, Paris 2012. Trad. it. di L. Capezzone, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

– *Sympatie et théopathie chez les "Fidèles d'Amour" en Islam*

– *Imagination créatrice et prière dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*

L'Iran et la Philosophie, Fayard, Paris 1990. Trad. it. di P. Venuta, Guida, Napoli 1992.

– *Problème et méthode d'histoire des religions*

– *Théorie de la connaissance visionnaire*

– *Une liturgie shī'ite du Graal*

– *Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shī'ite*

Philosophie iranienne et philosophie comparée, Buchet-Chastel, Téhéran-Paris 1977 (ultima riedizione: 1985).

Temple et contemplation. Essais sur l'Islam iranien, Flammarion, Paris 1981 (riedizione: Albin Michel, Paris 2007).

– *Symbolisme et réalisme des couleurs en cosmologie shī'ite d'après l'oeuvre de Moḥammad Karīm-Khan Kermānī*

– *La Science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique d'après l'oeuvre de Haydar Āmolī*

– *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle d'après de Qāzī Sa'īd Qommī (1103/1691)*

– *L'Imago Templi face aux profanes*

Temps cyclique et gnose ismaélienne, Berg International, Paris 1982. Trad. it. di R. Revello, *Tempo ciclico e gnosi ismailita*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

– *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*

– *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*

– *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*

Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite, Buchet-Chastel, Paris 1961.

Nuova edizione con il titolo *Corps spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris 1979 (ultima edizione: 2005). Trad. it. di G. Bemporad, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Islam sciita*, Adelphi, Milano 1986.

Edizioni a cura di Henry Corbin

Āmolī, Sayyed Ḥaydar, *La philosophie shī'ite*: 1. *Somme des doctrines ésoteriques (Jāmi' al-asrār)*; 2. *Traité de la connaissance de l'être (Fī ma'rīfat al-wojūd)*, a cura di H. Corbin e O. Yahia, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienn", 16), Téhéran-Paris 1969.

Commentaire de la qasīda ismaélienne d'Abū'l Haitham Jorjānī (Attribué à Mohammad ibn Sorkh de Nishapour (IV^e/X^e-Ve/XI^e siècles), a cura di H. Corbin e Mohammad Mo'in, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 6), Téhéran-Paris 1955.

Khosraw, Nāsir-e, *Le Livre réunissant les deux sagesse (Kitāb-e Jāmi'al-Hikmatayn)*, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 3), Téhéran-Paris 1953 (riedizione solo in francese a cura di I. De Gatine, Fayard, Paris 1990).

Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, Gallimard, Paris 1938.

Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e 'Abhar al-'āshiqīn) a cura di H. Corbin e Mohammad Mo'in, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 8), Téhéran-Paris 1958 (riedizione solo del francese, Verdier, Lagrasse 1991).

- Sejestānī, Abū Ya'qūb, *Kashf al-Mahjūb. Traité ismaélien du IV^e siècle de l'Hégire*, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 1), Téhéran-Paris 1949 (riedizione a cura di Ch. Jambet, Verdier, Lagrasse 1988).
- Shīrāzī, Mollā Sadrā, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 10), Téhéran- Paris1964 (riedizione solo in francese, Verdier, Lagrasse 1988).
- Sohravadī, Shihābaddīn Yahyā, *L'Archange empourpré*, Fayard, Paris 1976. Trad. it. P. Favini, *L'arcangelo purpureo*, Coliseum, Milano 1990.
- Sohravadī, Shihābaddīn Yahyā, *Le livre de la sagesse orientale, avec les Commentaires de Qotboddīn Shīrāzī et Mollā Sadrā Shīrāzī*, traduzione e note di H. Corbin, a cura di Ch. Jambet, Verdier, Lagrasse 1986.
- Sohrawardī, Shihābaddīn Yahyā, *Opera metaphysica et mystica, I. Edita et prolegomenis instructa*, Bibliotheca Islamica, Istanbul 1945.
- Sohrawardī, Shihābaddīn Yahyā, *Opera metaphysica et mystica, II. Prolégomènes en français et édition critique*, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 2), Téhéran-Paris 1952.
- Trilogie ismaélienne*: 1. Abū Ya'qūb Sejestānī, *Le livre des sources*; 2. Sayyid-nā al-Hosayn ibn 'Alī, *Cosmogonie et eschatologie*; 3. *Symboles choisis de la Roseaie du Mystère de Mahmoud Shabestarī*, Adrien-Maisonneuve ("Bibliothèque iranienne", 9), Téhéran-Paris 1961 (riedizione solo in francese a cura di Ch. Jambet, Verdier, Lagrasse 1994).

Articoli di Henry Corbin

- Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran*, in "Acta Iranica", I (1968), pp. 1-11. Trad. it., *Che cosa significa 'tradizione'?* *Attualità della filosofia tradizionale in Iran*, in "Conoscenza religiosa", 3 (1969), pp. 225-241.
- De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme*, in "L'Impact de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations?", Actes du colloque international, Centre iranien pour l'étude des civilisations, Téhéran 1977, Berg international, Paris 1979, pp. 33-79. Ora in *Le paradoxe du monothéisme*. Paris, L'Herne, 1981, rééd. 2003.
- De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne*, in *Humanisme actif. Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, Hartmann, Paris 1968, pp. 129-132.
- De la épopée héroïque à l'épopée mystique*, in "Eranos-Jahrbuch", XXXV (1966), pp. 177-239; ora in *Face de Dieu, face de l'homme*.
- De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, in "Orient e Occidente nel Medioevo", Atti del Convegno, Accademia Nazionale del Lincei. Roma 1956, pp. 2-36; ora in *Temps cyclique et gnose ismaélienne*.

- Du sens musical de la mystique persane*, in “Horizons franco-iraniens”, 3 (1967), pp. 27-28; ora in *L’Iran et la philosophie*.
- Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*, in “Eranos-Jahrbuch”, XXIII (1954), pp. 141-219; ora in *Temps cyclique et gnose ismaélienne*.
- Face de Dieu et face de l’homme*, in “Eranos-Jahrbuch”, XXXVI (1967), pp. 165-228; ora in *Face de Dieu, face de l’homme*.
- G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen, J.C.B. Mohr (coll. « Neue Theologische Grundrisse » hrsgb. R. Bultmann), 1933. In-8°, XII + 669 p.*, in “Revue critique”, 1934, pp. 486-489.
- Herméneutique spirituelle comparée*, in “Eranos-Jahrbuch”, XXXII (1964), pp. 71-176; ora in *Face de Dieu, face de l’homme*.
- Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, in “Eranos Jahrbuch”, XXV (1956), pp. 121-239; ora in *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*.
- Juvenilité et chevalerie (Javānmardī) en Islam iranien*, in “Eranos-Jahrbuch”, XL (1970), pp. 311-356; ora in *L’homme et son Ange*.
- La Configuration du Temple de la Ka’ba comme secret de la vie spirituelle d’après l’œuvre de Qāzī Sa’īd Qommī (1103/1691)*, in “Eranos-Jahrbuch”, XXXIV (1965), pp. 79-166; ora in *Temple et contemplation*.
- La Science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique d’après l’œuvre de Haydar Āmolī*, in “Eranos-Jahrbuch”, XLII (1973), pp. 78-162; ora in *Temple et contemplation*.
- La Sophia éternelle (à propos du livre de C.G. Jung : Antwort auf Hiob)*, in “Revue de culture européenne”, 5 (1953), pp. 11-44. Trad. it., *La Sophia eterna*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- La théologie dialectique de l’Histoire*, in “Recherches philosophiques”, 3 (1933-1934), pp. 250-284.
- Le combat pour l’Âme du monde ou urgence de la sophiologie*, in “Cahiers de l’Université Saint Jean de Jérusalem”, 6 (1980), pp. 1-15.
- Le Livre du Glorieux de Jābir ibn Hayyān (Alchimie et archétypes)*, in “Eranos-Jahrbuch”, XVIII (1950), pp. 47-114; ora in *Alchimie comme art hiératique*.
- Le paradoxe du monothéisme*, in “Eranos-Jahrbuch”, XLV (1976), pp. 69-133; ora in *Le paradoxe du Monothéisme*.
- Le Récit d’initiation et l’hermétisme en Iran (Recherche angéologique)*, in “Eranos-Jahrbuch”, XVII (1949), pp. 127-187; ora in *L’Homme et son Ange*.
- Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l’ismaélisme*, in “Eranos-Jahrbuch”, XX (1951), pp. 149-217.
- Le temps d’Eranos*, in Roger Godel. *De l’humanisme à l’humain*, Les Belles Lettres, Paris 2963, pp. 177-186.

- L'Esotérisme et le verbe ou l'initiation ismaélienne*, in "Eranos-Jahrbuch", XXXIX (1970), pp. 41-142; ora in *L'homme et son Ange*.
- L'idée du paraclet en philosophie iranienne*, in "La Persia nel Medioevo", Atti del Convegno, Accademia Nazionale del Lincei. Roma 1971; ora in *Face de Dieu, face de l'homme*.
- L'Imago Templi face aux profanes*, in "Eranos-Jahrbuch", XLIII (1974), pp. 183-254; ora in *Temple et contemplation*.
- L'Iran patrie des philosophes et des poètes*, in *L'âme de l'Iran*, Albin Michel, Paris 1990.
- L. Massignon*, in *Louis Massignon*, cahier de l'Herne, l'Herne, Paris 1970.
- Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*, in "Cahiers internationaux du symbolisme" 6 (1964), pp. 3-26; ora in *Face de Dieu, face de l'homme*.
- Nécessité de l'angéologie*, in "L'Ange et l'Homme", Textes du colloque de Tours, mai 1977, Albin Michel ("Cahiers de l'hermétisme"), Paris 1978, pp. 15-79; ora in *Le paradoxe du Monothéisme*.
- Ô mon Iran, où es-tu?*, in "Quaderni di studi indo-mediterranei", 5 (2012), pp. 347-353.
- Philosophie prophétique et métaphysique de l'être*, in "Le Langage", Actes du XIII^e congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Genève 1966; ora in *L'Iran et la philosophie*.
- Problème et méthode d'histoire des religions*, École pratique des hautes études, V^e section, P.U.F., Paris 1968, pp. 129-146; ora in *L'Iran et la philosophie*.
- Quelques aspects islamique de la christologie*, in "Bulletin de la société Ernest Renan", 25 (1976), pp. 115-117.
- Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel*, in "Eranos-Jahrbuch", XIX (1950), pp. 181-246; ora in *Temple et contemplation*.
- Symbolisme et réalisme des couleurs en cosmologie shī'ite d'après l'œuvre de Mohammad Karīm-Khan Kermānī*, in "Eranos-Jahrbuch", XLI (1972), pp. 109-177; ora in *Temple et contemplation*.
- Sympathie et théopathie chez les "Fidèles d'Amour" en Islam*, in "Eranos Jahrbuch", XXIV (1955), pp. 199-301; ora in *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*.
- Soufisme et sophiologie*, in "Table ronde", 97 (1956), pp. 34-43; ora in *L'Iran et la philosophie*.
- Théophanie et miroirs. Idoles ou icônes?*, in "Études philosophiques" 1 (1980), pp. 91-92. Ora in *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*.
- Théorie de la connaissance visionnaire*, in "Nouvelles de l'Institut catholique de Paris", février 1977, pp. 182-197; ora in *L'Iran et la philosophie*.
- [Trong-Ni], *Regard vers l'Orient*, in "Tribune inochinoise", 15 (1927), pp. 4-5. Trad. it. di G. Giuliano, *Sguardo verso l'oriente*, in Glauco Giuliano, *Tempo discreto. Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente*, Edizioni Torre d'Ercole, Travagliato (Brescia) 2012, pp. 39-54.
- Une liturgie shī'ite du Graal*, in *Mélanges d'histoires des religions offerts à Henri-Charles Puech*, P.U.F., Paris 1974; ora in *L'Iran et la philosophie*.

Altre opere

- AA. VV., *Symposium on Steven M. Wasserstrom's Religion after religion: Gerhsom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, in "Journal of the American Academy of Religion", 69 (2001).
- Accart X., *Identité et théophanie. René Guénon (1886-1951) et Henry Corbin (1903-1978)*, in "Politica Hermetica", 16 (2002), pp. 176-200.
- Acosta P.G., *Come insegnare a non vedere Dio: visibilità e negazione dell'immagine nell'opera di Marguerite Porete († 1310)*, in *La visione*, a cura di F. Zambon, Medusa, Milano 2012.
- Agamben G., Coccia E. (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza 2009.
- Aime O., *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2010.
- Algar H., *The Study of Islam: the Work of Henry Corbin*, in "Religious Studies Review", vol. 6, n. 2 (1980), pp. 85-91.
- Alzati C., *La Chiesa ortodossa*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle Religioni*, II, Laterza, Roma- Bari 1995.
- Amir Moezzi M.-A., Jambet, Ch., *Qu'est-ce que le shī'isme?*, Fayard, Paris 2004.
- Amir Moezzi M.-A., *Le guide divin dans le shī'isme originel*, Verdier, Lagrasse 2007.
- , *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*, Vrin, Paris 2006.
- Ancona C., *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995.
- Angel D., *Dalla Trinità all'eucaristia. L'icona della Trinità di Rublëv tra arte e teologia*, trad. it. di S. Babolin, Ancora, Milano 1999.
- Andolfo M., *Aristotele e Plotino nella filosofia islamica*, in "Studi Cattolici", 10 (2009), pp. 674-676.
- Angelini P., Introduzione, in *Trattato di storia delle religioni*, M. Eliade, trad. it. a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Anton Pacheco J.A., *René Guénon y Henry Corbin: dos formas convergentes de enfocar lo oriental*, in "Boletín de la asociación española de orientistas", 19 (1983), pp. 321-329.
- Arjakovsky A., *La Génération des Penseurs Religieux de l'Émigration Russe: La Revue La Voie (Put')*, 1925-1940, L'Esprit et la Lettre, Paris 2002.
- Arnaldez R., *Henry Corbin et le christianisme*, in "Études", décembre 1981, pp. 627-638.
- 'Attār Farīd al-Dīn, *Il verbo degli uccelli*, trad. it. di C. Saccone, SE, Milano 1986.
- Barbel J., *Christos Angelos*, in "Theophaneia", 3 (1941), pp. 47-107.
- Baudrillard J., *Della seduzione*, Cappelli, Bologna 1990.
- , *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, trad. it. di G. Piana, Cortina, Milano 1996.
- Bausani A., *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano 1999.
- , *Persia religiosa. Da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 2009.

- Beierwaltes W., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- , *Unità e identità come cammino del pensiero*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- Belting H., *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, trad. it. di M. Gregorio, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- Belting H., *Likeness and Presence*, Chicago University Press, London 1994 (trad. di *Bind und Kult*, Munich 1990).
- Benjamin W., *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, a cura di Solmi, Einaudi, Torino 1962, pp. 75-86.
- Bernardi P., N. Bosco, G. Lingua, *Storia e storiografia bulgakoviane*, in “Filosofia e Teologia”, 2 (1992), pp. 236-252.
- Bernardini R., *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, Franco Angeli, Milano 2011.
- Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, IV, Hamburg 1984-2003 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi VI, 1-4).
- Bettetini M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Bianchi U., *Docetism. A peculiar theory about the ambivalence of the presence of the divine*, in Id., *Selected essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, “Studies in the History of Religions”, vol. 38, Brill, Leiden 1978.
- (a cura di), *La ‘doppia’ creazione dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1978.
- (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, E.J. Brill, Leiden 1967.
- Boehm G., “Die Wiederkehr der Bilder”, *Was ist ein Bild?*, a cura di G. Boehm, Kunk, München 1994.
- Bonvecchio C., *La maschera e l’uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Franco Angeli, Milano 2002.
- , *Le meditazioni abissali di Henry Corbin*, introduzione a H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, trad. it. di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 7-21.
- , *Per Henry Corbin*, introduzione a H. Corbin, *Nell’Islam iranico*, I, trad. it., cit., pp. I-VI, p. II.
- Borgia F., *Appartenenza e alterità. Il concetto di storicità nella filosofia di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Bosco N., *Vladimir Solov’ev. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999
- Braga C., “Imagination”, “imaginaire”, “imaginal”. *Three concepts for defining creative fantasy*, in “Journal for the Study of Religions and Ideologies” 16 (2007), p. 59-68.
- Bulgakov S., *La Sagesse de Dieu, L’Age d’homme*, Lausanne 1983.
- , *La scala di Giacobbe. Sugli Angeli*, trad. it. di M. Campatelli, Lipa, Roma 2005.
- Cacciari M., *L’Angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.

- Camilleri S., Proulx D. (a cura di), *Martin Heidegger-Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941)*, in “Bulletin Heidegérien”, 4 (2014), pp. 4-63.
- Campanini M., *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- , *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2005.
- Cancian A. (a cura di), *L'Iran e il tempo. Una società complessa*, Jouvence, Roma 2008.
- Cantarano G., *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- Cantarelli Ch., *L'icona come metafisica concreta. Neoplatonismo e magia nella concezione dell'arte di Pavel Florenskij*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Aesthetica Preprint, Palermo 2011.
- Catà C., *Nicola Cusano. Filosofo dell'infinito e vescovo-predicatore nel Tirolo del Quattrocento*, introduzione a N. Cusano, *I sermoni sul Dio inconcepibile*, a cura di C. Catà, il Melangolo, Genova 2012.
- A. Cavazzini, *Foucault in Persia. Prima e dopo il Reportage iraniano*, in “La Rose de Personne / La Rosa di Nessuno”, 1 (2005) pp. 19-48; I
- , *Modernizzazione, arcaismi, non-contemporaneità*, in “La Rose de Personne / La Rosa di Nessuno”, 1 (2005), pp. 49-66
- Chakrabarty D., *Provincializzare l'Europa*, trad. it. di M. Bortolini, Meltemi, Roma 2004
- Cheetham T., *All the world icon. Henry Corbin and the angelic function of beings*, North Atlantic Books, Berkeley 2012.
- , *After Prophecy. Imagination, Incarnation, and the Unity of the Prophetic Tradition*, Spring Journal Books, New Orleans 2007.
- , *Green Man, Earth Angel. The Prophetic Tradition & The Battle for the Soul of the World*, State University of New York Press, Albany 2004
- , *The World Turned Inside Out. Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal Books, Woodstock 2003.
- Chirassi Colombo I., *Il soggetto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie*, in L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 379-400.
- Claudel P., *Note sugli angeli*, in Id., *Presenza e profezia*, trad. it. di S. Penna, Edizioni di Comunità, Milano 1959.
- Clément J.-F., *L'image dans le monde arabe. Interdits et possibilités*, in G. Beaugé e J.-F. Clément (a cura di), *L'image dans le monde arabe*, CNRS, Paris 1995.
- Coccia E., *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011.
- Coda P., *L'altro di Dio, Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.
- Cognetti G., *Oltre il nichilismo. Oriente e Occidente in Georges Vallin, interprete di René Guénon*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Corrado M., *Orientalism in Reverse. Henry Corbin, Iranian Philosophy, and the Critique of the West*,

- Project submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in the Department of History, Simon Fraser University 2004.
- Corpus Hermeticum*, a cura di A.D. Nock e A.-J. Festugière, trad. it. a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.
- Daftary F., *Gli ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, trad. it. di A. Straface, Marsilio, Venezia 2011.
- , *Historical Dictionary of the Ismailis*, The Scarecrow Press, Lanham 2012.
- De Diéguez M., *Henry Corbin et Heidegger*, “La Nouvelle Revue Française”, 230 (1972), pp. 27-39.
- De Libera A., *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999.
- , *La querelle des universaux*, Seuil, Paris 1996.
- , *Storia della filosofia medievale*, trad. it. di F. Ferro, Jaca Book, Milano 1995.
- De Lubac H., *Aspects du bouddhisme*, Seuil, Paris 1951.
- De Martino E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, “Studi e materiali di storia delle religioni”, XXIV-XXV (1953-1954), pp. 1-25.
- De Rougemont D., *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939 (trad. it. di L. Santucci, Rizzoli, Milano, 1998).
- De Smet D., *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiïte entre néoplatonisme et gnose*, Cerf, Paris 2012.
- Deutsch N., *L'immaginazione gnostica. Gnosticismo, mandeismo e misticismo della Merkavah*, Edizioni Arkeios, Roma 2001.
- D'Ors E., *Introducción a la vida angelica. Cartas a una soledad*, Editoriales Reunidas, Buenos Aires 1941.
- , *Sull'esistenza e l'assistenza degli angeli. L'angelologia in cinquecento parole*, trad. it. a cura di M. Geretto, Morcelliana, Brescia 2012.
- Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, trad. it. di E. Catalano, Edizioni Dedalo, Bari 2009.
- , *Les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture. Approches pour une méthodologie des sciences de l'homme*, in “Eranos Jahrbuch” 36 (1967), pp. 269-300.
- , *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 2003.
- , *L'uomo religioso e i suoi simboli*, in Ries J. (a cura di), *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, trad. it. di M. Telaro, M. Cigognini, Jaca Book, Milano 1989, pp. 75-118.
- , *Science de l'homme et tradition. “Le nouvel esprit anthropologique”*, Albin Michel, Paris 1996.
- , *Tâches de l'esprit et impératifs de l'être. Pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste*, in “Eranos Jahrbuch”, 34 (1965), pp. 303-360.
- El-Bokhārī, *Les traditions islamiques traduites de l'arabe par O. Houdas et W Marçais*, Maisonneuve, Paris 1977.

- Eliade M., *Lo Yoga*, trad. it a cura di F. Jesi, BUR, Milano 1965.
- , *Mito e realtà*, Borla, Roma 1966.
- , *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 2008 (prima edizione: 1999).
- Erbetta M. (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, *I Vangeli*, Marietti, Casale Monferrato 1966.
- Evans-Cockle M., *La voie orientale du philosophe. Phénoménologie de l'esprit et philosophie prophétique dans l'enseignement d'Henry Corbin*, mémoire dirigé par F. Micheau et co-dirigé par P. Lory, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2003-2004.
- Fabris A., *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2012.
- , *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma 2012.
- Faivre A., *De la figure divine à la figure concrète, ou la transpiration par le miroir*, in *Images et valeurs*, Colloque tenu à Paris les 15 et 16 Mai 1993, "Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées", Archè-Edidit, Milano-Paris 1994.
- , *La question d'un ésotérisme comparé des religions du livre*, in "Cahiers du Groupe d'études Spirituelles Comparées", *Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, n. 8 (1999), Archè, Milano 2000, pp. 89-120.
- , *L'esoterismo*, Sugarco Edizioni, Varese 1992.
- , *L'esoterismo occidentale. Metodi, temi, immagini*, a cura di F. Baroni, Morcelliana, Brescia 2012.
- Fakhoury H., *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, tesi di laurea, McGill University, Montreal 2013.
- Faure Ph., *Les anges*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.
- Ferrarotti F., *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- Filippani Ronconi P., *Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'Umm'ul-Kitāb*, in "Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 14 (1964), pp. 111-134.
- Filoramo G., *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004.
- Fleury C. (a cura di), *Imagination, imaginaire, imaginal*, PUF, Paris 2006.
- , *Métaphysique de l'Imagination, d'Écarts*, Dol de Bretagne 2000.
- Florenskij P.A., *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, trad. it. di R. Zupan, SE, Milano 2014.
- , *Il valore magico della parola*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003.
- , *La colonna e il fondamento della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- , *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Gangemi, Roma 1990.
- , *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1981.
- , *Le radici universali dell'idealismo*, in Id., *Realtà e mistero*, a cura di N. Valentini, trad. it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2013.
- , *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano, 1995.

- Fontana M.V., *La pittura islamica dalle origini alla fine del Trecento*, Jouvence, Roma 2002.
- Gager C.G., *The origins of anti-semitism: attitudes toward Judaism in pagan and Christian antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Fontana R., *Avodah Zarah. Un'introduzione al discorso rabbinico sull'idolatria*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Gilson E., *L'Essere e l'essenza*, trad. it. di L. Frattini e di M. Roncoroni, Editrice Massimo, Milano 1988.
- Giuliano G., in *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin. Con una scelta di testi*, La Finestra Editrice, Lavis (Trento) 2003.
- , *L'immagine del tempo in Henry Corbin. Verso un'idiocronia angelomorfica*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- , *Tempus discretum. Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente*, Edizioni Torre d'Ercole, Travagliato (Brescia) 2012.
- Gleave R., *Islam and Literalism, Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012.
- Goblet d'Alviella E., *Croyances, rites, institutions*, tome II, *Questions de methode et d'origines. Hierologie*, Geuthner, Paris 1911.
- Grabar O., *Arte islamica. Formazione di una civiltà*, trad. it. di M. Parizzi, Electa, Milano 1989.
- , *The Meditation of Ornament. The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts*, Princeton University Press, Princeton-London 1992.
- Gril D., *Espace sacré et spiritualité, trois approches: Massignon, Corbin, Guénon*, in *D'un Orient à l'autre*, II, Éditions du C.N.R.S., Paris 1991, pp. 49-63.
- Grillmeier, A. *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Westminster John Knox Press, Westminster 1988.
- Guénon R., *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993.
- Gutas D., *Pensiero greco e cultura araba*, trad. it. a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002.
- Halm H., *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Steiner, Wiesbaden 1978
- Hanegraaff W.J., *Dictionary of Gnosis and western esotericism*, (a cura di Id.), voce "Esotericism", Brill, Leiden 2006, pp. 337-340.
- Hanegraaff W.J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 295-314.
- , *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, "Studies in the History of Religions", vol. 72, Brill, Leiden 1996.
- Hayoun M.-R., A. De Libera, *Averroè e l'averroismo*, trad. it. di C. Maspero, Jaca Book, Milano 2005.
- Heidegger M., *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2001.

- , *Hölderlin et l'essence de la poésie*, comparsa in “Mesures”, 3, 1937, pp. 120-143.
- , *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968.
- , *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo “Spiegel”*, trad. it. a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987.
- , *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, trad. fr. par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Gallimard, Paris 1938.
- Héring J., *Fenomenologia della religione*, trad. it. a cura di G. Salvatore, Fondazione Campostrini. Verona 2010, opera originale 1925.
- Ireneo, *Contro le eresie*, I, 24 in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993.
- Izutsu T., *Sufismo e taoismo*, trad. it. a cura di A. De Luca, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- , *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, in Sabzawari, *Sharh-i Manzumah*, a cura di M. Mohagheg e T. Izutsu, Teheran 1969.
- , *Unicità dell'essenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, trad. it. di F. del Vescovo, Marietti, Genova 1991.
- Jambet Ch., *L'Acte d'être. La Philosophie de la révélation chez Mollā Sadrā*, Fayard, Paris 2002.
- , *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Seuil, Paris 1983.
- Jimenez J., *Teoria dell'arte*, trad. it. di A. Righi, Aesthetica, Palermo 2007.
- Jonas H., *Response to G. Quispel's “Gnosticism and the New Testament”*, in J.Ph. Hyatt (a cura di), *The Bible in Modern Scholarship: Papers read at the 100th Meeting of the Society of Biblical Literature, December 28-30, 1964*, Abingdon Press, Nashville 1965.
- Jung, C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, in *Opere*, vol. 9, t. 2, trad. it. a cura di L. Baruffi, Bollati Boringhieri, Torino 1982.
- , *Il libro rosso. Liber novus*, a cura di S. Shamdasani, trad. it. di A. Massimello, G. Schiavoni, G. Sorge, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- , *Risposta a Giobbe*, trad. it. di A. Vig, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- , *Situazione attuale della psicoterapia e Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, “Terapia di ceppo tedesco”*, in *Opere*, v. 10, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- Kafka F., *Racconti*, trad. it. a cura di E. Pocar, “I Meridiani”, Mondadori, Milano 1970.
- Kauchtschischwili N., *San Sergio e la santità russa*, in N. Kauchtschischwili e A. Mainardi (a cura di), *San Sergio e il suo tempo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1996.
- Klossowski P., *N, Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969.
- , *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963.
- Lacaze G., *Témoignage et herméneutique chez P. Ricœur et H. Corbin*, in *Henry Corbin et le comparatisme spirituel*, “Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées”, 8 (1999), pp. 39-63.

- Landolt H., *Henry Corbin, 1903-1978: Between Philosophy and Orientalism*, in “Journal of the American Oriental Society”, 3 (1999), pp. 484-490.
- Laoust H., *Gli scismi nell'Islam. Un percorso nella pluralità del mondo musulmano*, trad. it. di V. Colombo, Ecig, Genova 1990.
- Lavecchia S., *Oltre l'uno e i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Leghissa G., *In margine a Mundus Imaginalis di H. Corbin*, in “aut aut”, 258 (1993), pp. 133-148.
- Leroy J., *Le chiese orientali non ortodosse*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia del cristianesimo*, trad. it. di M.N. Pierini, Mondadori, Milano 1997.
- Lingua, C. *Oltre l'illusione dell'occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1999.
- Lory P., *Note sur l'ouvrage Religion After Religion – Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, par Steven M. Wasserstrom, in Archæus, v. 9, n. 1-4 (2005), pp. 107-113.
- , *Henry Corbin. His work and Influence*, in S.H. Nasr, O. Leaman (a cura di), *History of Islamic philosophy*, Routledge, London-New York 1996, pp. 1149-1155.
- Losev A.F., *Očerki antičnogo simbolizma i mitologii*, Moskva 1993, trad. it. di L. Žak, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.
- Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. di M. Girardet, il Mulino, Bologna 1967.
- Magris A., *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Main R., *La religione*, in R.K. Papadopoulos (a cura di), *Manuale di psicologia junghiana. Orientamenti contemporanei. Teoria, pratica, applicazioni*, trad. it. a cura di L. Perez, Moretti&Vitali, Bergamo 2009.
- Mancini S., *Beierwaltes e la trascendentalità del pensiero*, “Giornale di Metafisica”, XXIX (2007), pp. 191-210.
- Marcotte R. D., *Phenomenology through the eyes of an Iranologist. Henry Corbin (1903-1978)*, in “Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies”, v. 14, n. 1-2 (1995), p. 55-70.
- Marini A., *La politica di Heidegger*, introduzione a M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo “Spiegel”*, trad. it. a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, pp. 5-79.
- Massignon L., *La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al Hallaj Martyr Mystique De L'Islam*, Geuthner, Paris 1922.
- , *L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique*, in *Opera minora*, PUF, Paris 1969, I, pp. 142-161.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- Meyendorff J., *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano 1997.
- Mondzain, M.J., *Immagine Icona Economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, trad. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2006.

- Monneret de Villard U., *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica. Le origini e il periodo ommayade*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1966.
- Moraldi L. (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, UTET, Torino 1971.
- Mottana P., *La visione smeraldina. Introduzione alla pedagogia immaginale*, Mimesis, Milano 2004.
- Mullā Ṣadrā Shīrāzī, *Le Verset de la Lumière. Commentaire*, testo arabo a cura di M. Khājāvī, trad. fr. a cura di Ch. Jambet, Les Belles Lettres, Paris 2009.
- Nanini R., *Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione*, in "Studia patavina", 50, pp. 377-413.
- , "Cette connaissance plus profonde, ce n'est pas à l'histoire des religions que nous pouvons la demander...". *La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la "scienza integrale delle religioni" pettazzoniana*, in G.P. Basello, P. Ognibene, A. Panaino (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Nante B., *Guida alla lettura del Libro rosso di C.G. Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Narbonne J.-M., *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*, Les Belles Lettres, Paris 2014.
- Nasr S.H., *Ideali e realtà dell'Islam*, trad. it. di D. Venturi, Rusconi, Milano 1974.
- , *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1993.
- (a cura di), *Melanges offerts a Henry Corbin*, Institute of Islamic Studies, Teheran 1977.
- Nietzsche F., *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, Mondadori, Milano 1975.
- Nyberg H.S., *Die Religionen des alten Iran (Mitteilungen der Vorderasiatischen-ägyptischen, Band 43*, Lipsia 1938.
- Otto R., *Il sacro*, trad. it. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009.
- , *Mistica orientale, mistica occidentale*, trad. it. di M. Vannini, SE, Milano 2011.
- Palamas G., *Discorsi in difesa dei santi esicasti*, in Id., *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2003, pp. 269-927.
- Pasqualotto G., "Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale", in Id. (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 35-57.
- , *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003.
- , *Il Tao della filosofia. Corrispondenza tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1989.
- , Introduzione a T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, trad. it. a cura di A. De Luca, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Perego M., *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Mimesis, Milano 1998.
- Perniola M., *La società dei simulacri*, 2^a ed. in "Agalma" 21, Mimesis, Milano-Udine 2011.

- Pettazzoni, R. *La formazione del monoteismo*, in “Revue de l’histoire des religions”, vol. 88, 1923, pp. 139-223, ora in Id., *Monoteismo e politeismo. Saggi di Storia delle religioni*, Medusa, Milano 2005.
- Pinotti A., Introduzione di Id., A. Somaini (a cura di), *Teoria dell’immagine. Il dibattito contemporaneo*, Cortina, Milano 2009.
- Poonawala I., *Encyclopedie de l’Islam*, voce “ta’wīl”, vol. X, Brill, Leiden 2000.
- Porete M., *Mirouer des simples ames*, trad. it. a cura di R. Guarnieri, G. Fozzer e M. Vannini, *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Milano 1994.
- Prandi C., *Raffaiele Pettazzoni tra storicismo e fenomenologia: derive ideologiche*, in *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 387-397.
- Proulx D., *Le parcours philosophique de Henry Corbin. Phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique*, Mémoire présenté au département de philosophie de la Faculté des lettres et sciences humaines pour l’obtention du grade de Maître ès arts en philosophie, Université de Sherbrooke, 2009.
- Quispel G., *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag, Zurich 1951.
- Reale G., *L’estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, introduzione a Proclo, saggio introduttivo a Proclo, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Rusconi, Milano 1985, p. XXXII).
- , *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- , *Proclo di Costantinopoli ultimo grande esponente del pensiero greco-pagano*, introduzione a Proclo, *Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2005.
- , *Storia della filosofia antica*, IV, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Renan E., *Averroès et l’Averroïsme. Essai historique*, Calmann Levy Éditeur, Paris 1882
- Ries J., *L’uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, in *Le origini e il problema dell’Homo religiosus*, vol. 1 del *Trattato di antropologia del sacro*, a cura di J. Ries, trad. it. di M. Telaro, M. Cigognini, Jaca Book, Milano 1989.
- Riffard P.A., *L’ésoterisme. Qu’est-ce que l’ésoterisme. Anthologie de l’ésoterisme occidental*, Laffont, Paris 1990 (*Che cos’è l’esoterismo? Antologia dell’esoterismo occidentale*, trad. it. di M.G. Meriggi, Rizzoli, Milano 1996, 2 voll.).
- Rigel Langella M., *Salvezza come illuminazione. Uno studio comparato di S. Bulgakov, V. Lossky, P. Evdokimov*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.
- Rilke R.M., “Lettera a Witold von Hulewicz”, in Id., *Elegie duinesi*, trad. it. di L. Traverso, Sansoni, Firenze 1959.
- Rippin A., *The Encyclopaedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, voce “Tafsīr”, Macmillan, New York 1987, vol. XIV, pp. 236-244.

- Rivier A., *Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane*, “Revue de Philologie”, 82 (1956), pp. 37-61.
- Rouleau F., *Ivan Kireievski et la naissance du slavophilisme*, Lessius, Paris 1990.
- Saccone C., *L'angelologia islamica e il confronto tra cristianesimo e Islam*, in “Studia Patavina”, 38 (1991), pp. 519-563.
- , *La visione di fotismi colorati e di ‘testimoni dell’invisibile’ nella mistica di Najm al-din-Kubrā*, in *La visione*, a cura di F. Zambon, Medusa, Milano 2012.
- , *Storia tematica della letteratura persiana classica*, vol. I, *Viaggi e visioni di re sufi profeti*, Luni, Milano-Trento 1999; vol. II, *Il maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma 2005.
- Said E., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999.
- Salizzoni R., *La prospettiva rovesciata. Simbolismo e realismo in P. Florenskij*, “Rivista di estetica”, 16 (1984).
- , *L'idea russa di estetica. Sofia e cosmo nell'arte e nella filosofia*, Torino, Rosenberg & Sellier 1992.
- Scarcia G., *Iran ed eresia musulmana nel pensiero del Corbin*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, vol. XXIX, 1958, pp.112-127.
- , *Un fugace ma tenace ricordo*, in G.P. Basello, P. Ognibene, A. Panaino (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, cit. pp. 419-432.
- , *Ripensare la creazione. Il metodo del giurista musulmano*, Jouvence, Roma 2001.
- Scheler M., *Von Ewigen in Menschen* (1921), *Gesammelte Werke*, V.M. Frings, Bouvier, Bonn 2000, (*L'eterno nell'uomo*, trad. it di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009).
- Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 1993.
- Serretti D., *Logos-sofia. La metafisica e l'estetica di Vladimir Solov'ëv*, Studium, Roma 2010.
- Shayegan Dh., *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Editions de La Différence, Paris 1990.
- Shamdasani Sonu, *Jung e la creazione della psicologia moderna*, trad. it. di L. Perez, Edizioni Magi, Roma 2007.
- Shariat A., *Henry Corbin and the Imaginal. A Look at the concept and fonction of the créative imagination in iranian philosophy*, in “Diogenes”, 156 (1991), pp. 83-114.
- Shihāboddīn Yahya Suhrawardī, *Le livre de la sagesse orientale. Kitāb Hikmat al Ishrāq*, a cura di Ch. Jambet, Gallimard, Paris 2003.
- Shook L.K., *Étienne Gilson*, Jaca Book, Milano 1991.
- Soster M., *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente*, sous la direction de Rémi Brague, Tesi di laurea, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2001/2002.
- Špidlík T., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1988.

- Spineto N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2006.
- Subtelny M.E., *History and Religion: The Fallacy of Metaphysical Questions*, "Iranian Studies", 36 (2003), pp. 91-101.
- Ṭabāṭabā'ī A.S.M.H., *Shi'ite Islam*, trad. ingl. a cura di S.H. Nasr, State University of New York Press, Albany 1975
- Tornesello N.L., *Il cinema persiano*, Jouvence, Roma 2003.
- Trouillard J., *L'Un et l'Ame selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972.
- Tucci G., Introduzione a Id. (a cura di), *Il libro tibetano dei morti*, SE, Milano 1998.
- Urban H.B., *Syndrome of Secret: "Esocentrism" and the Work of Steven M. Wasserstrom*, in "Journal of the American Academy of Religion", vol. 69, n. 2 (2001), pp. 437-447.
- Vallin G., *Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique*, in "Revue philosophique", 165 (1975), pp. 275-288.
- Van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr (coll. "Neue Theologische Grundrisse" hrsgb. R. Bultmann), Tübingen 1933 (*Fenomenologia della religione*, trad. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1975).
- Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985
- , *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996
- Ventura A., *Profezia e Santità secondo Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Istituto di Studi Africani e Orientali, Cagliari 1990.
- Vernant J.-P., *Il simbolo plastico (Le symbole plastique*, in Id., *Figures, idoles, masques*, Julliard, Paris 1990), trad. it. di A. Zangara, in Id., *Figure, idoli, maschere*, il Saggiatore, Milano 2001.
- , *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- , *Nascita di immagini (Naissance d'images*, in Id., *Religione, histoires, raisons*, Maspero, Paris 1979), trad. it. di A. Montagna, *Nascita di immagini e altri scritti su religione, storia, ragione*, il Saggiatore, Milano 1982.
- Von Balthasar H.U., *Gloria. Una estetica teologica*, I, *La percezione della forma*, trad. it. di G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1975.
- Wasserstrom S. M., *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Werner M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Verlag Paul Haupt, Bern-Leipzig 1941; *Le origini del Dogma cristiano*, trad. it. di F.E. Sciuto e A.P. Von Ditró, Soveria Mannelli 1997, (edizione non integrale).
- Wunenburger J.-J., *Filosofia delle immagini*, trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.
- , *L'image, au delà de l'Être et du Néant*, in "Images et Valeurs", Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées, 2 (1993), Archè, Milano 1994, pp. 27-38.
- Zucal S., *L'Angelo nel pensiero contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2012.

Zuckerkandl V., *Sound and symbol: Music and the external World*, Pantheon Books, New York 1956.

—, *The Sense of Music*, Princeton University Press, Princeton 1959.