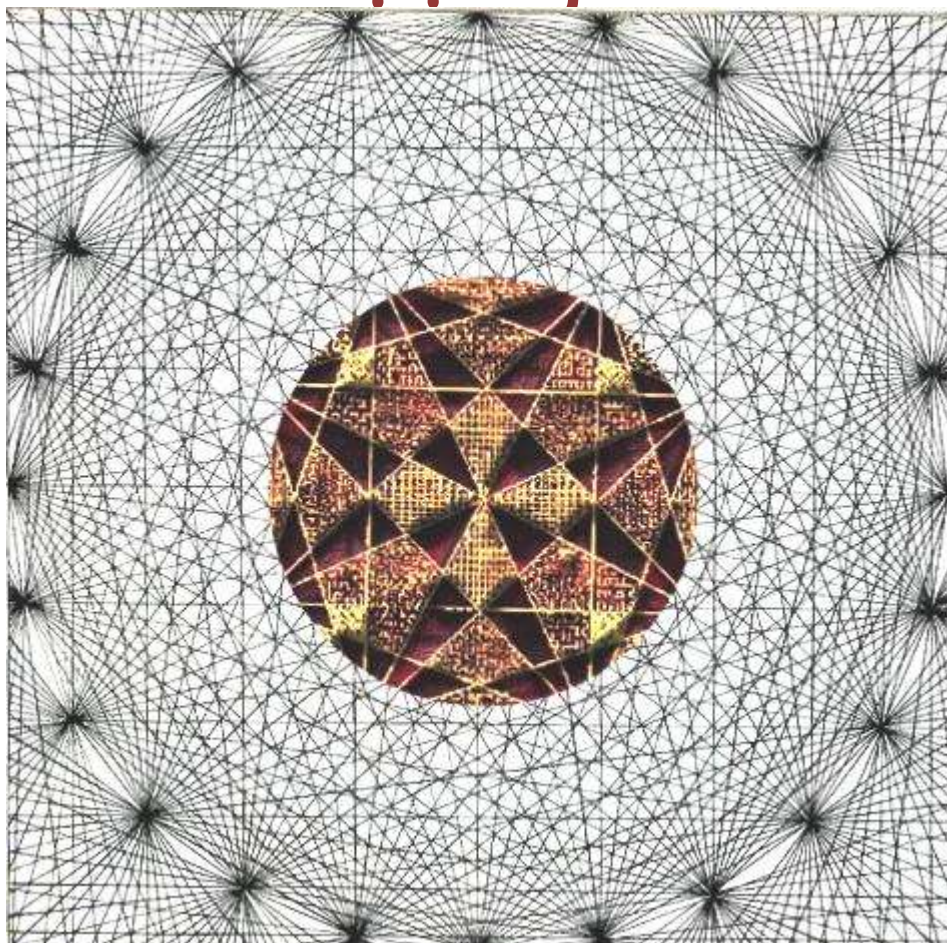


Συμμετρία



N.40 – Ottobre 2015

In questo numero:

Henry Corbin, archeologo dello spirito

di Antonio Bonifacio

Selezione di articoli, commenti, riedizioni, estratti e segnalazioni relative
alle attività di Simmetria.

L'antologia si affianca alla rivista cartacea di Simmetria, ha lo stesso comitato direttivo ed editoriale e sviluppa
temi particolari, prescelti fra quelli di maggiore interesse fra i nostri lettori.

Ha un carattere aperiodico e viene inviata gratuitamente a tutti i soci ed amici che ne facciano richiesta.



***Henry Corbin, archeologo dello
spirito
(l'immaginale salverà il mondo?)
di Antonio Bonifacio***

“Una filosofia che non conduca ad una realizzazione personale è una perdita di tempo; ma un'esperienza mistica non sostenuta da una solida formazione filosofica è esposta a tutti gli smarrimenti di ciò che oggi chiamiamo schizofrenia.”

(Henry Corbin)

“Nella nostra storia della filosofia non si trovano che occasionalmente pensatori disposti a tradurre nella pratica i loro principi. Per usare una metafora, essi progettano edifici sontuosi, per poi vivere in catapecchie fatiscenti.”

(L.V. Arena)

Premessa introduttiva

Condensare in una relazione i contenuti della ricerca che ha coinvolto l'intera esistenza di Henry Corbin è un compito davvero superiore alla possibilità dell'estensore di queste note. Per questo, in anticipo, ci scusiamo con i lettori per le inevitabili manchevolezze espositive e, a volte,

sicuramente, anche per quelle “dottrinali”.



Fig 1 - Una delle poche immagini di Henry Corbin ricercatore d'indole assai riservata

La difficoltà discende da diversi fattori di cui individuiamo i principali.

Da una parte tale problematicità scaturisce dalla vastità delle pubblicazioni scaturite dalla fertile penna del filosofo d'oltralpe, Esse sono insieme il risultato di ricerche approfondite e di proficui incontri personali con esponenti di rilievo del mondo religioso soprattutto, medio-orientale. Come secondo elemento c'è il disagio di comunicare esaurientemente e soprattutto convin-



centemente al “mondo contemporaneo”, che della propria dimensione illica ha fatto il vanto principale del ‘suo essere nel mondo’, l’esistenza di una alternativa alla dimensione inautentica della vita odierna fondata su una inaudita antropologia.

Mutando l’essere, muta conseguentemente il divenire.

Infatti, davvero si può’ affermare che nel lavoro di Corbin sono descritte le linee guida per la rifondazione di un possibile “nuovo ordine del mondo” espresse in un linguaggio, a volte “esperienziale”, di difficile riproposizione e che si apprende e di cui ci si imbibisce solo calandosi lentamente in esso.

Tale possibilità di mutamento è naturalmente delimitata primariamente alla sola dimensione psico-spirituale individuale e solo successivamente può coinvolgere più ampie dimensioni di collettività. La “mutazione” si palesa come un auspicabile evento che il filosofo ipotizza come conseguenza scaturente dal compimento di quella rivoluzionata antropologia “angelica”, ampiamente tratteggiata nei suoi scritti e felicemente identificata nel titolo del libro *L’angelo necessario* di cui è autore Massimo Cacciari.

L’angelofania quindi intesa come passaggio ineludibile per realizzare

l’identità perduta.

Tuttavia, tale possibilità non ha, agli occhi degli Spirituali, il carattere della democraticità proprio per certe scelte di fondo operate nei secoli pregressi e rese attuali nella contemporaneità. Sul tema del cambiamento globale, inteso in senso acquariano, è bene quindi non farsi illusioni. Infatti, come asserisce *Kermani*, uno dei filosofi menzionati da Corbin, l’anima nella sua preesistenza ha già operato una sua scelta tra empietà o fedeltà. Ciò è stato deciso nella convocazione delle origini, prima dell’atto della nascita e, dopo di ciò, non si stimano possibili conversioni, semmai solo “risvegli” da parte di chi, solamente stordito e obnubilato per lungo tempo, trova infine il proprio “angelo”.

Chi, invece, “muore prima di morire” ha contezza della sua scelta e conosce la sua vera dimensione di gloria luminosa: angelica, verticale e polare.

Si legge:”*Nessun fedele credente diventa più credente in questo mondo di quanto non ha deciso nel mondo preterrestre. Nessun empio diventa più empio di quanto non ha deciso nel mondo preterrestre. A ciascuno è fatto e dato secondo la sua fede e la sua infedeltà. Rifletti bene a ciò che dico per non fraintendere perché la questione è sottile*” (Kermani in: *Corpo spirituale e terra celeste*, pag. 227).



Questa apparente predestinazione, che scaturisce da una libera scelta compiuta all'origine, trova ancora nelle parole di Kermani una motivazione adeguata: *“Non hai sentito dire che l'argilla di cui è costituito il credente fedele appartiene alla Terra del paradiso, mentre l'argilla dell'empio appartiene alla Terra della geena”* (in H. Corbin: 1987, 226)

Nell'età oscura la dimensione dell'empietà ha da tempo prevalso. Per questo la dimensione verticale è stata dimenticata ed essa emerge dal fondo di acque limacciose, dopo un oblio secolare, come una struttura aliena e incomprensibile. Un'estraneità che deriva dalle costrizioni mentali che i nostri sciaguratissimi tempi ci impongono, sottoponendoci quotidianamente ad una pedagogia controiniziativa capillare. Queste pianificate manipolazioni sono veri vaccini anti-spirituali che spengono ogni possibilità di “uscita dal mondo” o, forse, per meglio dire, impediscono la trasfigurazione del mondo. Basti dire ciò che scrive della mistica un iranista, pioniere degli studi sull'ismailismo, del calibro di Vladimir Ivanow per renderci conto dell'imposizione dottrinale che viene imposta e per mostrare altresì quanto la via dell'ascesi sia sbarrata da vari dogmi scientifici. Scrive il ricercatore: *“lo studio del misticismo, se non si vo-*

gliono dire mere sciocchezze, può essere fatto soltanto da psichiatri qualificati con metodi clinici”. (G. Giuliano: 2009, 45).

Non resta molto da fare in e per questa terra ormai desolata. Lo scopo del “faraone” (immagine emblematica dell'arconte), per dirla alla Corbin, è ormai quasi raggiunto e realizzato. Esso consiste nel far affogare ogni anima nelle “acque del tempo” impedendo loro di elevarsi all'altezza dei mondi rivelati dal Verbo divino.

Ciò, si può dire, è fatalmente compiuto.

Per provvidenziale fortuna oltre a questo degrado, esiste una minoranza di anime che aspirano a fuggire dall'“esilio occidentale” perché percepiscono il vivere come qualcos'altro, qualcosa di radicalmente altro. Tuttavia la possibilità di risveglio (o di rimmersione nell'esempio corbiniano) per i “lavoratori dell'undicesima ora” (a proposito di evoluzione regressiva presente anche nel cristianesimo) non è perduta e la resistenza e la conseguente rettificazione, non solo è possibile ma è assolutamente doverosa.

Questa sommersione rimanda a una catastrofe dello spirito iniziata in un tempo pregresso, molto lontano da noi, che, nella circostanza, lasceremo nell'indeterminato per precisare più in avanti nell'esposizione.



E' necessario però focalizzare un principio. Dopo il disinnescamento di "certe" possibilità interiori tutto il complesso psico-somatico è scivolato su un piano inclinato producendo quell'"annegamento nella storia" e un correlativo "annegamento nei sensi" che Corbin ha prima ben sottolineato e dal quale siamo richiamati al riscatto. (cfr. H. Corbin:1983,166).

La "scoperta" dell'Angelo (intesa come dimensione angelica sottostante di una realtà) e il correlativo avvicinamento alla "conoscenza" di questa figura celeste, può essere considerato, in sintesi, come il vertice assoluto dell'opera del nostro filosofo. Corbin non propone e non compie un percorso di ricerca dal carattere elusivamente astratto, sebbene la ricerca abbia occupato la quasi totalità degli spazi della sua vita, quanto soprattutto offre un'esplicita proposta di rinnovamento spirituale il cui destinatario geopolitico è fondamentalmente l'uomo eurasiatico, geneticamente predisposto a questa investitura ma reso dimentico dei suoi aspetti più "interiori" che giacciono inattivi nel suo DNA spirituale.

Diciamo ciò a ragion veduta, perché la stretta parentela dell'Asia con l'Europa è proclamata almeno fin da Eschilo, il quale ci presenta la Persia e la Grecia come due "sorelle di san-

gue, di una medesima stirpe, (come del resto ci narra la mitologia cui non si può qui far cenno) mostrandoci "gli assolutamente distinti" come inseparabili *alla radice*.

Questa arcaica congiunzione radicale delle stirpi e quindi delle impronte spirituali che entrambe caratterizzano, fa dell'Eurasia un solo blocco, ed è presentata da H. Corbin come espressione del "luogo ontologico della teofania", proponendo con ciò un suggerimento di carattere "geopolitico" che ha avuto forte ricezione anche in alcuni "ambienti" contemporanei forse, di massima, estranei a soluzioni metafisiche e quindi in commentatori quali Massimo Cacciari e Fabio Falchi autore, quest'ultimo, di un libro dal titolo piuttosto significativo "Lo spazio interiore del mondo, Geofilosofia dell'Eurasia".

Tuttavia la decisa presa di posizione di Corbin travalica la stessa prospettiva geofilosofica, forse ancora troppo "laica", innescando una più integrale soluzione metafisica che, centrata sul "risveglio", sfocia, necessariamente, in una geosofia.

Sempre in questa premessa aggiungiamo che fulcro delle ricerche di Corbin è stato l'Iran islamico le cui biblioteche hanno conservato molti manoscritti sconosciuti che costituiscono un copioso giacimento di ricchezza spirituale, una sorta di Nag Hammadi ante litteram. Se entriamo nell'ottica della



“storia sottile” in questi ritrovamenti può ravvisarsi, parallelamente a ciò che è accaduto a Chenoboskion, un certo carattere di “provvidenzialità”.

Questi documenti, infatti, gettano una luce davvero inedita su molti aspetti contenutistici del Corano, libro sacro dell’ultima rivelazione profetica, e su tutto quello che da questo testo è scaturito in tempi successivi. Questo testo, se letto alla luce dell’ermeneutica sci’ita, mostra di contenere una visione religiosa e storico-politica dai caratteri ben più ampi di quanto in genere ci si aspetta dal ristretto, ma certo non irrilevante, campo territoriale d’elezione.

Per conseguenza la lettura della vicenda biografica di Corbin, che riteniamo utile qui presentare in breve sintesi, è stata improntata prevalentemente allo scopo di sottolineare quei passaggi della sua esistenza che ne determinarono il suo successivo destino di “gnostico trasversale” o “metafisico” che dir si voglia, posto che Corbin utilizzava i due termini conferendogli un significato equivalente. Una trasversalità che è dimostrata da una sottolineatura di Seyyed Hossein Nasr in quanto Corbin, quando parlava dello sci’ismo, diceva usualmente “noi” poiché egli si considerava un tutt’uno con il suo spirito, anche se, come si dirà, non deflesse mai dalla sua “fede gnostica” (un os-

simoro che in Corbin è perfettamente consentito) legata al protestantesimo.

Henry Corbin nacque a Parigi il 14 aprile 1903 e lì si spense il 7 ottobre 1978, per fatale coincidenza proprio nell’anno della rivoluzione iraniana che metteva fine a millenni di regalità persiana. Egli, tuttavia, visse relativamente poco nella capitale francese perché la sua poliedrica attività si svolse prevalentemente all’estero. Orfano di madre praticamente dalla nascita e segnato da una salute cagionevole, malgrado queste notevoli difficoltà si dedicò, fin da giovanissimo, a un accanito studio filosofico, incontrando molto precocemente sulla sua strada l’Islam che costituirà la fonte principale dei suoi studi congiuntamente alle varie sfaccettature della gnosi occidentale.

In questi confronti scopri un faro sapienziale di enorme potenza che il suo lavoro contribuì a far comprendere anche in un Occidente, ormai piuttosto ostile a tematiche spirituali “impegnative”, attraverso la scoperta e lo scavo di giacimenti spirituali sconosciuti ponendo quindi in risalto la portata filosofica delle opere dei Platonici di Persia. Operò quindi re-innestando tali saperi della nostra stessa cultura occidentale che ne era, in larga parte, già di suo, inconsapevole detentrica, soprattutto nel campo del suo obliato patrimonio gnostico cui Corbin conferì una



possibilità di lettura insieme “trasversale” (abbracciante più linee esoteriche) e “verticale” (restituendo all’uomo la possibilità di un’autoreintegrazione in una diversa dimensione e stato dell’essere di natura polare).

Per effetto di combinazioni fatali Corbin, nel corso della sua poliennale ricerca, ha attraversato diversi ambiti della tradizione islamica, dal pensiero del filosofo persiano Sohrawardi, alla mistica del maestro sufi Ibn Arabi, fino alla teologia di Mulla Sadra Shirazi. La sua dedizione allo studio dell'Islam caratterizza per l'importanza attribuita allo sci'ismo, tanto nella sua versione duodecimana in quella ismailita. Secondo Corbin questo Islam “esoterico” rappresenta il “fenomeno originario”, (lo *Urphänomen* fenomenologico), a partire dal quale si sviluppa qualsiasi forma di pensiero speculativo nel contesto propriamente islamico. Si vedrà come queste forme originali d’origine iranica si innestino nella matrice coranica del pensiero religioso musulmano, che assumerà così i caratteri di un esoterismo integrale senza “distruggere la facciata” dell’exoterismo, perché, in questa lettura, ogni precetto può essere “*decifrato in modi sempre nuovi così come una partitura musicale che invita a un’esecuzione sempre nuova*”.

Corbin, in sintesi, ha contribuito a

riscoprire la tradizione gnostica dell'Islam iraniano, un continente filosofico sommerso e sconosciuto agli stessi orientalisti, mostrando così come la filosofia islamica, lungi dal ridursi ai filosofi arabi “ellenizzati” al concludersi con il peripatetismo di Averroè, conosca un ulteriore periodo di fioritura a partire dal XII° secolo, scaturente non nell'occidente arabo, ma come riemersione nell'Oriente persiano dell’antica religione mazdea che si riappropriava lentamente dei territori spirituali perduti dopo la conquista araba.

Nonostante il suo straordinario lavoro di erudito e la sua continuata presenza in Oriente e inoltre, malgrado le numerose e cordiali frequentazioni di cenacoli appartati, Corbin ha sempre rifiutato di definirsi un islamologo preferendo descrivere la sua attività come quella di un filosofo che lavora su opere di altri filosofi.

Il nucleo rovente che egli estrapola dal materiale consultato è un intero continente, una cattedrale inghiottita dai flutti della storia, che si sostanzia nella presentazione al mondo di un elemento ignoto. Si tratta di un universo *reale* che è posto tra la percezione sensibile (esperibile attraverso i sensi) e l’intelligibile (accessibile alla pura percezione spirituale) che lo studioso giungerà a definire, dopo diversi ripensamenti, *mundus imaginalis*, locuzione che terrà energicamente distinta dalla



“fantasia” (la fantasia *proietta* contenuti individuali relativi all’ambito fisico, la percezione immaginativa attualizza e fa conoscere con organi “sensori” diversi la realtà degli universi spirituali).

Questo universo, di cui abbiamo anticipato la nozione essenziale precedendo nei contenuti quanto in maniera più articolata si vedrà in prosieguo, rappresenta il vero punto di svolta della ricerca corbiniana anche perché tale intermondo ha i caratteri dell’esperibilità, sia pure a livello esclusivamente mistico, vale a dire operando una forma di gnosi che si attiva utilizzando il mezzo e il metodo dell’immaginazione creatrice. La “scoperta” non riveste quindi natura astratta, ma essa è atta ad aprire orizzonti ermeneutici impensabili cui si dirà successivamente e, con essi, “modi di vita” del tutto inediti.

A ciò si può aggiungere che il “mesocosmo immaginale” o “mondo dell’angelo”, perché dimora degli angeli celesti da distinguersi dagli angeli intellettuali del pleroma, configuri trasversalmente diverse tradizioni religiose, come fosse l’in sé delle stesse, esprimendone in qualche modo una sorta di terza dimensione o dimensione “spaziale” della dottrina religiosa cui esso fa riferimento. Questa terza posizione integra verticalmente la bidimensionalità di approccio di

alcune linee dottrinali che giacevano “appiattite” nella storia delle idee religiose, conferendo ad esse una profondità/altezza inedita e sconosciuta (si pensi al docetismo contenuto in tante linee gnostiche e liquidato semplicisticamente con l’idea di una corporeità “fantasmica” in luogo di rappresentare una teofania agente sul piano sensibile).

Per mera esemplificazione vogliamo qui citare l’approccio immaginale condotto nell’arcaico orizzonte nilotico, sul quale si svilupperà qualche considerazione successiva, che ha come centro la funzione mediatrice del Ka e che appare confrontabile con il concetto di intermondo nello specifico della geosofia nilotica. Allo stesso modo, con un approccio consimile, ci si può rivolgere al mondo delle icone e dell’iconostasi, proprio della chiesa orientale, che offrono un ponte tra la dimensione umana e quella divina. Esse, infatti, sono accessi “regali”, perché sapientemente collocate al confine tra il mondo visibile e quello invisibile. Le icone aprono alla vista spirituale del vero contemplante un universo di figure sospese in una dimensione disincarnata, già annunciata dalla composizione “aurea” delle stesse (per proporzioni interne e per fondo di colore).

In questo contesto emerge il carattere mediatore offerto dall’immagine della



regale Sofia, vera chiave di lettura dell'universo immaginale, conosciuta a diverse latitudini con varie denominazioni, a seconda del contesto di riferimento. L'accenno alle icone ci offre l'occasione per indicare, evidentemente solo in maniera stringata, un'altra caratteristica dell'universo intermedio, scaturente dalla luminosità aurea di cui si diceva.



Fig. 2 - Trasfigurazione di Cristo sul Monte Tabor del Beato Angelico

Questo episodio evangelico ha un'importanza preponderante nella chiesa d'Oriente e nell'architettura del pensiero di Corbin in relazione ai rapporti tra luce e metafisica. La luminosità metafisica, propria di tutta la pittura dell'Angelico, ha trovato la sua massima esaltazione in questo soggetto evangelico. Ai lati del Cristo si noti la presenza di Mosè e di Elia, la cui compresenza ha grande importanza nell'Islam (Corano sura XVIII), in quanto al profeta Mosè, annunciatore di una rivelazione, si accompagna Elia che è una delle forme

d'apparizione di Kertz, qui Imam ossia testimone interno, in grado di svelare il senso segreto di tutte le rivelazioni.

E' cosa nota come nella tradizione della chiesa orientale si privilegi la meditazione della luce taborica come si narra nell'episodio presente in Matteo 17, 2. Una *Teologia lucis taboricae* che affianca e "prevale" sulla *Theologia Crucis*, come momento tipico della vicenda cristica. E' qui che si realizza quella mistica della luce che è propria, altresì, dell'orizzonte sufico e che è stata restituita alla mistica islamica da Sorhavardi vero baricentro di espressioni di linee sapienziali diverse da lui raccolte nella prospettiva operativa sufico sci'ita Essa reca attinenze assai profonde con quella stessa "luce", intesa come essenza del reale (luce come prima forma delle cose), su cui ha molto profondamente indagato il vescovo inglese Roberto Grossatesta.

La luce del resto è la sostanza accesa, la pura luminescenza che costituisce alla loro origine la corporeità delle creature di Ormazd, così come esse sono descritte nella religione mazdea. Ciò sta a dimostrare che l'intelaiatura gnostica, che fa da supporto alle diverse espressioni religiose, riveli sostanziale affinità che non solo accostano le dottrine tra loro, ma mostrano addirittura un'identità di sottofondo tra di esse, quella identità sostanziale cui Corbin ha fatto frequente riferimento.



E' bene tuttavia ricordare che questa speculazione sui vari fotismi luminosi e sul loro significato, non sarebbe stata probabilmente possibile attingere al precedente modello mazdeo, proprio della Persia zoroastriana, che ha nello *xvarnah*, o luce vittoriale, il presupposto irrinunciabile della sua speculazione salvifico-realizzativa.

Un'eruzione di luce che ha accompagnato anche molte vicende "regali" del nostro stesso occidentale giungendo a influenzare le vicende della storia romana nell'apoteosi augustea che inaugura il periodo imperiale e, spingendosi avanti nel tempo fino nel cuore del cristianesimo, nella cerimonia d'incoronazione di Carlo Magno, circostanza nella quale gli fu attribuito il titolo d'Augusto in quanto detentore di quell'energia debordante propria dell'unto. In queste cerimonie d'investitura Pio Filippini Ronconi colse l'evidenza di molti tratti iranici, testimoniando con ciò come la forza rituale di un mondo lontano giunse a dare un'impronta "con i suoi modi" alla storia stessa dell'Occidente (vedi sul tema: Regalità islamica e gnosi ismailita pp. gg. 14-18).

Si diceva della "trasversalità gnostica" del Nostro che emerge già in giovane età, a seguito della sua conversione alla confessione protestante, declinata nel suo tratto calvinista; una

fede che Corbin mantenne per tutta la vita, focalizzando egli però il suo interesse sui contenuti esperienziali delle opere di J. Boehme, M. Echkart, F.C Oetinger E.Swedemborg e altri. Proprio quest'ultimo poliedrico personaggio ebbe a suscitare un'eco profonda nelle riflessioni di Corbin in quanto questi aveva descritto il mondo angelico con modalità espressive assai contigue a quanto emergeva nell'universo dell'esoterismo sciita.

Questi cenni sparsi e anarchici, all'uomo e all'opera, ambiscono a suggerire la quantità di riferimenti che possono dispiegarsi da una lettura approfondita della sua produzione che, pur innestandosi su vari territori di ricerca, mantengono un'armonia espositiva comune in cui un aspetto è contiguo all'altro senza soluzione di continuità fino a formare un tutt'uno difficilmente aggredibile e semplificabile. Certamente tutto questo ha potuto generarsi solo a seguito di un combinato disposto scaturente dalla naturale vocazione di Corbin, unitamente agli incontri "fatali" della sua vita.

Così, per rientrare negli argini di una biografia, il superamento filosofico del peripatetismo arabo, di cui si diceva in precedenza, deriva verosimilmente dagli insegnamenti ricevuti in età giovanile da Etienne Gilson. E' proprio questi a introdurlo all'avocennismo latino, motivo alla base della decisione di in-



traprendere lo studio dell'arabo da cui scaturirà l'ideale di un "super continente" spirituale abbracciante territori dall'Irlanda al Giappone a similitudine di quella comunicazione spirituale, di affatto breve durata, avvenuta nel XII secolo tra mondo occidentale e orientale.

Affamato di pensiero platonico Corbin, nel 1923, seguì il corso di Emile Brehier centrato sui rapporti fra il pensiero di Plotino e le Upanisad, e decise di cominciare lo studio del sanscrito, che tuttavia abbandonerà dopo soli due anni mantenendo però con il mondo indiano e con il buddismo un latente rapporto.

Sarà però il 1929 che si rivelerà come l'anno della svolta. Dopo aver conseguito il diploma in arabo, persiano, e turco, presso l'École française d'Extreme-Orient, il 12 ottobre, durante una riunione del gruppo *Amis de l'Orient*, conobbe Louis Massignon che, di fatto, lo iniziò alla "teosofia orientale", regalandogli una preziosa edizione litografica del *Hikmat al-Ishraq*, ovvero *Commento alla filosofia dell'illuminazione*, (va tenuto conto che il termine *Ishraq* si riferisce alla luce della levata del sole all'alba che induce la *cognitio matutina*) di *Sorhavardi* (definito l'Imam dei "Platonici di Persia"), libro che orienterà e stabilirà definitivamente la sua vocazione filosofica e segnerà per

sempre il suo destino di studioso e di uomo facendogli affermare queste forti parole, vero leit-motiv, del suo percorso: "**la filosofia è la tomba in cui la teologia deve essere seppellita per resuscitare come teosofia, sapientia divina, gnosi**". (H. Corbin: 1989,17)

Corbin così ricorda le parole a lui rivolte da Louis Massignon alla consegna del dono: "*Tenez - me dit-il - je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous*", ovvero "*Tenga. Credo che in questo libro ci sia qualcosa per lei*". Corbin non visse quel lascito come un semplice atto di gratifica e stima che il grande studioso rivolgeva all'allievo, ma l'effetto di una vera e propria investitura spirituale, un atto di trasmissione da maestro a discepolo. Del resto è proprio in *Sorhavardi* che si rintraccia con massima nettezza la volontà di mettere al centro della speculazione e della pratica che ne discende quella visione della Luce trasfigurante di cui si è fatto un cenno nelle righe precedenti ed è proprio questo "Platone redivivo" che, rappresenterà per Corbin un vero e proprio alter ego, la sua controparte, il suo Khezr.

Questo evento conclude il periodo della vita parigino di Corbin. cui seguirà il periodo c. detto tedesco.

Gli anni trenta rappresentano per Corbin un decennio di intensa attività lavorativa svolta principalmente come



traduttore delle opere di Barth, Brentano, Dilthey, Van der Leew, Heschel, Jaspers e Kierkegaard. In questa epoca i suoi contributi all'isla-mistica saranno quantitativamente piuttosto marginali ma non certo privi di spessore. Si segnala però il suo incontro con E. Cassirer che conobbe ad Amburgo e la cui "*filosofia delle forme simboliche*" si rivelerà fondamentale per l'elaborazione di quella nozione di *mundus immaginalis* di cui si fatto cenno in precedenza. Tralascieremo, perché non essenziale all'esposizione, l'incontro con Heidegger che produsse la traduzione in lingua francese di un testo fondamentale allora inedito oltralpe.

Nel 1939 si inaugura una nuova fase della vita di Corbin. Infatti, in quell'anno la Biblioteca Nazionale di Istanbul, ove lavorava dal 1928 in qualità di orientalista, lo incaricò di reperire tutti i manoscritti di Sohrevardi presenti nei suoi depositi. Corbin vi si recò con la moglie Stella Lenhardt Corbin, convinto che li avrebbe dovuto trascorrere solo pochi mesi ma per effetto della ricchezza documentaria che vi riscontrò, si trattene nella capitale turca per ben sei anni.

Nel 1945, un nuovo cambio. Da Istanbul fu destinato a un altro incarico da espletare a Teheran che avrebbe dovuto raggiungere passando per Ba-

ghdad e i monti Zagros, che raggiunse a fine estate.

Anche in questa circostanza la missione prevedeva una permanenza piuttosto breve di soli tre mesi, invece, la sua relazione con l'Iran era destinata a durare per sempre, seppur consumandosi a fasi alterne. Qui il suo destino di studioso fu pienamente indirizzato, come se tutta la sua carriera precedente, i suoi incontri, i suoi studi fossero propedeutici alla piena folgorazione iranica.

In queste circostanze Corbin entrò appunto in contatto con l'universo spirituale sci'ita e ne rimase completamente assorbito. Per questo fondò un dipartimento di iranistica in annessione a l'*Institut français* già presente in loco, e, con l'aiuto di alcuni collaboratori iraniani, lavorò al progetto della *Bibliothèque iranienne*. Corbin, dotato della metaforica pala di "archeologo cartaceo", si mise alacremente al lavoro procedendo immediatamente, dopo il rinvenimento, alle traduzioni degli inediti classici persiani e arabi recuperati rendendoli disponibili nella sua madre lingua.

Nel 1954 un altro passaggio. L'allievo assunse infine il ruolo di maestro essendo destinato dal Consiglio della sezione di Scienze Religiose dell'*Ecole pratiques des hautes études* a succedere alla cattedra di *Louis Massignon*, come direttore del Dipartimen-



to di Islamistica e Religioni dell'Arabia. Malgrado il prestigio conferito dall'incarico, Corbin temette di dover abbandonare la sua attività di ricerca a Teheran e, per questo, chiese e ottenne un regolare permesso di assenza, che gli consentì di trascorrere in Iran i mesi autunnali mentre, per il resto dell'anno era prevalentemente presente nella capitale d'oltralpe.

Questo doppio incarico offrì la possibilità di operare quel travaso di materiale inedito che riemergeva dalle biblioteche della capitale iraniana per inviarlo a Parigi praticamente in "tempo reale". Tale attività si protrarrà per tutti gli anni successivi man mano che le conoscenze dell'universo spirituale sciita si avranno occasione di approfondirsi.

Un altro tassello fondamentale per la comprensione del pensiero di Corbin è legato alla sua partecipazione al gruppo Eranos di Ascona, di cui fu uno dei membri più assidui. Il ricercatore fu, infatti, invitato da Olga Frobe-Kapteyn a unirsi agli incontri dell'epocale sodalizio. Questo cenacolo, pur tenendo conto delle distinte personalità che vi parteciparono, fu una vera e propria "scuola di ricerca spirituale" cui contribuirono, tra diversi altri, personaggi del calibro di Mircea Eliade, Gershom Scholem, D.T. Suzuki, James Hillman, e Gerardus Van der Leeuw. Lo straordinario

fermento che si svilupperà intorno ai temi propri della ricerca interiore si rivelerà di fondamentale importanza per Corbin, che non cesserà di esserne un fervente animatore fino alla morte.

Tuttavia, specificamente, uno stimolo peculiare pervenne al Nostro per effetto della frequentazione amicale con lo psicoanalista Carl Gustav Jung, che ai suoi occhi apparve come il primo studioso in contesto occidentale ad aver intuito l'esistenza di un "**mondo di corpi sottili**", che Corbin sembra equiparare alla sua nozione di *mundus immaginalis*.

Non per nulla in relazione a questo particolare e intensissimo periodo della sua vita parlerà di esso come capace di conferirgli un particolare stato di presenza spirituale. Di ciò accenna nel libro *L'immagine del Tempio* manifestando questo sua condizione con una significativa espressione che desideriamo qui proporre perché giova a comprendere lo stato d'incandescenza spirituale cui era giunto l'uomo e, congiuntamente, la difficoltà di rendere il suo pensiero con parole diverse dalle sue: "*I temi che di anno in anno andiamo meditando insieme nei nostri incontri di Eranos hanno il potere di suscitare in noi, già nei mesi che li precedono, uno stato di particolare chiaroveggenza*".



La cavalleria spirituale

Nel 1974 con la collaborazione di alcuni amici e colleghi universitari, Corbin è tra i fondatori di un *Centro internazionale di ricerca spirituale comparata*, a cui è assegnato il nome "Università San Giovanni di Gerusalemme", un'iniziativa assai indicativa della volontà di agire sulla contemporaneità con i mezzi che Corbin aveva a disposizione. "Università" per sottolineare come essa fosse il frutto della collaborazione di ricercatori universitari, "Gerusalemme" in quanto città santa delle tre religioni abramitiche, e "San Giovanni" in riferimento all'ordine dei cavalieri giovanniti cui aderì Rulman Merswin, mistico tedesco influenzato dalla spiritualità renana, al cui progetto di "cavalleria spirituale" l'istituto si richiamava.

Scopo della fondazione era quello di favorire il recupero della legge religiosa originale, anteriore alla frammentazione delle religioni del Libro, operazione che il concetto "ecumenismo abramitico" non rende qui a sufficienza (anche se impiegato dallo stesso Corbin in un ampio contesto interpretativo), anzi, lo svia profondamente, perché sembra inerire al "dialogo" exoterico delle religioni, come sciagurata conclusione del Vaticano II°.

Ciò si voleva ottenere attraverso la creazione di un focolaio di ricerca at-

to a promuovere lo studio, il confronto, e lo sviluppo spirituale delle tradizioni gnostiche ed esoteriche delle tre grandi religioni monoteiste e quindi Islam, Ebraismo e Cristianesimo. Questo progetto "culturale" corrispondeva esattamente ai contenuti essenziali dell'escatologia ismailita che annunciava la restaurazione alla fine dei tempi di questa religione comune che si sarebbe realizzata per mezzo dell'Iman atteso quale signore della Resurrezione. **Non si dimentichi che gli Imam affermano di essere interpreti di ogni rivelazione e quindi anche eredi di tradizioni cristiane** (cfr. G. Giuliano: 2009, 36).

Un evento da tenere in massimo conto per il valore indicativo che esso offre, anche perché come è stato detto: *"l'ardore della cavalleria spirituale di Corbin attesta il suo sentirsi defraudato dell'eredità spirituale ch'egli rivendica precisamente in qualità di cristiano"* (G. Giuliano: 2009, 42).

Di questo stesso periodo, e fortemente intrecciata col programma di una "cavalleria spirituale", è l'adesione di Corbin alla massoneria evento spesso taciuto ma ormai esaustivamente documentata, che lo vuole iniziato nel rito scozzese rettificato, membro di una Loggia di Saint Germain en Laye.

In questi anni ormai la sua vita volge al termine e, come detto, la morte lo coglie nella natia Parigi. La moglie an-



nota come tra le sue letture preferite di questo periodo v'è il libro di Raymond Mody dedicato alla possibile vita animica negli stati post mortali.

Le descrizioni dello psicologo statunitense degli eventi che intervengono nel territorio limbico posto nell'intermedio tra "morte" e "vita", quelli conosciuti come *bardo* in Tibet e *barzakh* nello sciismo, e con essi il tema della luce, l'incontro con l'essere di luce, inteso come alter ego angelico, e all'opposto le esperienze negative e orribili di cui l'anima empia soffre nell'universo che ella stessa si è costruita con le sue condotte (NDE negative) gli apparvero, evidentemente, testimonianze veritiere e coerenti con i suoi studi. Esse erano, infatti, in parte coincidenti con le affermazioni dei filosofi sci'iti, tanto che di tutto ciò farà menzione nelle pagine introduttive di uno dei suoi capolavori *Corpo spirituale e terra celeste*. (di ciò parlerà anche Stella Corbin in un'intervista).

La fortuna di Corbin come "teosofo" è all'inizio contenuta nell'ambito delle nazioni che ne hanno ospitato l'opera di studioso, mentre, altrove, stenta a essere apprezzato anche per le difficoltà del suo linguaggio filosofico in cui introduce nuovi neologismi (il c.d. "corbinese").

Per quel che riguarda l'Italia l'interesse editoriale per il ricercatore è

stato piuttosto tardivo, basti pensare che una delle opere saggistica, dedicate proprio al tema dell'immaginazione creatrice è uscita in Francia nel 1958 ed edita in Italia nel 2005, mentre, un'altra opera, *Nell'Islam iranico* composta di quattro volumi, si editò in Francia nel 1971, con successive ristampe, mentre quella italiana sta faticosamente uscendo per Mimesis in questi anni (sono disponibili i primi due volumi).

Un'ultima annotazione. La prima opera di Corbin comparsa nei nostri lidi *L'immagine del Tempio* è stata pubblicata orbata di due capitoli, a dimostrazione delle perplessità dell'editore di allora circa le possibilità il successo del Nostro sul suolo italico.

Oggi comunque saggi e articoli di Corbin sono stati per la maggior parte tradotti in italiano, evidentemente, come il vino, l'opera di Corbin aveva bisogno di invecchiare per dimostrarsi, infine, potabile anche da noi.

L'opera di Corbin e la sua "attualità" tradizionale

"Fuori da questa funzione teofanica ed ermeneutica dell'Angelo, ogni altro mondo è soltanto silenzio per l'uomo. La sua ascensione spirituale di Cielo in Cielo, di mondo in mondo, non può realizzarsi senza la conduzione dell'angelo. Non trovare o per-



dere il contatto con l'Angelo significa dunque smarrirsi nel deserto dell'incerto e dell'inconoscibile, significa 'disertare'.

(H. Corbin: il paradosso del monoteismo)

Forte della formidabile erudizione raggiunta in decenni di studio accompagnata dalle acquisizioni esperienziali scaturite da incontri personali "significativi", Corbin tratteggiò nella sua opera la parabola della catabasi moderna dell'Occidente in aderenza al pensiero di altri autori "tradizionali", pur evidenziando peculiarità ricognitive specifiche improntate al suo peculiare settore di studi e alla sua sintesi gnostica.

Anche per Corbin l'allontanamento dal principio mostra una discesa costante che s'incurva in Occidente a partire da una certa epoca (condividendo l'ipotesi discensiva della storia, propria ad esempio a R Guénon e a A. K. Coomaraswamy dei quali era stato ardente ammiratore in gioventù) che è sfociata nell'attualità moderna.

Per il vicino Oriente può considerarsi momento tipico quello che si inaugura con la scomparsa nella cisterna della città di Samarra del piccolo Muhammad al Madhi, che avrebbe dovuto assumere l'investitura di dodicesimo Imam. La sua latenza

improvvisa assume significato escatologico nel contesto d'appartenenza, in quanto segna l'introduzione definitiva di quel momento della hierostoria definito ciclo di Occultazione, epoca in cui i simbolici sette dormienti si rigirano nel sonno nella caverna di Efeso, giunto il pieno inverno dell'esoterismo (sura della caverna nel Corano).

Il suo ritorno è quindi atteso e la società schi'ita contemporanea si preparerebbe a questo evento cui conseguirà l'istaurarsi, dopo un periodo di tribolazioni, di una sorta di "pienezza dei tempi", intesa come restaurazione integrale dello stato celeste.

Scrive Corbin, a proposito della decadenza: ***La causa che ha innescato questo ciclo è il desiderio malvagio delle anime individuali, che rinunciano al loro stato di individualità angeliche per rivestire, cedendo a un'inclinazione aberrante, la maschera di individualità fisiche materiali*** (H. Corbin: 1983, 23).

Sul tema della discesa Corbin ha scritto tra l'altro queste lapidarie parole nel paragrafo denominato *Il Dramma della Terra* contenuto nel suo libro *Tempo ciclico e gnosi ismailita:* ***L'umanità attuale non si trova al vertice di un progresso, ma discende da un'umanità superiore attraverso una catastrofe: un mistero solo appena penetrabile. Non spunta dalle tenebre dello stato selvaggio...i più antichi***



monumenti sono forse dei balbettii? Più che un'aurora non sembrano attestare invece già un crepuscolo?" (ibidem pag.60).

I passi decisivi di questa discesa, individuabili nella storia delle Religioni del Libro, sono molteplici. Si indicheranno qui, di massima, alcune delle fratture fondamentali, scusandoci fin da ora per la necessaria inadeguatezza delle nostre parole a cospetto di temi di così epocale portata.

Corbin nel suo testo "L'immagine del Tempio", vede nella rovina del Tempio gerosolimitano avvenuta nel 70 d.C. non solo la distruzione dell'edificio culturale di una determinata confessione religiosa, ma lo sciagurato momento che segna il termine di un vero e proprio ciclo dell'intera umanità "...perché dove non v'è più tempio non v'è più contemplazione". Nell'occasione rammenta altresì che di quella distruzione, proprio perché di natura epocale, si dovrebbero dolere ancor di più i popoli che non sono figli d'Israele (forse per questo Giuliano imperatore ne tentò, fallendo, la riedificazione).

Allo stesso modo, l'abbandono della concezione del mondo angelico intermedio, dovuta alla dogmatica riduzione dell'essere umano a due "enti" e cioè "corpo e anima" o "corpo e spirito", conseguente alle posizioni aristoteliche di Averroè nel mondo

mediorientale e le pregresse ma parallele decisioni assunte nel concilio di Costantinopoli nell'anno 869, tra l'altro di recente ribadite nel Concilio Vaticano II, segnano una tappa fondamentale nel processo di chiusura verso la dimensione del soprasensibile. Tutto ciò si conferma in Cartesio che riconduce lo spirituale all'animico, separando nettamente e rendendo incomunicanti tra loro materia e spirito (*res cogitans e res extensa*). Sul posteriore sigillo cartesiano alla "catastrofe dello spirito" si può utilmente consultare anche S. H. Nasr "Il Sufismo pag. 87 e segg.).

Le decisioni del citato concilio ebbero come corollario l'istituzionalizzazione della cancellazione della dimensione *trascendente dell'individuo, con ciò negando la possibilità della relazione immediata e personale con l'Angelo della Conoscenza e della Rivelazione quale* può essere rappresentata dall'episodio biblico della lotta di Giacobbe con l'Angelo, imponendo per conseguenza una mediazione istituzionalizzata.

Infatti, per ogni individualità spirituale è l'intelligenza agente separata (Madonna Intelligenza dei Fedeli d'amore), il suo Spirito Santo, il suo Signore personale, *che lo collega al Pleroma senza alcuna altra mediazione* (cfr. sul tema H. Corbin: 2005,18).

Certe anime o gruppi di anime han-



no, infatti, imparato tutto da guide invisibili che hanno assunto nei confronti di queste un compito di cura e di tutela. Si allude qui al “Gabriele del tuo essere” che è l’iniziatore originario cui ci si congiunge attraversando in progressione le sette profondità esoteriche.

Fanno fede di ciò le parole del sufi iranico Abu’l-Hasan Kharragani che afferma: *“Mi stupiscono quei discepoli che sostengono di aver bisogno di questo o quel maestro. Voi tutti sapete che non ho ricevuto alcun insegnamento da un uomo. Benché io nutra il massimo rispetto per i maestri, è Dio che mi fa da guida”*. (cit. in H. Corbin: 2005, 30)

Per questo in ordine a questa tematica H. Corbin ha sempre evidenziato il carattere degli accadimenti precedentemente citati come “catastrofe spirituale” parole che in bocca a un metafisico assumono un carattere davvero deflagrante.

Infine, quale atto finale, la persecuzione e la successiva abrogazione dell’Ordine dei Cavalieri Templari, conclusasi con l’arresto dei suoi massimi membri, tra cui il Gran Maestro, il 13 ottobre del 1307, cui è seguita la pubblica esecuzione a Parigi.

Con la loro scomparsa, definito come un “giorno tra i più nefasti della

storia del mondo” si abbandonò e si rinunciò per sempre all’impiego dell’architettura circolare, mutuata dalla Chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme e dalla Moschea di Omar, rinunciando così, correlativamente, al compimento di una certa liturgia agente in “cospirazione” sincronica con le gerarchie angeliche.

Infatti, queste “mutilazioni” organiche del Tempio, apparentemente di significato solo esteriore, costituiscono altrettanti “segni dei tempi” che ne perpetuano la distruzione sul piano sottile, rendendo impossibile l’introduzione di un tempo liturgico e ierofanico, come Corbin annoterà tra gli altri anche nel suo libro *Il paradosso del monoteismo* (si legga in particolare il paragrafo III dedicato al tempo liturgico pp. gg. 144-153).

Tale circolarità appare, infatti, come il segno distintivo di una temporalità non sottomessa al tempo lineare, inteso questo quale “eternità ritardata”, quanto la presenza costante di una temporalità sempre aperta al tempo liturgico, angelico, reversibile e ricorrente tale da permettere l’innescò di un’“escatologia al presente”, di una “eternità anticipata”.

Solo in queste strutture può affermarsi: ***qui il tempo diventa spazio*** e questa possibilità garantisce il sincronismo (in “corbinese” la simmorfofi) liturgico tra il tempio celeste e il tem-



pio terreno.

Qui si realizza una concelebrazione cospirante tra uomini e corti angeliche, qui le date liturgiche non indicano successioni un tempo rettilineo e uniforme in quanto *“le date ierologiche esprimono le relazioni di ordine spaziale nella rotonda del Tempio nella sua architettura liturgica”*. (H Corbin: 2011; 149-150).

Così mentre abbiamo una storia, che in realtà è solo natura decaduta, vale a dire contenzione nello spazio-tempo, portandoci al di là di essa si raggiunge la “vera” storicità dell’uomo, quella che Corbin ha battezzato con il termine hierostoria. Si tratta di una dimensione dello spazio-tempo assai difforme da quella esperita nel sensibile e nella quale gli gnostici d’ogni confessione s’incontrano una volta sfuggiti all’inganno della percezione empirica. Essi, infatti, si sono affrancati dalla storia comune ossia da quella catastrofe che, in precedenza, era stato indicata come il tentativo del “faraone” di precludere l’accesso agli universi superiori sommergendo i “veri credenti” nelle acque della storia (cfr. G. Giuliano: 2009, 34).

In verità, infatti, la storia fa presto a tramutarsi in sociologia, intesa come rimedio e medicina alle storture sociali, per questo non ci è risparmiato l’ultimo passaggio di questo ciclo in

evoluzione regressiva: la socializzazione dello spirituale, di cui la c.d. “teologia della liberazione” appare l’estrinsecazione più esplicita.

Con la distruzione dell’ordine del Tempio, e con essa del “Tempio” l’exoterico ha trionfato come annuncia il lamento disperato del ‘fantasma templare’ nel circo della Gavarnie che si ode ogni 18 ottobre, anniversario della morte sul rogo del gran Maestro dell’Ordine.

Così il tentativo di restaurazione templare, confortato da manifestazioni di assenso di “Superiori Invisibili”, abortisce. Certo non può ignorarsi che ciò accadde anche per l’indegnità di alcuni rappresentanti dell’Ordine, non più sostenuti da forze sottili retrostanti, ma, unitamente a ciò, il disastro è avvenuto per le note manovre di cupida finanza di Filippo il Bello. Finisce così l’epiciclo templare come momento interrottivo della catabasi. Il Tempio non può essere restaurato e con il cadere di questa possibilità viene meno il possibile rimedio alla frammentazione monoteistica e il ritorno alla pura religione abramitica, ossia a quella sintesi che riassume in sé gli aspetti non accidentali delle tre religioni del libro, scopo recondito di questa cavalleria.

Questi sono tra i più sottolineati elementi di mutamento del ritmo rituale incorse nella forma di religione occidentale. Ora essa, privata di ogni pos-



sibile rettifica e orbata di larga parte del suo esoterismo, già potentemente eroso da precedenti vicissitudini legate al disconoscimento del valore operativo degli scritti gnostici ed apocrifi, che fornivano un completo armamentario dottrinale per l'esplicarsi di una corretta prassi, si compie e si realizza esclusivamente nella storia e attraverso figure esclusivamente storiche. Ciò contro l'impianto rigorosamente teofanico pregresso (teofania: intesa come saggezza divina che ha per oggetto non solo l'essere in quanto essere, ma anche gli universi spirituali a cui la gnosi dà accesso) proprio delle forme culturali ad esse precedenti.

E' questa un'altra tappa del dramma tutto interno al contesto occidentale. E' un evento che si compie con un relativo parallelismo cronologico al "ritiro" del Graal da Monsalvat, dove era provvisoriamente ospitato in un edificio circolare, dalle caratteristiche peculiarmente aritmosofiche, come testimoniato dalla narrazione nel Nuovo Titirel di Albrecht Von Scharfemberg che nel commento offerto dal Burckhardt mostra **come davvero qui il tempo si fosse trasformato in spazio.**

Del resto, a proposito del citato "ecumenismo abramitico" (Corbin: 2012, 14) anche nel ciclo del Graal "tedesco" agiscono come personaggi

spiritualmente influenti soggetti di religione ebraica e musulmana, a dimostrazione del sotteso tentativo di sintesi spirituale. Esso ha un supporto iconografico preciso ed eloquente nel medaglione centrale della cattedrale di Chartres dove un'immagine mostra il cavaliere sufi e quello cristiano che uniscono le loro lance in alto formando un vertice che raffigura una sorta di qibla polare (Qutb).

Questo doppio tema, del polo, come "oriente polare" e della cavalleria spirituale come compagine ultraesoterica in diretta "cospirazione" con la cavalleria celeste, sono temi costanti nell'opera del Nostro.

Per quanto riguarda la presenza del "polo", che fa di un "certo" islamismo una religione "polare" esso, come suggerisce Pio Filippini Ronconi, deriva dall'antico retaggio boreale dei popoli che dettero origine al mazdeismo. A questi il Filippini riconosce senza infingimenti l'originaria provenienza settentrionale.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, inerente la necessità della presenza di una cavalleria spirituale, come baluardo alle forze arhimaniane, essa, come si è visto in precedenza nel breve dettaglio biografico dedicato al ricercatore, è stata intesa da Corbin come una istituzione di carattere necessario legata a un'azione di contrasto assolutamente attuale, come è dimostrato



dall'impulso da lui dato all'università di San Giovanni di Gerusalemme, nata con la precisa volontà di preparare una sorta di humus a questo evento.

Si diceva delle Religioni del Libro, non dimenticando che, per alcuni interpreti, tale dizione non riguarda solo i libri sacri dei tre noti monoteismi. In un processo di assimilazione più ampio sarebbero identicamente coinvolti nell'appartenenza anche i Sabei di Harran, a lungo considerati depositari di una specifica linea sapienziale che, con i loro riti "astrali", tendevano a raggiungere la perfezione spogliandosi dell'umanità e, oltre a loro, gli stessi Greci. Infatti, nell'ottica "inclusiva" di tali sapienze Sorhavaridi e i suoi discepoli annoverarono, tra i libri divinamente ispirati, anche gli "Gli oracoli caldaici", ritenuti "la guida dell'angeologia neoplatonica", un tema sul quale non ci dilungheremo in queste circostanze.

Non si sorvoli sul fatto che anche gli antichi saggi come Platone, Socrate, Empedocle e altri hanno professato l'esistenza delle forme *imaginali* autonome, non immanenti a un sostrato materiale del nostro mondo, distinguendole dalle Idee platoniche, che sono per loro natura intelligibili e di pura luce. Infatti, se le forme immaginali avessero sostrato nel nostro mondo materiale, sarebbero necessariamente percepite dai sensi esterni,

senza aver bisogno di luoghi epifanici di manifestazione, un elemento, quest'ulti-mo su cui si vedrà qualche ulteriore dettaglio successivamente.

Esse sono dunque sostanze spirituali, che sussistono in sé e per sé nel mondo della percezione immaginativa, vale a dire nell'universo spirituale. Del resto lo stesso Meister Eckhart, amato e compreso più nei circoli shaykiti d'Oriente che nella nostra teologia contemporanea occidentale, considerò la filosofia greca in grado di condurre un passo più avanti nella gerarchia della conoscenza, oltre quindi la stessa estasi visionaria di Paolo giunto non oltre il terzo cielo.

Odiernamente la fiducia nei contenuti dei libri sacri va perdendosi. L'opinione "laica", che afferma che essi siano stati scritti dall'uomo e proiettati in cielo, dove una voce artatamente tonante li avrebbe resi "sacri" suggestionando gli udenti, affinché i loro contenuti potessero così essere poi "somministrati" ai popoli inconsapevoli, aggredisce anche il pensiero religioso contemporaneo.

Diversi teologi rinunciano alla difesa dell'ispirazione divina del "libro" inquadrando "storicamente" le narrazioni in essi descritte e relazionandone, per conseguenza, i contenuti miracolistici all'affabulazione mitica propria dei tempi e all'indole religiosa dei popoli di allora, supponendo in essi



un'ingenuità di approccio verso il numinoso che andava in qualche modo compiaciuta e assecondata per trasmettere e, comunque, per rendere potabile il nocciolo del Kerigma.

Questo modo contemporaneo di vedere rappresenta un vero e proprio "tradimento dei chierici" che operano le stesse forme di riduzionismo che è proprio alla disciplina della "storia delle religioni" che si contrappone alla fenomenologia religiosa rivendicando, quest'ultima, l'autonomia di ogni esperienza religiosa dal resto cui invece si vuole forzatamente ricondurla (sociologismo, psicologismo, storicismo).

Il fenomeno religioso è, infatti, un fenomeno primario non si spiega con qualcos'altro, non deriva da qualcosa altro.

Questa svalutazione dei testi in ambiente ecclesiastico è stata ben documentata tra l'altro dal lavoro del filosofo Marco Vannini nei suoi libri dedicati alla mistica, pur se questi si mostra totalmente scettico circa la soprannaturalità dell'ispirazione testuale, aderendo quindi alla prospettiva interpretativa contemporanea che si sta affacciando come espressione di nuova teologia.

Si potrebbe dire che chi allora ha ceduto alle lusinghe della storicizzazione degli eventi sacri, derivata da

una parziale scelta e lettura dei documenti, assumendo come verità la progressione rettilinea dei tempi, oggi ne paga, per l'inevitabile nemesi propria del contrappasso, lo scotto. Cedere alla storia, rinunciare alla teofania è parallelo all'abbandonarsi a un abbraccio mortale.

Corbin, proprio grazie all'introduzione nella dinamica di approccio al sacro dell'elemento "intermedio" "immaginabile", su cui ancora preciseremo tra breve ulteriori elementi, mostra come la lettera vada trattata secondo i crismi di un'ermeneutica visionaria (e non di mera allegoresi che non muta lo stato d'essere dell'interprete) che la riconsegna al suo significato superiore attraverso un'operazione denominata *ta'wil*. Il testo è così elevato in progressione continua e, ormai depurato dalle scorie della sua apparenza esteriore, torna alla sua origine.

In altre parole il compito dell'interprete sta nel trasmutare la lettera e ricondurla alla verità spirituale che ne è la fonte, abbandonando gradualmente la schiavitù delle credenze testuali.

La lettera è un simbolo che conduce al simboleggiato. Pertanto mentre l'essoterico (*Zahir* le cose esteriori) della lettera è in perenne fluttuazione, l'esoterico (*Batin* le cose interiori- **da non intendere assolutamente in senso psicologico-** ma come mondi spirituali interiori) è piuttosto configurabile



come “un’energia divina non soggetta a divenire”.

Mutilando questa possibilità di rilettura il testo non si salva, essendo esso, nella sua letteralità, completamente eroso dalla storia e dominato appunto dalle sue fluttuazioni (il Cristo che si presta a divenire migrante (?) in occasione della catastrofe contemporanea in aderenza al modello “sociale” che è il prodotto di un’operazione “monofisita” al contrario). Del resto il rifiuto dell’esoterismo e delle corrispettive iniziazioni nella dottrina islamica e cristiana segna proprio l’inizio e lo sviluppo del processo sociale di laicizzazione, però, *“una volta che la norma religiosa si sia trasformata in un dato dell’ordine sociale e quindi si incarna in una realtà ecclesiale, le ribellioni dello spirito e dell’anima si rivolgeranno fatalmente contro di essa”*. Sono parole che Corbin scrisse nel lontano 1958 e che assumono un valore profetico. Il concilio Vaticano II era di là da venire e le conseguenze della trasformazione e le sue conseguenze sul piano spirituale sono sotto gli occhi di tutti (cfr. H. Corbin: 2005, 18).

Sull’elemento che Corbin denomina *filosofia profetica*, si basa quell’ermeneutica spirituale del Libro che costruisce congiuntamente una modalità operativa di vero e proprio accesso al

“divino”. Questo accesso può avvenire per il carattere di continuità che Corbin indica come principio generale di tutte le operazioni che conducono dal mondo, come esso si svela all’empiria dei sensi, all’invisibile universo intermedio percepito con gli organi dell’immaginazione attiva, una volta che essa abbia abbandonato i sette climi terrestri e sia penetrata nella regione intermedia dell’ottavo clima.

Ogni realtà è distribuita secondo un canone di progressione armonica che facendo perno sul simbolo offerto dalla lettera e salendo di ottava in ottava, smaterializza la lettera fino a portarla alla sua originaria incandescenza.

Giunti a questo punto ci rendiamo conto che si tratta di argomenti assai ostici per le nostre orecchie di occidentali. Infatti, temi come quello della conoscenza e del racconto visionario, del mondo immaginale e dell’immaginazione creativa, intesi come facoltà teofaniche del corpo spirituale e della terra celeste, dell’Angeologia e del dramma che si svolge nel cielo, appartengono a una dimensione che non trova altro che riscontri sporadici e occasionali nella speculazione teologica e/o filosofica delle nostre latitudini. Ciò può apparire singolare, secondo un certo angolo visuale, perché questi sono i temi della vita stessa, intesa questa in senso integrale e quindi extrabiologico, e per questo l’integrazione e/o la



conoscenza della controparte angelica può rivestire un carattere prioritario nella prospettiva della “salvezza”.

Tra le eccezioni può essere annoverato proprio un personaggio eterodosso come tale fu Jacob Boeme che ebbe a parlare del *Santo elemento*, connotandolo con modalità contigue a quella dei filosofi persiani. Allo stesso modo, i platonici di Cambridge ebbero a parlare di *spissitudo spiritualis* quale intermediario tra il mondo della materia e il mondo puramente spirituale. Questo accesso, altrove documentato quindi, è pienamente consentito al filosofo-profeta in quanto la filosofia profetica si configura **come una teosofia capace di riconciliare le facoltà visionarie dell'uomo con quelle razionali facendo così cadere ogni tentativo di riduzione dell'evento a qualsivoglia patologia psichiatrica.**

Tale pratica implica la necessità di un'uscita estatica anzi, ancor più specificamente, l'uso di una facoltà immaginativa “extrasensoriale” altrimenti detta immaginazione creatrice. L'immaginazione attiva o immaginazione agente, altre due possibili definizioni idonee per questa facoltà costituirebbe quindi un'ulteriore possibilità cognitiva di carattere noetico, costituita fuori dai sensi, che è posta al di sotto dell'intuizione intellettuale, ma al di sopra della percezione senso-

riale, seguendo quella tripartizione sciaguratamente abrogata da secoli nel pensiero occidentale.

E' grazie all'esercizio di questa facoltà che possiamo riconoscere quella regione dell'Essere che, senza tale mediazione, resterebbe un territorio interdetto, e **“la cui scomparsa porta con sé una catastrofe dello Spirito”**, come afferma ripetutamente Corbin, un'abrogazione della quale non abbiamo calcolato ancora tutte le conseguenze. **E' solo tramite essa che giungiamo alla trasmutazione dei dati dell'esperienza sensibile e conseguentemente a percepire in forma visionaria la funzione angelica degli esseri.**

A questo vibrante richiamo allo “svegliarsi” non si devono aggiungere parole di commento, ma solo la sollecitazione a meditarle profondamente per cogliere pienamente quanto di deflagrante è in esse contenuto.

Entriamo ora più in dettaglio sul portato principale dell'opera corbeniana la cui acquisizione, come detto già più volte, produce a cascata una serie di conseguenze straordinarie che vanno a toccare i campi più disparati dell'accesso alla sfera del sacro.

Mistica attiva, mistica passiva

“Quando nei trattati degli antichi saggi apprendi che esiste un mondo



fornito di dimensioni e di estensione, diverso dal Pleroma delle Intelligenze, e diverso dal mondo governato dalle Anime delle sfere, un mondo dove si trovano città di cui tanto varrebbe dire che è impossibile valutare il numero, non t'affrettare a gridare che è una menzogna, perché tale mondo accade ai pellegrini dello spirito di contemplare, ed essi vi trovano tutto ciò che è oggetto del loro desiderio”

(Sorhavardi)

Per parlare di “mistica” è necessario avere cognizione di ciò di cui si argomenta anche tenendo conto del ristretto numero di religioni che sono interessate a questa fenomenologia tra cui, principalmente, la religione cristiana. Ora, a prescindere dall'etimologia delle parole “mistica” e “misticismo”, osserviamo che entrambe comunque contengono la medesima radice comune alla parola mistero, e ciò induce a ritenere che all'origine questa radice designasse una realtà iniziatica.

Questo sottofondo ascetico volontaristico in realtà non sembra appartenere (o non appartiene più) come elemento permanente della mistica cristiana (mentre in quella ebraica tale concezione è ben evidente come dimostrato dagli studi di G. Sholem).

A tale proposito desideriamo richiamare un brano essenziale tratto da uno scritto apparso su internet avente come fonte Don Roberto Tarquini, che è considerato un'autorità in materia. Si ridurranno un poco le dimensioni del suo intervento per evidenziare i punti essenziali inerenti il contenuto teologico in esso racchiuso che giungono a conclusioni interessanti per i nostri fini:”... *l'esperienza mistica non è mai qualcosa di acquisibile attraverso degli esercizi, delle tecniche ascetiche o dei cammini esoterici. Non presuppone alcuna percezione morale né tantomeno un'evoluzione spirituale simile a quella biologica... Dice Santa Teresa d'Avola:” non ci si eleva se Dio non ci eleva”;* per cui la mistica in quanto “esperienza” è la violenta improvvisa irruzione di Dio nell'anima, la loro unione. La più completa è senz'altro quella coniata da P. Albert Deblaere S, J.: “La mistica è l'esperienza **diretta e passiva** della presenza di Dio”. (www.mistica.it 2 febbraio 2006)

Molto diverso e aderente alla contiguità semantica mistica – mistero, appare invece l'essenza del medesimo tema offerto dai filosofi che hanno avuto accesso all'esperienza del mondo intermedio e che annoverano alcuni degli autori citati da Corbin in vari interventi presenti nei suoi libri, ma soprattutto nella seconda parte antologica del suo testo “Corpo spirituale e terra



celeste”. Qui è presente una rassegna accurata degli accadimenti “mistici” che occorrono ai pellegrini dello spirito nell’esercizio della loro attività teosofica.

Si legga come esempio il brano di Sorhavardi (In H. Corbin pp. gg. 132-135) riportato nell’antologia. Qui si narra, tra molte cose, degli effetti fisiologici indotti dall’esercizio di distacco dalla percezione empirica che si sperimentano come rutilanti visioni e “strappi” dell’universo percettivo, in cui la realtà fisica sembra sgretolarsi. Ciò è descritto con modalità veramente simili a quelle offerte dalla letteratura dei misteri, così ci si può soffermare su alcuni temi topici: osservare l’esplosione dell’Aurora di luce, vedere la terra sprofondare con tutte le sue città come indicazione dell’abbandono della corporeità, (la terra) e il conseguente rilascio dalla soggezione dei sensi ingannatori, (le città) e infine trovare un “classico” della letteratura misterica e cioè la coesistenza della notte con il brillare del sole.

Tutto ciò richiama non solo le esperienze dell’adepto mitriaco e quelle descritte da Apuleio nell’asino d’oro, ma, oltre a ciò, anche un passaggio di Plotino quando questi afferma che in stato d’estasi ho visto delle sfere di luce, *ossia dei Cieli che non sono visibili se non a coloro che risorgono.*

A partire da lì può accadere che l’essere umano abbia, appunto per appercezione visionaria, *la rivelazione della propria individualità eterna dei suoi stati successivi passati e futuri*, (compresenza di tutti gli stati dell’essere) poiché si trova allora trasferito dal mondo dell’Ombra al mondo delle Luci.

In maniera del tutto opposta, a quanto asserito nel brano del teologo cristiano, appare corretto affermare che la mistica iranica, non presuppone affatto di norma un’irruzione improvvisa immediata e gratuita (nel senso di grazia) del “divino” nel cuore di un essere umano (anche se tutto si realizza con la volontà di Dio). Essa, al contrario, può esplicarsi, come esercizio meditato e appreso, dopo un percorso di istruzione che si concreta in *una vera e propria ricezione iniziatica*, posto che l’insegnamento sia trasmesso da un maestro. Questi, naturalmente, deve essere stato parte di una catena iniziatica ininterrotta (*parampara* si direbbe in termini induisti) e occorre quindi che egli, necessariamente, abbia già reso attivo l’organo della percezione interiore e abbia svolto e portato a termine il relativo percorso conoscitivo.

Non si esclude naturalmente che l’impresa non sia possibile in “solitario” e che il fervente credente possa essere gratificato dalla diretta assistenza divina in questo suo tentativo di su-



peramento dei limiti sensoriali. Si afferma però che ciò è tuttavia assai raro e lo è ancor di più tra i seguaci peripatetici di Averroè che avrebbero trascurato l'esistenza di questi universi sublimi nelle loro discussioni precludendosene con ciò ogni accesso diretto.

Eppure uno dei testi dell'antologia corbeniana, di cui è autore lo shaykh Kermani, avverte della prossimità del mondo di Hurqalya e incoraggia appunto i pellegrini dello spirito all'impresa sollecitando l'azione con queste parole:” *Quando il nostro mondo, quello che noi siamo, sale fino a raggiungere il livello di Hurqalya, proprio qui vede lo splendore del suo Imam. La verità si svela. La tenebra si dissipa. Le condizioni sono mutate. Non pensare che questa realtà spirituale sia lontana. Essa si avvicina che i segni del compimento e della crisi si sono già mostrati. Spira la brezza del mondo di Hurqalya e il profumo di quel mondo è giunto fino ai sensi che l'anima dei veri fedeli possiede...Ma un gran numero di coloro che per natura meritano pienamente il nome di uomo si diletta di queste fragranze odorose, che diventano il nutrimento della loro anima. Allora l'evidenza è raggiunta, Dio lo voglia! Hurqalya è vicina*”(in H. Corbin: 1987, 237)

In sintesi: la mistica “iranica”, sia zoroastriana che musulmana, considera esistenti e coerenti due livelli di esperienza. Uno è relativo all'esperienza sensibile dei “fatti” exteriorizzati e apparenti secondo la specie materiale, e l'altro “immaginario” è relativo agli “atti” interiori e spirituali che stanno alla radice di quelli, e che permettono il passaggio della realtà dal “contingente” al “necessario”. Perché ciò accada si impone l'attivazione di un meccanismo che è coessente all'essere umano, per mezzo del quale l'energia spirituale dell'immaginazione attiva viene sollecitata fino a “accendere” l'anima di una luce propria dal carattere trasmutativo che trasfigura il praticante in un essere di luce (phos).

Questa “coessenza” ci è nota da diverse fonti, dal momento che nelle concezioni mistiche di epoche e luoghi diversi troviamo l'idea comune di un corpo interiore, spirituale, concepito a volte come semplicemente latente nell'uomo terrestre e altre volte come possesso consapevole anche durante la vita terrena dell'uomo *rinato* che, di conseguenza, sarà capace di percepire e agire sia nel mondo terreno che in quello spirituale. (cfr H. Corbin: 1983; 280, nota 185)

D'altronde l'impiego del termine trasmutazione non è occasionale ma perfettamente coerente alla prassi. L'opera di restaurazione, infatti, si compie sul



dato empirico che viene alchimicamente restituito al suo stato pristino, anteriore alla mescolanza arhimaniana successiva all'origine. Per questo si afferma che l'alchimia è sorella della profezia.

Il conseguimento di questa vera illuminazione interiore sembra corrispondere esattamente ad una delle accezioni di quella "luce vittoriale" che non solo è ben nota in ambito mazdeo (il già citato *xvarnah*), ma è elemento caratterizzante la figura di molti esponenti di tradizioni regali e religiose.

Si richiama ciò che in precedenza si è riferito intorno al tema della trasfigurazione taborica, come fattore costitutivo e centrale delle esperienze esicaste nel panorama dell'ortodossia della chiesa d'Oriente.

Sull'intera portata di questo argomento, anche per le relazioni che esso assume nella gnosi cristiana, nel testo della Pistis Sophia, dove la Maddalena, al culmine dell'iniziazione cristica che conduce fino alla sua Cristo-identificazione, dichiara di aver coscienza *dell'Uomo di luce che è in lei*. E' questi che gli fa comprendere ogni parola pronunciata dal Maestro e descrive come questo "testimone interno" sospinge per unirsi a Cristo. Non per nulla la Pistis Sophia è stato definito come il "Nuovo Testamento dell'uomo di luce". (H. Corbin:

1988,21)

Per approfondire i contenuti di questa tematica non può che consigliarsi la lettura del testo di H. Corbin dal titolo "L'uomo di Luce nel sufismo iranico" (sulla restaurazione operata da Sorhvardi dello *xvarnah* nella mistica iranica e il significato dei relativi fotismi si può ulteriormente consultate Pio Filippani Ronconi "Regalità iranica e gnosi ismailita", mentre, sul tema della luce taborica e la Chiesa d'Oriente si possono trovare ottime indicazioni in Enrico Montanari "La fatica del cuore").

Questa luce "disinfetta" la manifestazione della tenebra arhimaniana introdotta dal potente controcreatore successivamente al compimento della perfetta creazione di Ormazd.

La "materia", in quanto espressione della teofania divina, non è affatto "male". Essa è, infatti, in sé, luminosa, splendente e bella. A causa dell'intervento delle forze oscure che essa si è opacizzata. Ribadiamo: la luce è la prima forma delle cose ed alla riconquista della propria dimensione luminosa che tende il fervente devoto. Allo schiarimento dell'anima succede l'incontro e la coalescenza con il compagno eterno, il testimone interiore, il daimon, l'angelo preposto alla custodia individuale o di un gruppo d'anime tra loro consonanti. In un testo mandeo si legge. "*Io vado verso la mia immagine, e la mia immagine viene verso di*



me. Essa mi abbraccia e mi tiene stretto, come se fossi uscito di prigione” (H. Corbin: 1971,41).

Un brano che ricorda molto la condizione degli uomini in stato di contenzione presenti nella caverna platonica e fissamente costretti a guardare verso la parete “televisiva” (premonizione straordinaria!), cui succede infine il risveglio dalla condizione passiva e l’uscita dall’antro. Ciò costituisce il passare dall’ombra delle cose alla luce che le genera, dalle forme formate e ingannatrici alle forme formanti.



*Fig. 3 La lotta di Giacobbe con (per) l’angelo
Questo enigmatico episodio del Genesi (Gn. 32, 23-32) è risolto nell’ottica dell’architettura spirituale dello sci’ismo di cui Corbin si fa inter-*

prete, mutuando però dall’esegesi ebraica di Joseph ben Juda, come la lotta che l’anima intellettuale ingaggia per arrivare a congiungersi con l’Angelo che è l’intelligenza agente fino al primo chiarore dell’aurora (il momento della cognitio matutina). Questo è il momento in cui l’anima emerge libera dalle tenebre che la rendono prigioniera. Corbin, molto sottilmente, sottolinea che non si tratta di una lotta con l’angelo ma di una lotta per l’angelo perché questi “ha bisogno che l’anima risponda affinché il suo essere sia ciò che deve essere”.

La mia “immagine” quella che refluiscie verso di me nel processo catartico è il testimone interno, denominato Khezr, colui che, se saputo ascoltare, può fare da guida all’uscita trasfigurante da questo mondo opaco perché ne svela il *reale nascosto* e quindi adempie al ruolo di guida spirituale colui che favorisce l’incontro del “solitario con il solo” al di fuori di qualsiasi figura (maestro esteriore) o apparato istituzionale di mediazione (chiesa istituzione).

Tale è il contenuto delle rivelazioni di Ibn Arabi che rivendicò costantemente l’ispirazione di questa guida interiore (figura teofanica dell’angelo Gabriele che è, insieme, angelo della conoscenza e angelo della rivelazione) nella stesura della sua sterminata opera, frutto costante delle sue penetrazioni nel *mundus imaginalis*.

L’intera creazione geme di questa mescolanza introdottasi malignamente in quella che Scoto Eriugena, massimo neoplatonico della Chiesa d’occidente e con lui i nostri filosofi iranici, hanno



definito teofania di Dio, respingendo la concezione di una creazione dal “nulla”. Aderendo a ciò e assecondando l’alchimia si comprende il perché anche i metalli “soffrono”.

Per questo l’itera manifestazione attende e freme nell’attesa di essere liberata dal giogo che la opprime e spasima per convertire la propria natura contaminata, assunta con la “caduta” e trasmutasi in “corpo di gloria”. Questo tema fortemente alchemico può consentire l’accostamento con il metodo di ‘orazione immaginale’ che reca significative similitudini con i passaggi alchemici che indicano le varie tappe del percorso trasmutativo.

Il fondamento di tutto ciò è rinvenibile in passaggi peculiari dell’Epistola ai Romani di San Paolo dove si allude a questa “sofferenza” del creato che attende di essere riscattato. (Sull’argomento di confronti M. Insojera: 1996, 17-19 e il commento ai Romani di E. Zolla in Introduzione all’Alchimia pp. gg 446; in realtà tutto il libro di questo autore risente dell’impostazione *imaginale* corbeniana).

E’ espressione saliente del ripristino della condizione aurorale il seguente brano che descrive la Trasfigurazione escatologica nell’aspettativa apocalittica nazdea:

“Tali che faranno un mondo nuovo, sottratto alla vecchiaia e alla morte, alla decomposizione e alla corruzione, eternamente vivo, eternamente crescente, potente secondo la sua volontà, allorquando i morti si risolleveranno, l’immortalità verrà ai viventi, e il mondo si rinnoverà a meraviglia” (Yash XIX, 11 e sgg.)



Fig. 4 Paesaggio di Xvarnah

La concezione del mesocosmo, proprio della metafisica sciita, troverebbe fonte in alcuni versetti del Corano e in numerosi hadith del profeta. Il presupposto teorico delle rappresentazioni dei paesaggi di luce dello Xvarnah riposa sul fatto che l’anima preesiste al corpo e per questo l’uomo ha potuto contemplare, prima della sua caduta nella carne e nel mondo materiale, le verità divine preternaturali di cui ha obnubilato il ricordo dopo la sua incarnazione. La nostalgia dello stato perduto può però riaccendere la sua vista interiore che,



svincolata dai sensi, può introdurlo a quelle verità che appaiono nel mondo immaginale. I paesaggi dello xvarnah raffigurano il “paradiso perduto” contemplato dall’uomo di luce che egli ha solo potuto pallidamente imitare su questa terra creando numerosi giardini che sono gli specchi immaginali del mesocosmo. L’estetica iranica sul tema non ha altro scopo che la messa in scena di una realtà percepita nella dimensione sopraterrestre. Quanto dipinto pertanto non è una sublimazione terrestre di un paesaggio che viene reso ideale, ma la restituzione al nostro livello di realtà di un paesaggio percepito con i sensi effulgenti dell’anima.

Il teosofo Addom Karim Gili ha offerto una perfetta immagine di questo desiderio dell’anima di uscire dalla prigione, essa non è l’unica nel panorama offerto da quello che appare come un tema costante nella meditazione iranica. Altre, consimili, esprimono l’irrefrenabile nostalgia dello stato anteriore a quello che era prima della “caduta nel pozzo” (una delle numerose immagini della profondità oscura che fa da prigione) e tutte paiono trovare origine in uno dei più bei testi religiosi dell’umanità: *Il canto della perla*.

Seguiamo il racconto di Gili contenuto nella sua “piccola” parabola.

Qui si descrive il viaggio mistico di uno straniero chiamato Spirito che, giunto infine nel cielo di destinazione, bussò a una porta e di risposta una voce gli chiese chi fosse questo *in-namorato* che osava battere all’uscio della soglia proibita. Lo Straniero per

risposta disse: **“Un fedele d’amore separato dai suoi. Sono stato bandito dal vostro paese. Mi sono allontanato dai vostri pari. Sono stato legato alle pastoie dell’altezza e della profondità, della lunghezza e della larghezza. Sono stato imprigionato nel carcere del Fuoco e dell’Acqua, dell’Aria e della Terra. Ma ecco che, dopo aver spezzato i miei ceppi, mi sono messo a cercare in che modo fuggire dalla prigione nella quale ero rimasto”**. (in H. Corbin: 1987, 162).

Non commentiamo, piuttosto evidenziamo graficamente alcuni passaggi di un passo di tale eloquenza, che ben ci descrive a cosa corrisponda il concetto di prigionia e di “Salvezza” per questo autore. Tuttavia, per opportuna meditazione, si vuole qui ricordare una riflessione di M. Eckhart che, a nostro sommo parere e anche se in maniera più velata, afferma sostanzialmente lo stesso concetto e quindi l’esistenza di un “Io-prigione” in cui l’anima si trova in uno stato di sonno da cui attende di liberarsi. Così scrive il mistico renano: **“Di recente mentre leggevo il Pater Noster che Dio stesso ci ha insegnato mi venne in mente un pensiero; quando noi diciamo “venga il tuo regno e sia fatta la tua volontà, *preghiamo con ciò continuamente Dio che ci tolga da noi stessi”*”**.

L’anima, una volta liberata delle sue superfluità, e deposta quindi l’ombra è



ricondotta alla sua natura paradisiaca. Ristabilita così la propria natura è in grado di effondere dintorno questa incandescenza, appunto “disinfettante”, restaurando alchimicamente l’originario splendore della realtà che cade sotto la sua azione. Come afferma Filippini Ronconi: **“questa è la forza che trasforma la terra in una imago terrae: ossia il paradiso terrestre in cui l’uomo integrato al suo antico essere di Adamo edenico percepisce finalmente il significato di se stesso quello che i mistici persiani dello I-shraq denominavano “l’io del se stesso”**. (Filippini Ronconi: 2014, 11).

In ciò si sostanzia la funzione universale e liberatrice dell’Immaginazione attiva, grazie ad essa l’oggetto percepito nel sensibile viene tipificato e quindi trasmuta in un’Immagine-simbolo. Così nella dimensione dell’incandescenza si svela la costante corrispondenza tra il nascosto e il visibile e la capacità creatrice (sempre nel senso che si svela il reale nascosto) dell’immaginazione per cui: **“L’esegesi simbolica, instaurando le tipificazioni, è dunque creatrice, nel senso che essa trasmuta le cose in simboli, in Immagini-tipo e le fa esistere in un altro piano dell’essere”**. (H. Corbin: 2005.187).

Da questa organizzazione gerarchica delle capacità cognitive ne scaturis-

ce la conseguenza che le forme percepite nel nostro mondo sono le ombre di Forme di luce immaginali (da non confondere con le tenebre arhimaniae), perciò lo gnostico riconosce, per fisiognomica intuitività, gli stati interiori dell’uomo dalla sua forma esteriore (H. Corbin:1987, 154).

Scrive ancora ‘Abdol- Karim Gili: **“Quando la tua Immaginazione attiva avrà raggiunto tutta la sua perfezione e la sua pienezza, la tua capacità si espanderà fino a rendere possibile l’impossibile, fino a contemplare sotto una specie sensibile le realtà sopransensibili dell’Immaginazione, fino a comprendere le indicazioni allusive e decifrare il segreto dei punti diacritici delle lettere**. Allora di quelle stesse realtà sovransensibili tu ti sarai tessuto una veste; quando l’avrai indossata apriti una porta d’accesso verso il *sesamo*” (ciò che è residuo dal sovrappiù dell’argilla di Adamo da cui Colui che fa essere ha composto l’interezza di tutta la terra spirituale. Da Gili: Corpo spirituale e terra celeste pag 163).

Un ultimo appunto. A proposito di questi luoghi paradisiaci non è da trascurare che Gili ne alluda più volte parlando di essi nei termini di un paradiso iperboreo, una terra **“in cui l’obbligo della preghiera della sera vi è abolito, poiché l’alba si leva prima che tramonti il sole”**.



Dopo aver tratteggiato i caratteri di questa prospettiva mistica si avverte come essa ribalti i ruoli, così come li aveva tratteggiati in precedenza il teologo cristiano, almeno in questo contesto di riferimento.

Il “vero” mistico sarebbe dunque colui-almeno per ciò che umanamente gli compete- che eserciterebbe una prassi iniziatica d’accesso ai mondi superiori eminentemente attiva. Pertanto egli non è il passivo ricettore di “visioni”, ma, al contrario, letteralmente, le costruisce scavando nella propria miniera interiore fino a raggiungere la vena aurifera; il falso mistico sarebbe quello essenzialmente passivo rispetto alle esaltazioni “visionarie” che lo attraversano, e per questo potrebbe essere preda di allucinazioni assolutamente incontrollate scaturite dalla labilità dei suoi processi mentali.

Il primo agisce, costruendo una visione specificamente meditata, operando secondo un metodo che si sostanzia in un preciso e canonizzato processo mentale: *immagina*.

Il secondo subisce riceve una “visione” assolutamente imprevedibile, non ha alcun controllo sulla forma e sulla dinamica di quanto gli appare: *fantastica*. La differenza lessicale tra i due termini è molto netta in Paracel-

so che, appunto, distingueva e opponeva tra loro i due processi “mentali”, riconducendo la fantasia a una vera e propria patologia dell’anima e definendola conseguentemente “pietra angolare dei folli”. Al contrario per la seconda esperienza Paracelso sosteneva che la forza dell’immaginazione attiva era tale che, alludendo al processo alchemico (che va parallelo nelle modalità operative a quello mistico) “costringe le erbe a sprigionare la loro essenza nascosta”. (cfr. J.Raff: 2008,66)

L’immaginazione attiva altrimenti definita *immaginazione vera*, a scanso di possibili equivoci, non ha evidentemente in sé nulla di potenzialmente irrazionale, tanto che ci troviamo di fronte a filosofi che rifiutano tanto una filosofia quanto **una teologia priva di teofania**. E’ quindi necessario sottolineare che Sorhavardi e con lui tutti gli Israqiyn, gli “Orientali”, vale a dire i seguaci del suo sistema teosofico, hanno sempre considerato il perfetto saggio colui *che adottando un metodo sacrale riunisce in sé allo stesso tempo il più alto sapere filosofico e l’esperienza mistica*.

Il teosofo che realmente possiede l’esperienza mistica è colui il cui corpo materiale diventa simile a una tunica di cui ora si spoglia ora si riveste. Nessun uomo può essere annoverato tra i teosofi mistici fino a che non ha conosciuto il lievito sacrosanto della sapienza



mistica e non ha sperimentato quella spoliatazione quel rivestimento (Corbin: 1987, 136).

E' evidente che questi processi attivi dell'anima costituiscono una forma peculiare di gnosi che, come è noto, non è da ricomprendere in quella conoscenza che è limitata all'ambito astratto-discorsivo, ma si riferisce a forme percettive che implicano la penetrazione animica nel loro oggetto, in maniera da evocarne il significato archetipo. Così operando si ha la parallela percezione dei poteri dell'anima per cui tale conoscenza si attua.

Essenzialmente quindi la gnosi è un "divenire l'oggetto di conoscenza", per identità recuperata interiormente. Ne consegue che il filosofo "gnostico" è tipo logicamente un "mistico", un realizzatore "che pensa dentro le cose". La conoscenza cessa di essere esercizio mentale e diventa asceti.

Forse, in queste precisazioni, è ancora assente un elemento che ne completi integralmente il senso e che infine rende perfettamente consapevoli l'ambito in cui si esplicano questi "poteri dell'anima" e in quale stato dell'essere essi possono essere acquisiti.

La definizione di gnosi che qui si propone, tratta da Corbin, ci sembra possa integrare la precedente, para-

frasata dal testo di Pio Filippini citato in bibliografia, richiamando di nuovo il necessario tema iniziatico prospettato in precedenza. Leggiamola: "*La gnosi è, in quanto tale, conoscenza salvatrice o salvifica; salvifica perché conoscenza, e conoscenza perché salvifica. E' quindi una conoscenza che non può essere attualizzata se non a costo di una nuova nascita, una nascita spirituale*" (H. Corbin:2012, 15).

A onor del vero qualcuno ha rimproverato a Corbin una buona dose di parzialità nell'uso del materiale non islamico che aveva a disposizione. Egli, infatti, quando parla di cristianesimo si riferisce solo a filoni gnostici, agli spirituali protestanti e ai sofologici, tacendo sul pensiero patristico e latino con la perenne eccezione di Meister Eckhart (su ciò si veda Glauco Giuliano pag 69 nota 113). Questo perché Corbin pensava certamente a un cristianesimo "diverso" da quello che c'era ben prima dell'atavico "tradimento dei chierici" (si allude a san Paolo) e connesso direttamente alla Chiesa Madre di Giacomo il Giusto.

Comunque, intorno alla possibile presenza del metodo dell'immaginazione attiva, anche in ambito "latino", si può ritenere che esso vi sia testimoniato in diverse e importanti occasioni. Se ne avrebbe una certa conferma nell'impostazione data da Ma-



nuel Insolera ai primi capitoli del suo libro *La trasmutazione dell'uomo in Cristo*. Qui si scandiscono con molta precisione, le tappe di avvicinamento estatico di Giovanni della Croce descritte nel testo-manuale “Salita al Monte Carmelo”, narrando l'impresa appunto come un'operazione dal carattere eminentemente “attivo” (M. Insolera pp. gg. 46, 47).

Pur tuttavia in base alla definizione di mistica precedentemente riportata e rilevata altresì l'assenza di una cognizione codificata del *mundus imaginalis* in ambito cristiano, saremmo propensi a mitigare quest'accusa di parzialità mossa al Nostro.

Il *mundus imaginalis* non è il Pleroma cherubinico, accessibile dalla pura percezione intellettuale, non è il trono di Dio, ma il dominio degli angeli celesti (definiti significativamente da Sorhavardi “i celesti fedeli d'amore”). Esso è il luogo delle Idee immagini, delle figure archetipiche, il luogo delle visioni teofaniche, luogo in cui avvengono nella loro vera realtà gli eventi visionari e le storie simboliche. Verosimilmente pertanto, le due esperienze estatiche, quella cristiana e quella della contemplazione di Hurqalya non possono essere semplicemente sovrapposte dal momento che paiono riguardare universi distinti e con essi stati d'essere distinti. L'area di competenza delle operazioni

degli “iranici” è quindi quella individuata come *alam al mithal* ed è essa che permette di conoscere, in aderenza al suo significato nella gnosi, la propria controparte nel mondo di Hurqalya.

La bi-unità (l'uomo angelomorfico)

“Ogni essere umano, beato o dannato, possiede un universo completo, più vasto da solo di questo nostro mondo”

Molla Sadra

Si è già sottolineato che una delle conseguenze più folgoranti della prospettiva immaginale è l'inaugurarsi di una nuova antropologia che, solo apparentemente, è inedita per il mondo occidentale, come del resto dimostrano i cenni operati nelle pagine precedenti.

Emblematica in tale senso è la figura dell'“angelo custode” relegata ormai nella sfera di deterioro sentimentalismo, se non addirittura, respinta ai margini di un cattolicesimo sempre più refrattario all'arcano, e, in conseguenza di ciò, consegnata nelle braccia della new age, senza quindi più alcun legame con la liturgia. Eppure seppur in maniera velata, di questa categoria di esseri si parla nel Vangelo di Matteo (18, 10) e d'altronde tale figura fu a lungo studiata e meditata da teologi e



iniziati come Origene, che fu confratello di Plotino nella scuola Ammonio Sacca.

Proprio per questa contiguità potrebbe apparire familiare l'accostare l'angelo custode al daimon-custode, presente nel dominio orfico pitagorico.

Questa figura peculiare ha rivestito quindi un'importanza determinante e di tutto questo si parlerà tra poco, dopo aver introdotto qualche osservazione di natura generale.

Il mondo dell'angelo con le sue gerarchie, le sue specificità sottili, il suo "tempo" trova una straordinaria riabilitazione e restaurazione nello spazio del mondo intermedio dove assume necessità e senso in relazione all'impianto monoteistico che abbisogna di un intermediario messaggero per colmare lo spazio incommensurabile presente tra Dio (*absconditus*) e gli uomini.

L'angelo è l'espressione necessaria di una teofania divina (tema dell'angelo del volto) senza la cui mediazione la creatura non potrebbe sperimentare l'avvicinamento al "Trono" per mezzo della conoscenza dei nomi divini e delle energie divine. Per focalizzare al meglio il concetto di necessità angelica dal punto di vista delle relazioni Dio-uomo, così come esso si presenta nelle religioni

monoteistiche, si può rimandare all'indispensabile lettura delle pagine che Corbin ha scritto dal punto di vista "teologico" ne "Il paradosso del monoteismo" (ma tutta la sua opera è dedicata all'Angelo e l'intermediazione "necessaria").

Inoltre, in reazione alle sdolcinature angeliche della new age, si può ricordare il contrario tema degli angeli combattenti che hanno molto spazio nell'innologia essenica ma non costituiscono argomento di questa relazione. Sul tema però si può proficuamente consultare *L'immagine del Tempio* e il testo di R. Wise e R. Eisenman dedicato ai manoscritti (allora) inediti di Qumran dal titolo, un poco enfatico: *I manoscritti segreti di Qumran*. Inoltre, sempre sul medesimo argomento, è assai istruttivo e controcorrente il libro *l'Armata di Dio* di Dalmazio Frau.

Ciò che invece va senz'altro evidenziato in questa sede è il carattere la biunitario del combattimento in quanto, piaccia o non piaccia, l'armata di Dio lotta al fianco degli uomini contro gli emissari del principe di questo mondo (Belial in ambito qumranico), rinviando così a quella "simmorfosi" che Corbin aveva evidenziato nell'icona di San Giorgio che rappresentava i due aspetti "terrestre" e "sottile" (immaginale) del combattimento e di cui si parlerà nel paragrafo successivo.



In questi testi, solo esemplificativi di una più vasta produzione, si dimostra pienamente lo scadimento nel quale gli abitanti del ‘piano dell’essere superiore’ sono precipitati nelle coscienze degli uomini, anche a causa della (voluta?) insipienza degli amministratori del culto.

Ritornando all’angelo custode e quindi ponendoci nella dimensione individuale si osserva che l’angelo, *altri non è se non la “figura stessa dell’anima” che “produce” un corpo individuale di luce immaginale* cui l’individuo è indissolubilmente legato in forma sigiziale.

L’unità personale è infatti pleromantica. Questo è il punto su cui Corbin torna sempre con insistenza e, necessariamente, noi con lui, diversamente v’è perenne mutilazione e alla mutilazione s’accompagna l’angoscia della separazione che nessun intervento terapeutico d’ordine psicologico sarà in grado di sanare. Infatti, per esprimerci nei termini della medicina asclepica, solo attraverso l’“ignizione del sale”, cioè bruciando le scorie titaniche che inquinano l’anima, (sottraendo la luce dalla presa dell’ombra), si potrà conseguire la “salute” (che è naturalmente il ripristino della gerarchia che dalle forme interiori conduce fino al ristabilimento di quelle esteriori).



Fig. 5 La filossenia di Abramo (la Trinità)

Su questa celeberrima icona di Andrej Rublev H. Corbin propone, sulla scorta del commento di Ibn Arabi all’episodio biblico, un’interpretazione determinante a proposito del tema della biunità angelica, scrivendo queste meditate parole; “Nutrire di Dio le sue creature è reinvestire queste del loro Dio, è dunque far affiorare in loro il proprio stato teofanico; e ciò che può essere definito come il rendersi capaci di percepire la ‘funzione angelica’ degli esseri, di investirli di tale funzione e, forse risvegliarli a questa dimensione angelica del loro essere.”

Il processo spirituale che conduce al riconoscimento della bi-unità è denominato angelomorfosi che, in sintesi efficace, si potrebbe definire quella modalità operativa che comporta non il “trasformarsi in angelo” quanto piuttosto il “riconoscersi” angelo, così da formare quella identità pleromantica di cui si diceva.



Sia nell'uomo che nel creato, che nello stesso mondo divino, esiste sempre la controparte animica di un essere, che per effetto di questa comunione può riconoscersi come creatura integrale, formando così quella dualitudine che è effigie della completezza realizzativa su ogni piano di esistenza. Per questo v'è un Angelo della Terra, per questo v'è un combattimento *con e per* l'Angelo della Terra (vedi oltre).

Molte sono le similitudini dell'angelo "necessario" con il "demone" (daimon) del mondo greco (equiparazione altrove contestata) in cui questi esprime un principio spirituale sovra individuale. D'altronde, anche lo stesso Ka egizio, su cui successivamente si proporrà un qualche ragionamento, reca dei caratteri che sono ad essi affiancabili in quanto rappresentazione intermedia del-l'uomo integrale della sua controparte nell'imaginale.

Allora: se l'imaginale è il luogo epifanico della verità, anche la componente angelica della bi-unità è "vera", e perciò rappresenta l'uomo vero, *laddove la comune realtà non è che un'illusione fantastica*. (G. Giuliano argomenta in una densa pagina del suo "L'immagine del Tempo in H. Corbin" questo tema ne raccomandiamo vivamente la lettura, si veda a

proposito pag. 15)

Non sempre però l'angelo della persona assume forme sfolgoranti di luce a formare quella che i testi definiscono *Natura perfetta*. Proprio perché controparte della persona riflette le azioni di colui con cui è associato, proprio perché è figura della sua anima, come dianzi affermato. Quando l'anima è empia genera le forme tenebrose che costituiscono il tormento dei reprobì, in vita (nei sogni e negli stati visionari) e nel post-mortem. Queste forme orride e ripugnanti che si svincolano da ogni controllo richiamano in qualche modo uno dei "doppi" più noti in letteratura, si parla dell'opera letteraria *Il Ritratto di Dorian Gray* in cui la rappresentazione del protagonista sulla tela del quadro ne raffigurerebbe il "doppio immaginale", l'effigie di un vizioso in stato di perenne deterioramento animico.



Fig. 6 Le forme del mondo immaginale riflettono lo stato dell'anima individuale sono il suo "angelo" e quindi, oltre a figure di pura luce, ve ne sono altre d'aspetto tenebroso, orride e ripugnanti a vedersi. Sono queste le immagini che tormentano



no i reprobis. E. Swedemborg poté osservare l'aspetto che la città reale presenta nel mondo dello spirito. Quella vista gli ispirò un senso di funebre terrore: la maggior parte delle case, infatti, appaiono chiuse e silenziose, senza luci alle finestre perché i loro proprietari sono oramai spiritualmente morti.

La tela di un altro scandinavo, E. Munch dal titolo Passeggiata sul viale Karl Jonh, coglie esattamente questo ultimo aspetto.

Proprio a causa di questa legge di similitudine “attrattiva” il rapporto tra l'individuo e la sua controparte angelica non potrà mai essere concepito con una complementarità del tipo giorno-notte, l'unione simpatetica con l'essere di luce si consegue con la liberazione dei semi di luminosi estraendoli dall'opacità tenebrosa del corpo.

Le immagini ci soccorrono: tenebra luminosa, Luce nera, notte luminosa.

Si è già detto che lo stato *getik* dell'essere materiale terrestre non rappresenta una degradazione, ma l'esilio della luce. Quando essa è ristabilita si conseguirà lo stato glorioso, la condizione primordiale com'essa era prima dell'invasione arhimaniana le cui tenebre tengono prigioniere le scintille incandescenti di luce. Cessata questa costrizione, come si è detto in precedenza, citando il brano della Yasht (Avesta) *il mondo si rinnoverà a meraviglia.*

Fenomeni fisici richiamano e sug-

geriscono la straordinarietà di questo stato glorioso. Si pensi appunto alla singolarità delle “aurore boreali”. Esse, appunto, quali luci sfolgoranti che lampeggiano nella nerezza della notte con la quale coesistono, manifestano il carattere numinoso della sovracoscienza risvegliata dal torpore. Uno stato che sta in opposizione alle tenebre dell'incoscienza in cui ogni luce è prigioniera come se fosse catturata in un buco nero. L'aspetto simbolico di questi fenomeni, connessi alle alte latitudini boreali e a tutta la simbologia del polo e della montagna polare, Qaf, dove è sempre mezzogiorno, è stato diffusamente indagato dal Corbin, che ha raggiunto nella sua esposizione sovente espressioni efficacemente liriche, che comunque riferiscono contenuti di esperienzialità altrimenti incomunicabili.

Per conseguenza di questa “simpatia” un essere di luce non potrà mai avere come controparte un essere di tenebre, per il rispetto del principio della dualità. La sigizialità non si realizza tramite l'opposizione.

L'avversario non è il complementare. Il paradigma è: “luce su luce”.

L'iconostasi come porta d'accesso al mundus imaginalis

“Il fatto che la percezione dell'Angelo della Terra possa essere



respinta nell'immaginario come nell'irreale, significa e rivela che al contrario questa maniera di percepire e meditare la Terra è legata a una struttura psico-spirituale che dobbiamo riscoprire, per valorizzare i mezzi di conoscenza di cui essa dispone”.

(Henry Corbin: Corpo spirituale e terra celeste)

Il concetto di immaginale, inteso come universo di materia sottilissima, non è affatto estraneo all'Occidente, esso è stato solo accantonato. Lumeggiando angoli un poco sconosciuti della nostra cultura lo si può trovare ascoso nell'ombra discreta di qualche dottrina o, comunque presente e in più di una circostanza, anche in forme inconsce e insospettate. Si qui fa riferimento a quell'”immaginario” che erompe dalle contemporanee arti visive e che è accolto inconsciamente nella profondità di coscienza dei suoi fruitori (si veda sul potere dell'immagine in relazione all'immaginale il paragrafo finale sul tema “pedagogia immaginale”).

Tuttavia, al di là di questa riflessione dettata dalla preponderanza cui è pervenuta la comunicazione visiva, questa nozione non sembrerebbe aver mai raggiunto una tale sistematicità da essere coscientemente integrata

con una forma religiosa.

Si è già accennato alla locuzione *spissitudo spiritualis* dei platonici di Cambridge e alla parallela definizione *corporeità spirituale* di F.C. Oetinger, come al *Santo elemento* mediatore di cui parla Boeme.

Non manca però, in questo pur non ricco contesto di riferimenti, una decisa valutazione dell'immaginale che ci proviene dal mondo dell'icona.

Pavel Florenskij appare come uno dei pochissimi “studiosi” che in tutta la filosofia europea abbia saputo formulare la natura del “mondo intermedio” con la stessa precisione dei metafisici dell'Iran. Roberto Galasso ricorda che H. Corbin per tutta la vita cercò invano nei testi più reconditi della filosofia nostrana qualcosa che fosse pallidamente analogo all'immaginale visionario dei Persiani illuminati, senza tuttavia mai imbattersi pienamente in esso.

Florenskij, che dello studio dell'icona e dell'iconostasi da lui felicemente denominata “porta regale”, ha delineato con precisione il senso e la funzione che esse assumono nella liturgia e nella contemplazione ed è stato davvero prodigo di suggerimenti sul tema. Il patrimonio delle icone può essere accostato, sia pure con i dovuti distinguo e della specificità dell'exoterismo di riferimento, alle numerose testimonianze persiane che descrivono il *Pae-*



saggio di Xvarnah.

Per essere più esaustivi sul tema è necessario, però, fare un piccolo passo indietro richiamando la disperata ricerca intrapresa da Corbin di paralleli occidentali del mondo intermedio, perché una delle poche tracce che questi ha rinvenuto è concentrata sul commento di alcune icone (la Filossenia di Abramo di Andrej Rublev focalizzata sul tema dell'angelo e prima esaminata) e su un'altra immagine dal commento della quale sarà appunto necessario avviarsi per sviluppare un ragionamento di ordine generale.

Corbin, infatti, ha scritto un commento prezioso su una specifica icona. Si tratta di una densa pagina presente nel suo libro *L'immagine del Tempio* di cui preleveremo un lungo e significativo brano, che ci svelerà come il mondo dell'Oriente cristiano mantenga i suoi legami con un universo sottile ma "concretamente spirituale" proprio per mezzo dell'icona.

La pagina citata si pone nella prospettiva di individuare di come lo spazio immaginale, che, ricordiamo, è impercettibile ai sensi, possa egualmente suggerire, in certe condizioni, la presenza di un'ulteriore realtà collocata "a un'ottava superiore".

H. Corbin annota: "...Da un punto di vista iconografico ciò comporta un'idea di spazialità che non sembra

*documentata nella rappresentazione occidentale dello spazio. Mi pare tuttavia di aver scoperto una traccia inattesa, precisa e stupefacente, in un romanzo dello scrittore greco Nikos Kazantzaris. L'autore racconta di aver visto una volta un'icona bizantina di san Giorgio in cui: il giovane eroe dai capelli biondi, sul suo cavallo bianco e con la lancia alzata si gettava contro il mostro. Tutti i corpi erano compatti muscolosi di una materialità intensa: un dramma vero una lotta sanguinosa, ma al disopra di questo San Giorgio reale, c'era in alto nell'aria, un altro San Giorgio, sullo stesso cavallo bianco, con la stessa lancia, contro lo stesso mostro. **Tutto in questo piano di visione era smaterializzato: i corpi erano trasparenti e attraverso di essi si vedevano i campi in fiore e le montagne lontane, di un pallido sole azzurro. Era un San Giorgio più reale di quello reale, il corpo astrale dell'azione...**" (H. Corbin: 1983, 72).*

Si esprime così l'idea di uno spazio sovrasensibile che domina o racchiude il nostro come un livello o un orizzonte in cui le forme *non sono abolite ma trasfigurate e in cui ogni forma di rappresentazione risulta vera per il livello, od orizzonte a cui essa si riferisce.* Un concetto che il citato Florenskij, aveva espresso in modo parallelo scrivendo: " *il mondo empirico diventa trasparente e attraverso la traspa-*



renza di questo mondo diventa visibile l'ardore e il raggianti splendore degli altri mondi".

L'artista, infatti, conferisce un sembiante alle cose invisibili e il ritratto che viene da lui rappresentato è reso possibile, almeno secondo la saggia parola di certi monaci perché: *"avendo raggiunto l'assoluta assenza di passioni, è già risorto in questa vita fino alla resurrezione universale"* (cfr. P. Florenskij: 2001, 190). Un'osservazione questa che ben aderente alla definizione di gnosi come ri-nascita spirituale già in questo mondo come si è detto in precedenza.

Questo spazio soprasensibile può essere concepito come un contenitore che, per effetto della sua "preminenza ontologica" contiene il nostro spazio, come avviene tra due sfere di differente diametro in cui l'una può essere racchiusa nell'altra.

La realtà empiricamente osservata però non si mostra così.

Infatti, il rapporto tra *getik* (mondo "materiale") e *menok* (mondo sottile) è il rapporto tra essoterico ed esoterico in cui il primo è il contenitore dell'altro, perché la realtà esoterica in quanto nascosta, celata, occultata appare contenuta all'interno, come lo è il nocciolo rispetto alla polpa. Contrariamente, nella prospettiva degli universi spirituali gerarchizzati, (e il bi-

strattato geocentrismo non è altro che un mandala dei mondi spirituali in cui si rendono evidenti le gerarchie e i livelli di meditazione e non una rappresentazione ingenuamente veritiera sostituita da quel cosmo eliocentrico copernicano che era già noto ad Aristarco di Samo), il "meno denso" è quello che contiene tutti gli universi che lo precedono e li contiene semplicemente perché ne è la causa.

Giunti al limite della nona sfera i filosofi mistici contemplanò un totale rovesciamento delle cose. Qui è l'apparente "circondato" ad essere in realtà, il "circondante"; il punto diviene il contenitore della sfera.

Il sottile, percepito e riconosciuto nel suo stato di principialità causante, non può essere certo circoscritto da ciò che ha causato. Una metafora, citata frequentemente da Corbin e ripresa dalle sue fonti, rende bene l'idea. Si tratta dell'immagine della goccia di balsamo che deposta sul palmo della mano tenuta contro il sole, trapassa al dorso di essa, un'immagine che esprime l'uscita dello gnostico alla superficie convessa della nona sfera, come effetto del rovesciamento della percezione del mondo.

Ciò, infine, rende anche inutile al teosofò progettare un'uscita dalla "prigione del mondo" perché quella prigione o pozzo che sia, in realtà non v'è mai stata e qualora vi sia stata essa, ormai usciti dal mondo delle sfere co-



strittrici, è compresa in “noi”, all’interno della nostra anima (anche Jung nel suo *Il libro rosso* parlò in termini di vicenda personale di uomo e di psicologo di questo rovesciamento dell’anima. Essa, infatti, da preteso contenuto diventerà inevitabilmente contenitore).

In alcune parabole evangeliche (come parallelamente in alchimia, a proposito della natura nascosta e apparentemente infima dell’oro filosofale) ricorre con una certa frequenza l’espressione “il più piccolo, il più grande” indicante una certa relazione intercorrente tra mondo umano e regno divino.

Ciò è sovente riferito al granello di senape che viene detto “contiene il regno dei cieli”. Nel mondo musulmano è il sesamo a svolgere un compito parallelo, (mentre in altre tradizioni il compito è assunto da una qualità di miglio dal seme particolarmente minuscolo), e questo seme è inteso come il sovrappiù dell’argilla con cui fu composto Adamo e successivamente a lui la palma considerata come sua “sorella”.

Questo residuo di terra celeste, pur ridotto all’infinitesimo e cioè alle dimensioni a un seme, contiene integralmente il mondo immaginale. Ebbene, pensiamo di poter affermare che i brani evangelici che esprimono le correlazioni “gli ultimi... i primi”,

“il più piccolo...il più grande”, se letti e meditati in questa prospettiva, assumono un senso assai diverso da quello corrente, svelando il significato più profondo della relazione spirituale cielo-terra, riguardata in forma geometrica come interiorizzazione introiettata, del “mondo” (sul tema cfr. G. Giuliano: 2014, 110).

Questo senso dell’oggetto che, meditato a un grado superiore, a uno stadio superiore di visione, libera infine il suo spazio e trasfigura la sua forma, si ritrova ovunque sia rimasto aperto l’accesso a un *mundus imaginalis* e l’universo dell’icona appare come un terreno privilegiato per svolgere l’esercizio dell’immaginazione attiva, volto a creare l’accesso a quella realtà che è “oltre” o “dentro” la porta mostrata dall’icona.

Scrivendo Corbin, in uno dei suoi primi saggi dedicato ad Avicenna, sigillando così irrevocabilmente il concetto che si espone nelle righe precedenti: **“Il teosofo gnostico, uscito dal mondo sensibile, al termine della sua ascesa immaginale lo racchiude in se stesso, lo rende interiore; essendone uscita l’anima lo riconquista come veramente suo** (Corbin 1954, I, 17 citato da G. Giuliano, 39).

L’occasione offerta dalla lettura del brano precedente unita alle successive



considerazioni con tutte le conseguenze che esse implicano, induce a confrontarci più ampiamente con Pavel Florenskij. perché è nelle sue pagine che avviene davvero pienamente, anche se idealmente, quel fatale incontro con i “Persiani” che finora in Occidente era mancato in tutta la sua pienezza, così come suggerisce Elemire Zolla nella sua bella introduzione al testo dell'iconologo russo (E. Zolla in P. Florenskij: 1977,12).

Il libro di questo poliedrico filosofo mistico “Le porte regali” può essere considerato una sorta di apoteosi del *mundus imaginalis*, letto nella prospettiva della confessione d'appartenenza dell'autore. Questo mondo può essere compreso solo ponendosi nella dimensione di un approccio verso di esso di carattere metafisico, proprio perché esso nella sua forma sottile è “angelicamente” collocato fuori della prospettiva unificante rinascimentale, recuperando quindi la prospettiva naturale euclidea che è propriamente discontinua.

Qui ogni figura vive il proprio spazio, anzi è il proprio spazio, che viene **così qualificato** dalla presenza che lo occupa. Non solo, negli studi di P. Florenskij la figura non solo vive come già detto il proprio spazio, in solo apparente estraneità con il resto della composizione, ma vive anche, dinamicamente, in quello spazio un

certo “tempo” di natura “qualitativa” in cui i diversi moti spirituali dell'anima sono raffigurati contemporaneamente. Questo viene reso pittoricamente per mezzo di una visione multi-prospettica dello stesso soggetto (la schiena e il petto congiuntamente rappresentati per esempio). Questo è l'espedito per esprimere la dinamica interiore del soggetto all'interno della rappresentazione, come ben ha mostrato Florenskij commentando una miniatura dal titolo *L'evangelista Giovanni e Procopio* e ancora *l'Icona della Deesis*. (cfr. P. Florenskij: 2001, 180-183).

Siamo del tutto al di fuori della compressione barocca di Andrea Pozzo, fondatore di una dottrina sistematica della prospettiva, che unificava artificialmente tutta la realtà per sottometerla a un unico punto di vista, quello gesuitico appunto. Sebbene il saggio risalga al 1922 ed a esso si doveva accompagnare un'opera coeva mai completata dal titolo “Filosofia del culto” interrotto e mai più ripreso, è bene ricordare che le intuizioni di P. Florenskij sul tema si affacciarono nella sua anima piuttosto precocemente.

In realtà Floreskij dice anche di più dal momento che il suo studio complessivo dell'icona lo condusse ad affermare, in una contestatissima conferenza nell'anno 1919, che, in alcuni casi, gli autori delle opere hanno si a-



dottato la prospettiva, ma essa si dimostra essere una *prospettiva rovesciata* in cui il punto di fuga prospettico è posto “davanti” a chi osserva, e quindi all'esterno della rappresentazione. Si tratta di uno spazio intermedio che è esattamente la distanza tra colui che osserva e l'opera osservata, creandosi così un intermondo contemplativo, non sulla tavola (come il san Giorgio di prima) ma fuori di essa.

Questo fa sì che il centro dell'attenzione sia posto nell'aldilà del quadro generando un profondo nesso di interazione tra finito e infinito, tra visibile e invisibile, mostrando come il mondo possa essere trasfigurato dalla luce divina che irrompe e si fa quasi percepibile nel mondo sensibile. Rinunciando all'illusorietà spaziale, allontanando ogni ombra e collocando il punto di fuga verso lo spettatore, come fosse un ologramma, si apre, grazie a questi artifici, la possibilità di trasformare colui che osserva in un contemplante che interagisce spiritualmente con la rappresentazione.

Già in una delle sue prime opere dal titolo "Empiria ed empirismo" si mostra la convinzione che Florenskij ha nelle corrispondenze fra varie forme della realtà determinate dall'atto divino che le produce. Ad esso corrispondono i vari modi di percepire la

realtà e cioè quello della fisica, della psicologia, della mistica.

Ciò però costituisce un mero preludio a quanto Florenskij asserirà nel suo studio fondamentale e di tormentata conclusione "La colonna e il fondamento della verità" risalente al 1914, che può considerarsi la pubblicazione stipite di un certo modo di sentire il mondo nella prospettiva della teodicea dell'ortodossia orientale. Qui si ritrova quella peculiare nozione antropologica, già evidenziata appena in precedenza, secondo la quale un medesimo essere occupa diversi gradi d'esistenza, essendo l'incarnazione in questo mondo sensibile di un essere che coesiste in altri mondi più elevati, dei quali si fa il simbolo.

Del resto ciò non vale solo per gli esseri viventi. Il processo di purificazione che si compie consiste nel saper ascoltare il medesimo suono salire di ottava in ottava in armonica progressione. Qui l'intera manifestazione procede a uno “schiarimento” trasfigurativo spogliandosi dell'ombra, un processo che è simile a quello della tecnica di realizzazione dell'icona che, dallo scuro dell'esordio pittorico, progressivamente si schiarisce per sottrazione della “tenebra”. Per questo, attraverso questa depurazione-sottrazione, si giunge alla Natura celeste della stessa Terra. Essa, infatti, è nella sua sostanza ultima, un essere, un “angelo”.



Il globo terreno viene così trasfigurato nella presa di coscienza spirituale del mistico, giungendo a essere infine contemplato “alla confluenza dei due mari” e una volta percepito all’ottavo clima, “zona” cosmica in cui si esercita la trasmutazione simbolica dei dati empirici, esso appare per come è davvero, nella sua piena magnificenza angelica.

Qui, appunto, tradizionalmente l'Iran mazdeo colloca Spenta Armaiti, l'arcangelo femminile della Terra che è Terra di Luce. Esso riappare in altra forma di medesima sostanza nell'Iran sciita come Fatima-Sofia, Anima della creazione (l'Anima del Mondo platonica).



Fig. 7 - Icona di Novgorod

La sapienza è rappresentata come un angelo di fuoco che ha alla sua destra la Vergine e alla sua sinistra San Giovanni Battista.

L'accostamento tra le figure di Spenta Armaiti, Fatima, Anima del mondo, Sophia è pienamente legittimo se riflettiamo sulle parole con cui P. Florenskij descrive questa presenza immanente nel suo libro “La colonna e il fondamento della verità”, considerato la sintesi di tutta la cultura e del pensiero spirituale russo. Così il mistico si avvicina all'immagine: “Il grande regale essere femminile che pur non essendo né Dio, né il Figlio eterno di Dio né angelo né uomo santo che cos'èse non l'anima vivente della natura e dell'universo”. E ancora: “La Sofia è la grande radice e la creatura totale, cioè il creato tutto integrale e non semplicemente il tutto...La Sophia è l'angelo custode del creato, la personalità integrale del mondo”.

Per questo Corbin ha parlato dell'urgenza del ripristino della sofiologia e del Combattimento per l'Anima del mondo che è un pensiero e un impegno molto oltre l'ecologia.

Per Florenskij non v'è dubbio che tale figura cosmica sia rappresentata da Maria Vergine, in quanto configurazione della Sapienza creata (Sophia-Maria). Essa è, diciamolo nuovamente, “l'interceditrice e mediatrice del creato purificato al cospetto di Dio, madre della personalità spirituale, angelo custode di tutto il creato”.

Del resto ciò lo è anche la sua corrispettiva mazdea Spenta Armaiti. Essa mostra l'anticipazione della luce vittoriosa accendendo le alte montagne all'alba e al tramonto, una luce meravigliosa vista in tante raffigurazioni “immaginali” di Nicholas Roerich che è riuscito a far trasparire nella dimensione empirica del *getik* i tratti della sua potenza trasfiguratrice, intesa co-



me annuncio e anticipazione della restituzione della Terra al suo stato pristino, una volta allontanate e sconfitte le contropotenze oscure. Ciò avviene parallelamente per la Donna vestita di Sole descritta nell'Apocalisse in lotta con il Drago emblema della Sophia. (sul tema si veda H. Corbin: La Sophia eterna)



Fig. 8 (Himalayas)

Uno dei numerosi paesaggi montani "trasfigurati" prodotti dal fecondo pennello del poliedrico pittore, filosofo (e altro) Nicolas Roerich (si contano 7000 dipinti) che attraverso un uso particolare del colore ottenne dei risultati davvero efficaci in ordine alla rappresentazione di temi immaginali. L'opera del pittore appartiene di diritto all'ideale collezione di "paesaggi di Xvarnah", accanto alle tavole dei miniaturisti persiani.

Strette similitudini stringono tra loro anche le città mistiche del mondo intermedio con L'Apocalisse, laddove si descrive la natura immaginale della città santa e la sua manifestazione finale. Essa splende nel cielo di grazia spirituale della Sofia, di cui Maria Vergine è portatrice.

Nell'"ottavo clima" v'è il reame di Hurqalya ed ivi sono collocate, in uno spazio proprio e incomprensibile ai sensi profani, le città mistiche di Jabalqa e Jabarsa. La loro estensione è simile a quella della corporeità immateriale dei corpi sottili di luce, ed esse sono percepibili solo con gli "occhi dell'oltremondo" della nostra carne spirituale, solo questi "ipersensi" sono in grado di contemplare la "visio smeragdina" della Terra delle città di smeraldo.

La contemplazione dell'icona, quale portale d'accesso al *mundus imaginabilis*, rappresenta quindi un momento di passaggio da un piano all'altro, realizzandosi così un vero e proprio mutamento ontologico del contemplante il quale impiega procedimenti di carattere mistico per giungere alla sua meta spirituale. Tali metodi sul piano operativo recano delle innegabili similitudini a quelle che utilizza il pio alchimista nella meditazione delle immagini alchimiche che hanno la natura propria di un mandala, aggiungendo con ciò ulteriori contributi al cantiere delle "possibilità immaginali" al di fuori dell'ambito iranico.

Scriva M. Insolera: "L'icona, in quanto pittura mistica per eccellenza, ci appare infatti come una sorta di cristallizzazione fisica dell'immagine creatrice: o meglio ancora, come una sorta di "condensazione" di una reale



esperienza trascendente, altrimenti incomunicabile attraverso il semplice strumento verbale” (M. Insolera: 1996, 54).

Intersezioni immaginali: prolegomeni di una geosofia, come mistero sofianico della Terra.

“Possiamo noi essere fra coloro i quali operano la Trasfigurazione della Terra”

(Yasna XXX, 9)

In questa sezione si tratterà il tema riguardante l'eventualità di possibili “intersezioni” ed eventuali “interazioni” tra i sette climi terrestri e l'ottavo clima che, come già detto, non ha sostrato in questo mondo e quindi vi è totalmente separato, pur se in esso si specchia.

Per l'importanza che riveste questo argomento desideriamo preannunciarne i contenuti utilizzando un passo di René Guénon, che bene mostra l'importanza del tema: *“Esiste realmente una ‘geografia sacra’ o tradizionale che i moderni ignorano completamente così come tutte le altre conoscenze dello stesso genere: c'è un simbolismo geografico come c'è un simbolismo storico, ed è il valore simbolico che dà alle cose il loro significato profondo, perché esso è il*

*mezzo che stabilisce la loro corrispondenza con realtà d'ordine superiore; ma, per determinare effettivamente questa corrispondenza, bisogna esser capaci, in una maniera o nell'altra, di percepire nelle cose stesse il riflesso di quelle realtà. È per questo che vi sono luoghi particolarmente adatti a servire da ‘supporto’ all'azione delle ‘influenze spirituali’, ed è su ciò che si è sempre basata l'installazione di certi ‘centri’ tradizionali principali o secondari, di cui gli ‘oracoli’ dell'antichità ed i luoghi di pellegrinaggio forniscono gli esempi esteriormente più appariscenti; per contro vi sono altri luoghi che sono non meno particolarmente favorevoli al manifestarsi di ‘influenze’ di carattere del tutto opposto, appartenenti alle più basse regioni del dominio sottile”. (René Guénon, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1969, pp. 162).*

Compulsando la lunga citazione di Guénon ci sembra che Egli abbia pienamente dispiegato tutti gli strumenti necessari per un metodo di riconoscimento di quei luoghi che sono vocati a riflettere le realtà superiori e a renderli provvidenzialmente idonei a esercitare un'influenza spirituale su questo piano dell'essere. Tralascieremo qui, perché non pertinenti al tema, i luoghi d'influenza “inferiore”-veri e propri centri di proiezione di influenze sata-



niche nel mondo- per i quali il metafisico francese non ha ma compilato una monografia, limitandosi a indicazioni sparse nelle sue pubblicazioni e a osservazioni frammentate contenute nella sua folta corrispondenza. Tutto questo diffuso materiale è stato raccolto nel volume *Le sette torri del diavolo* di cui è autore Samir Abdulkarim Al-Hafdi.

L'impiego del termine "riflesso", presente nel brano guénoniano, è proprio della terminologia corbiniana (e delle sue fonti naturalmente) e rende bene l'immagine della teofania. Una realtà superiore si focalizza in un determinato ambito territoriale (o su una persona) che accoglie questa influenza spirituale e la diffonde a coloro che hanno orecchie per intenderla, senza che però essa si "incarni" nel supporto in cui si manifesta.

Essa ha il solo compito di svelare quella realtà su questo piano.

Per questo, secondo gli spirituali iranici, le superfici speculari (laghi, specchi d'acqua) costituivano ambiti particolarmente privilegiati per manifestare la presenza di teofanie; altri luoghi non manifestano la stessa apparente specularità ma sono comunque sede di fenomeni ierofanici da tempo immemorabile, si pensi al familiare episodio biblico del rovetto ardente che rifulge di una fiamma che non brucia, così come esso apparve a

Mosé sul Sinai.

Essi, nell'insieme, costituiscono i capisaldi mappali di una geografia sacra e manifestano quindi la reale possibilità di una lettura "geosofica" del pianeta.

Corbin, grazie alla sua capacità di penetrazione filosofica nel mondo immaginale o intermedio (il mondo dell'anima) ha gettato una base per la comprensione dell'esistenza di un universo *reale* e in qualche modo tangibile che partecipa, congiuntamente, della spiritualità propria della sfera pleromantica e della materialità della nostra dimensione, alla composizione di un tutt'uno. Egli inaugura così **la prospettiva di una possibile nuova fisica determinata dall'inesco sincronico degli eventi del mondo intermedio nel nostro mondo** (G. Giuliano:2009, 135, nota177).

Il ricercatore Glauco Giuliano che ha condotto una brillante esegesi del pensiero corbiniano sul tema ha richiamato nel suo accuratissimo libro le dichiarazioni di alcuni teosofi, i quali affermano dell'esistenza di una "*fascia di confine di qualche decina di chilometri, governata sinergicamente dalle leggi di questi due versanti*".

La diffusa credenza dell'esistenza di questa contiguità tra due mondi genera la possibilità che, in determinate circostanze che, in queste faglie contigue



con l'intermondo, le leggi fisiche divergono da quelle naturali. Tra gli effetti della frizione su questa fascia v'è proprio quella deformazione temporale connessa al tempo "qualitativo" proprio dell'intermondo, essa si sperimenta quando questo tempo s'innesta sul nostro (il libro di G. Giuliano del resto s'intitola: *L'immagine del tempo* in Henry Corbin).

Nel testo l'autore sottolinea ampiamente come i due mondi partecipano in proporzione inversa della stessa essenza e quindi, per essere più chiari, si può affermare che ci sono zone della terra che come si è detto sono in preferenza le superfici "lucide" (si pensi anche ad esempio agli stagni templari dell'antico Egitto come specchi del cielo) che recano un quantum di immaginale e d'altronde è da considerare che nell'immaginale (oltre la nona sfera dell'universo materiale) esiste, sia pure a livello sottile, un quantum di fisico: la materia sfuma e si diluisce progressivamente e omeopaticamente in una ipermateria sempre più sottile senza mai perdere completamente il suo carattere.

Grazie alla "contaminazione" inversa dei due elementi, il fisico e l'animico, i due mondi avrebbero dei punti di giunzione in particolari località della sfera terrestre connotandosi così i tratti inediti di una vera e propria psicogeografia spirituale. La pe-

culiarità di questa psico-geografia risiede nel fatto che, proprio in luoghi privilegiati la sfera propria "degli angeli celesti" si svela agli uomini o ad alcuni uomini, secondo modalità diverse da quelle dell'universo fisico e quindi secondo le leggi di un proprio spazio e di un proprio tempo. Non sfugga che in molte zone dell'Inghilterra meridionale siano presenti una quantità di luoghi legati a una toponomastica angelica. Si tratterebbe appunto di luoghi vocati alla possibilità di irruzione ierofanica o, alternativamente, siamo di fronte a siti nei quali il paesaggio può essere letto dagli "intelletti sani" in una modalità diversa, a "un'ottava superiore", una volta che si sia allentato nell'osservatore il legame corporale con i sensi.

Per fare una digressione si può osservare che gli stessi reperti megalitici, così orientati verso precise collimazioni astrali, hanno funzionato verosimilmente da convogliatori teofanici per un'umanità arcaica che stimiamo più prossima alla possibilità di percezione immaginale.

Si tratta, in sintesi, di aloni che dal mondo immaginale, purificato eppur ancora materiato, che si effondono sulla terra in base a un calendario di ricorrenze per noi incomprensibile, in cui gli eventi delle due realtà si sincronizzano secondo ignote e segrete leggi di corrispondenza mostrandosi teofani-



camente a questo mondo con modalità che solo un'accorta liturgia può dominare. Liturgia che, nella circostanza, c'è e ci sarà per sempre ignota.

Il tempo dell'intermondo immaginale, proprio perché "tempo dell'angelo" è, infatti, un tempo assai difforme dal nostro. Si tratta di un tempo che si potrebbe ritenere sostanzialmente "liturgico" e quindi reversibile e non continuo come si è segnalato in precedenza a proposito della perdita dell'architettura circolare come strumento di possibile sincronizzazione delle liturgie che si celebrano negli universi.

Da ciò discende la grande importanza degli orientamenti astronomici "fatali" che costituiscono verosimilmente le porte d'accesso nel mondo terrestre in cui si possono verificare eventi di carattere enigmatico. Tuttavia possiamo definirne una caratteristica, ampiamente evidenziata dai commentatori. Il tempo dell'angelo è quantomeno un tempo "rallentato" rispetto alle nostre cronologie e, quando questo "alone" immaginale viene a occupare uno spazio nel mondo grossolano anche il nostro tempo ne rimane coinvolto e straniato e con esso l'intera percezione calibrata sui sensi umani.

Per essere più vicini ai nostri tempi, osserviamo come G. Giuliano faccia

un preciso riferimento agli eventi di Fatima, località che, anche per il nome ha un'evidente contiguità con la Figlia del Profeta essendo Ella considerata una dei quattordici illuminati e teofania dell'Angelo della Terra, secondo il pensiero scaturente dalla pietà sci'ita.

Tralascieremo nella circostanza il controverso messaggio teologico lì annunciato, per arrestarci sul miracolo del sole, frequentissimo in tutte le apparizioni mariane, espressione quest'ultima in altre circostanze della manifestazione dell'Angelo della Terra. Ricordiamo che il "miracolo" del sole rotante fu visto anche da singoli ubicati ben lontano da Fatima, tanto da rendere irrilevante l'ipotesi scettica della suggestione collettiva.

D'altronde, il singolare fenomeno non poteva certo essere causato dall'astro che fu visto danzare addirittura sotto le nuvole. Questo evento reca davvero i caratteri dell'inspiegabilità a meno di introdurre nell'enigmatico episodio la presenza e l'azione del "terzo incomodo" derivato dall'aprirsi di un uscio fra due mondi, su una porzione di territorio comunque vocata all'immaginale.

Egitto immaginale

"Non sai, o Asclepio che l'Egitto è l'immagine del Cielo, proiezione, qui



nel profondo di tutto l'ordinamento celeste?

Tuttavia, sappilo, tempo verrà nel quale saranno reputati vani tutti i culti praticati, con tanta fede, dagli Egiziani ai loro dèi e tutte le sante invocazioni saranno considerate sterili e prive di senso.

La Divinità lascerà la terra per risalire in cielo, abbandonando l'Egitto sua antica dimora, che rimarrà privo di religione, orbato dalla presenza degli dèi...Allora, questa terra consacrata da tanti santuari e templi, apparirà ricoperta di tombe e di morti.

Oh Egitto, Egitto! Dalla tua religione altro non rimarrà che un fiabesco racconto, al quale i posteri più non presteranno orecchio, e sola testimonianza della tua fede, mute parole incise sulla pietra!.."

(Ermete Trismegisto)

Appena all'esordio si è accennato all'Eurasia quale possibile luogo ontologico della teofania. Nella circostanza vorremmo suggerire un altro luogo che per le caratteristiche peculiari che possiede rispecchia i medesimi parametri di quella "striscia" di influenza immaginale sopra richiamata e che anzi, forse più di altri, la rende palese. In questo modo certe affermazioni corbeniane possono quasi assumere i tratti di un metodo

d'indagine per iniziare, finalmente, a "riunire ciò che è sparso" in questa varia congerie di suggerimenti.

E' stato il noto studioso Fernard Schwarz che nel suo scritto dal titolo *L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei Faraoni*, che ha aperto gli studi a una possibile corretta lettura della portata simbolica della visione del mondo (e dell'oltremondo egizio) sulla scorta degli studi del filosofo francese.

L'"invenzione" di Fernard Schwarz rimanda alla coniugazione di due nozioni del bagaglio storico religioso costituite dal Ka e, appunto, dall'"immaginale".

Il primo, è considerato, in genere, come l'elemento rappresentativo della prima componente immateriale della persona egizia, di cui costituisce una sorta d'immagine speculare destinata immutabilmente a vivere anche dopo la cessazione del corpo di cui è l'immagine giovanile perenne (si veda in precedenza le considerazioni sul proprio "angelo" come "specchio").

Si tratta di una nozione del resto non esclusiva di questa regione ma presente, sia pure a vario titolo, in tutto il continente africano. L'altra metà dell'opzione di Swartz è, appunto, l'*immaginale*, che come osservato in più circostanze s'individua concettualmente in quella regione intermedia



posta tra il mondo superno e il mondo terreno propria della manifestazione percepita sensorialmente.

In maniera inedita lo Schwarz unifica i due concetti, reputando che questa specie di “doppio”, con le sue caratteristiche di elemento di intermediazione tra umano e divino, non debba ritenersi affatto limitato all’individuo, ma coinvolga lo stesso territorio egizio nella sua interezza geografica che fa di esso una terra sacra per eccellenza, luogo di manifestazione diffusa del divino per la mediazione della sua stessa peculiare orografia e dell’azione rituale del faraone.

Così l’Egitto, elettivamente estratto dal *Nun* ai primordi, per effetto della sua stessa intrinseca costituzione sacrale si configura sulla terra come una proiezione organica dell’ordinamento celeste. C’è quindi un “Egitto celeste”, che si proietta sulla Terra in forma di *Ka* e che, come afferma Schwarz, è stato mantenuto in queste sue prerogative mediatrici dall’esercizio ininterrotto della sua accurata rituarialità in cui si manifesta costantemente la volontà di sincronizzare la liturgia terrena con quella celeste.

Anche qui si possono richiamare le immagini della Gerusalemme celeste che reca necessariamente una tangibilità sottile e le città mistiche di Hurqalya che, a loro volta, rappresentano

i modelli celesti delle controparti terrene.

Si diceva: “elezione dei primordi”, per evidenziare come il luogo non fosse stato scelto a caso all’inizio del tempo. Esso era predisposto “naturalmente” dalla sua stessa orografia a fungere da speculum della realtà uranica. Per questo basti pensare all’assimilazione consolidata e riconosciuta tra Nilo e Via Lattea, omologazione che consentiva di “operare” ritualmente in terra, ottenendo riflessi sul cielo, inteso naturalmente quest’ultimo come espressione di una dimensione spirituale. In altre parole, il suolo nilotico esprime integralmente una teofania in cui si colgono i lineamenti di quel *mundus imaginalis*, dei cui tratti identificativi tanto dobbiamo al lavoro del citato Corbin. Questa nozione che come si è più volte sottolineato è la vera cattedrale inghiottita della nostra civiltà è descritta da citato Schwarz con queste sintetiche ed efficaci parole: “... **la terra egizia è intrinsecamente una terra immaginale a dispetto dell’incomprensione degli uomini, come il rovelto ardente di biblica memoria non è un semplice cespuglio che brucia ma un luogo di espressione della teofania divina**”.

Non può essere omessa quest’ulteriore affermazione davvero determinante circa il pensiero dell’egitto-logo sull’argomento: “*Se i Greci furono il*



popolo della ragione, possiamo dire che gli Egizi furono il popolo dell'immaginazione simbolica. E' lo sviluppo di questa funzione globalizzante e strutturante della coscienza limise in gradi di creare il loro universo intermedio tra cielo e terra. L'Egitto era divenuto, per riprendere le parole del compianto Henry Corbin una 'terra imaginalis' (F. Schwarz: 1992, 93).

Tuttavia, il nodo fondamentale di questa civiltà, intorno al quale s'innesta tutta la sua simbolica, può essere colto nel costante rapporto omologico che conduceva dal cosmo (inteso come antropocosmo), all'uomo, attraverso la mediazione dell'organismo templare nilotico sede di un panteon che ci permettiamo sommessamente di accostare ai Dii Angeli di Proclo e che costituivano le articolazioni territoriali del corpo mistico dell'Unico.

Posto quindi che *l'immaginale* costituisca la dimensione intermedia tra la percezione sensibile e l'inaccessibile sfera principiale e che l'Egitto, esprimesse nella regalità faraonica, il ka vivente dell'Egitto quasi come "angelo della persona entificata", ecco che tutte le presunte contraddizioni relative alla sua collocazione nella cronologia della civiltà, si dissolvono nell'inconsistenza.

Le apparenti anomalie "logiche" della civiltà nilotica, ancora eviden-

temente priva dello strumento del logos greco, trovano la loro composizione nella convocazione di questo "terzo incluso" che è indispensabile per coniugare tra loro le contraddizioni e quindi permettere la realizzazione della "coincidentia oppositorum". Con l'ausilio di questo strumentario non ci si trova di fronte al dilemma di dover operare una scelta tra opposte concezioni. Ad esempio sappiamo che per lungo tempo i geroglifici furono considerati dei simboli poi, dopo gli studi ostinati di J. F. Champollion, essi furono riconosciuti come trascrizioni alfabetiche. Qualcuno, tra gli altri Schwaller de Lubicz ad esempio, sostiene che essi siano comunque principalmente dei simboli. In realtà con la prospettata inclusione del "terzo" nell'ordine logico egizio, tali segni possono appartenere insieme all'uno e all'altro ordine. Come non deve d'altronde sorprendere che il dio Thot, inventore del calendario e dei geroglifici, sia proprio il signore della *coincidentia oppositorum* e per questo è stato scelto dagli Egizi come figura emblematica, quale inauguratore della loro civiltà e, al contempo, mediatore, per eccellenza, dei vari aspetti, grossolani e sottili, in cui è articolato il reale. Per questo si può affermare che nell'ottica egizia i geroglifici sono, senza contraddizione, entrambe le cose e quindi appartengono con intatta legittimità, sia al mondo dei simboli che a quello delle trascrizioni



alfabetiche. Impostando la nostra logica sul principio del “terzo incluso” può apparire più evidente perché per la mente egizia, risolvesse l’ambiguità della molteplicità delle dee celesti. Questo, in estrema, e quasi pedagogica sintesi, esprime la portata innovativa della proposta di F. Schwarz nello studio, che mai si esaurisce, intorno a questa arcaica civiltà.

Pur tuttavia lo spazio che ci siamo ritagliati per l’occasione coinvolge uno degli aspetti specifici della cultura egizia e cioè, come detto, il territorio e la sua sacralità “spontanea”. Qui davvero Schwarz offre un suggerimento e uno strumento d’indagine utile a questa e ad altre possibili circostanze affermando che: ***“L’uomo delle società tradizionali vive l’esperienza del sacro e si riunisce all’universo attraverso una geografia sacra, che integra lo spazio e il tempo e il cui fine è quello di riprodurre in terra le configurazioni del mondo celeste”*** (F. Schwartz: 1999, 93, nota 1).

Con ciò concludiamo praticamente il nostro intervento su H. Corbin.

Esso ha il solo scopo di innescare nel lettore quegli stimoli che possono sollecitarlo a scoprire i profondi tesori nascosti nella sua opera che è anco-

ra in corso di pubblicazione, nonostante siano ormai trascorsi molti anni dalla scomparsa dell’autore.

Ciò ci spinge a insistere su una sottolineatura: molte delle intuizioni corbiniane possono costituire la base per una vera e propria azione di reazione al mondo moderno e l’inizio della deprogrammazione dalle sue tossine come si diceva all’esordio.

Per questo vogliamo concludere con una limitata menzione di una nuova/arcaica visione pedagogica che può scaturire dal complesso delle sue riflessioni. Essa offre a noi, esseri del nostro tempo, una possibilità di contrasto per rimediare, ove possibile, a certi danni quasi irreversibili che sono stati innescati dal brusco cambio di mentalità intervenuto soprattutto negli ultimi decenni di questa epoca, interpretando, tutto ciò, nell’ottica guénoniana di preparare responsabilmente i germi del ciclo futuro, dando evidentemente per scontato che il presente ciclo sia giunto a termine.

Si tratta di una disciplina che i suoi fondatori hanno denominato, in maniera promettente, *pedagogia immaginale*.

Proponiamo pertanto qui un significativo stralcio d’assaggio delle sue linee guida, perché si abbia contezza delle sue possibilità operative, ci sembra essa offre una speranza di rinnovamento che giustifica il sottotitolo di



questo lavoro: l'immaginale salverà il mondo?

Il brano è tratto da una presentazione della disciplina della prof. Marina Baroglio:

La “pedagogia immaginale” - in cui il termine immaginale individua quella regione delle immagini che non sono primariamente frutto della mente umana, ma visioni, figure, simboli e archetipi provenienti da un'altrove trascendente la cognizione razionale, angeli collocati tra il visibile e l'invisibile, tra il tangibile e l'immateriale, secondo la lezione di Henry Corbin – invita ad un'autentica sovversione della postura che il soggetto intrattiene nei confronti del mondo.

Ciò a cui si mira attraverso un tale rivolgimento, è una ricomposizione tra soggetto e oggetto, in cui il primo possa arrivare al riconoscimento di una partecipazione e di un'appartenenza fondamentale al secondo. Un riconoscimento andato perduto in virtù della posizione eroica e dominatrice che la coscienza diurna, analitica, separativa dell'uomo ha imposto alle cose, dimenticando di esserne parte, distaccandosi da esse.

La “pedagogia immaginale” richiama ad una torsione verso quel luogo da tempo disertato dal soggetto razionale dove possa risorgere un di-

verso sguardo, la cui operatività è implicita già nel modo di disporsi nei confronti delle cose. Non più dall'esterno e “di fronte”, ma per esprimerlo attraverso le parole di Rilke, da una distante intimità, in cui, proprio in virtù dell'abbandono di una visuale che ordina e dispone, lo “spazio interiore del mondo” accetti di manifestarsi. In tal modo si può riapprossimare quella interconnessione e reticolare corrispondenza analogica di tutte le cose che i saperi ermetici hanno sempre considerato la condizione primaria della vita nel cosmo.

Occorre ritornare presso uno sguardo che abbia compiuto la sua opera immaginativa di riconnessione con l'Anima Mundi, la linfa vitale che attraversa e collega ciascuna cosa all'altra....

Antonio Bonifacio



Bibliografia

Henry Corbin: L'immagine del tempio, Boringhieri, Milano 1983

Henry Corbin: Corpo spirituale e terra celeste, Adelphi, Milano, 1986

Henry Corbin: L'immaginazione creatrice. Alle origini del sufismo, Editori Laterza, Bari 2005

Henry Corbin: Il paradosso del monoteismo Mimesis, Milano Udine, 2011

Henry Corbin: Tempo ciclico e gnosi ismailita, Mimesis, Milano Udine, 2013

Henry Corbin La sophia eterna Mimesis, Milano Udine, 2014

Henry Corbin: Nell'islam iranico, Lo sci'ismo duodecimano, vol. I°, Milano- Udine, 2014

Henry Corbin: Nell'islam iranico, vol. 2°, Sorhvardi e i Platonici di Persia Milano-Udine, 2015

Pavel Florenskij: La colonna e il fondamento della verità, Rusconi, Roma 1974

Pavel Florenskij: Le porte regali Adelphi, Milano, 1977

Pavel Florenskij: lo spazio e il tempo dell'arte, Adelphi, Milano, 2001

Glauco Giuliano: L'immagine del tempo in Henry Corbin, Mimesis, Milano- Udine 2009

René Guénon: Il regno della quantità e i segni dei tempi: Adelphi, Milano, 1982

Manuel Insolera: La trasmutazione dell'uomo in Cristo, Arkeios, Roma, 1996

Pio Filippini Ronconi: Regalità iranica e gnosi ismailita, Irradiazioni, Roma 2014

Jeffrey Raff: Jung e l'immaginario alchemico, Ed Mediterranee, Roma, 2008

Fernand Swartz: L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei Faraoni sta in: Trattato di antropologia del sacro vol. III Jaca Book Massimo Milano 1992

Thomas Schipflinger: Sophia Maria, Estrella de

Oriente, Trento, 1998.

Elemire Zolla: Le meraviglie della natura, Bompiani, Milano, 1975.



Condizioni per riprodurre i materiali

Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno

di questo sito web sono "*no copyright*", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Simmetria, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.simmetria.org".

Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla *home page* www.simmetria.org o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.simmetria.org dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo:

info@simmetria.org,

allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

