

ARCHIVI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI XIV (2024)

<http://archivindomed.altervista.org/>

ISSN 2279-8803

Sergio Foti

Conferenza su Sohrawardi*

L'essere stato invitato in questo centro – e dell'opportunità ringrazio molto il vostro cortese organizzatore Graciano - a parlare del pensiero di Suhrawardi di Aleppo, il giovane pensatore gnostico dell'*Isbraq*, mi ha portato di nuovo al confronto con un autore che, diverso tempo fa, mi aveva colpito ed impegnato in modo particolare. Il libro da cui in effetti partiamo per la nostra conversazione - *L' Angelo Purpureo* - è una piccola traduzione che, una ventina di anni fa, mi era stata richiesta da un docente dell'Università di Bologna, il prof. Mancini, redattore in quel momento della Collana medievale per le Edizioni Luni. Lui mi aveva invitato a scegliere alcuni dei racconti mistici di Suhrawardi, filosofo dell'area persiana, che Henry Corbin aveva analizzato e tradotto in Francia, e a provarne una traduzione¹. Avevo letto alcuni racconti, in francese prima e poi in lingua persiana, e mi erano sembrati dei testi accattivanti e preziosi. In realtà si trattava di un'impressione assai ingenua e superficiale.

Ricordo bene il disagio e il senso di spaesamento che ho provato non appena ho cercato di approfondire il significato di quei lavori ed estrarne un quadro concettuale; le nozioni che avevo nell'ambito degli studi islamici erano diverse e incomplete, ed i miei riferimenti tanto distanti. Ricordo la fatica e le difficoltà a riconoscere un pensiero che, sotto traccia, attraversava così diversi

*Conferenza tenuta il 24 febbraio 2023 presso Circolo Teosofico di Cervignano su invito di Graciano Cauchig.

¹ Nella insuperata ricerca di Corbin sulla gnosi iranica, l'incontro con Suhrawardi e la sua opera è stato di certo uno dei momenti cruciali. Fonte di scoperte, di approfondimento, e partner di un lungo dialogo intellettuale, Suhrawardi è stato dapprima oggetto di ricerca per alcuni dei suoi racconti mistici, poi per le sue opere filosofiche, infine è stato considerato come Maestro dei "Platonisti di Persia" cui Corbin dedica tutto il secondo volume della celebre quadrilogia *En Islam Iranien*.

ambiti, e un discorso che inclinava subito verso il non detto o il non dicibile : rammento la estraneità e la distanza di certe immagini e termini tecnici. Mi ero trovato in realtà di fronte ad una saggezza elaborata e sfuggente, ad un ambito pressoché chiuso e in ogni caso molto difficile da collocare. Ho letto di recente l'affermazione di uno studioso italiano di Corbin (il quale è a tutti gli effetti lo scopritore ed il grande divulgatore di Suhrawardi)che dice dei suoi libri : “ Ciò che di primo acchito colpisce il lettore dei testi corbiniani, è l' estraneità che essi comunicano, vuoi per la forte sottolineatura del carattere esperienziale con cui si presentano, vuoi perché gli autori proposti sono per lo più ignoti anche a normali lettori di cultura islamica.”² , ed è un giudizio che condivido in pieno, anche perché capisco quanto tempo sia necessario per orientarsi verso i contenuti di fondo.

Ancora oggi ho la sensazione che alcuni aspetti del pensiero di Suhrawardi siano troppo ostici, troppo chiusi. Non capisco ad esempio la portata di alcuni simbolismi, trovo strani i riferimenti, nei testi, ad autorità e figure diverse una dall'altra, e anche l'impressione di fondo che ne traggo è spezzettata. Ma resta ferma la percezione di un personaggio fuori dal comune, di un solitario nel campo della mistica islamica : portatore di un'alta ambizione e di una grande esperienza interiore. Un conoscitore, che ha colto aspetti segreti del simbolismo, con intuizioni che fanno presa e con pagine spesso di bellezza intensa. Né è possibile minimizzare la portata che le sue concezioni hanno avuto sulla formazione di quell'area di ricerca che - fra psicologia, antropologia e altri saperi -riscopre una nozione autentica dell'uomo solo se legata al suo pensiero simbolico, allo sfumato delle sue immagini, all' energia dei suoi archetipi ³. Buona parte delle correnti che riscoprono tale idea di uomo, ponendola sui sentieri dell'immaginario seguono in realtà gli spunti lasciati da Suhrawardi e fanno riferimento soprattutto al suo profondo concetto di Mondo Immaginale. Quel mondo, cioè, che in decenni di appassionata ricerca Henry Corbin ha fatto conoscere da noi. Insomma, l'intero progetto conoscitivo dello Shaykh, lo sforzo profuso per dargli diffusione – forse fino alla morte - e tutto quel che di febbrile ed intenso ha la sua ricerca, non possono che spingerci all'ammirazione. Di tutti i questi aspetti, spero ora di darvi una presentazione adeguata.

La biografia del nostro autore è succinta e incompleta, ma sicuramente tragica. Le notizie principali vengono tutte da un suo discepolo, Shahrazuri, un teorico di un certo rilievo, e sono inserite in una raccolta di biografie delle maggiori figure del pensiero islamico⁴. Shihab al-Din Suhrawardi nasce appunto nella cittadina di Suhraward, nel nord-est della regione persiana, nel 1154 : dopo i primi studi a Maragha, un centro dell'odierno Azerbaijan , si sposta ad Isfahan per frequentare i circoli avicenniani del suo periodo, avendo anche generici i contatti con i le confraternite e i ritiri del *Tasawwuf*. Di tutto ciò abbiamo accenni sporadici e brevi dettagli, il biografo insistendo soprattutto

2 G.Leghissa , *In margine a Mundus Imaginalis di Corbin* , in “Aut-aut” , n..258, 1993

3 Sulla rinascita , in vari filoni della cultura attuale , della dimensione “immaginale” e delle “visioni del mondo che ruotano attorno al simbolico” - anche nelle sue ambiguità - ci si può riferire all'efficace profilo fissato da G. Durand in diversi suoi testi. Si veda in particolare il cap. primo “ Il ritorno del mito” in *Introduzione alla mitologia* , Mimesis , 1996. Durand , del resto , riconosce spesso il suo debito verso tutta la ricerca di Corbin.

4 Il testo di Shams al-Din Shahrazuri è stato pubblicato, in arabo , a margine del lavoro di Otto Spies, *Three Treatises on Mysticism* , Stuttgart , 1935.

sulla personalità del filosofo, con l'amore per il ritiro e la vita ascetica e il suo bisogno di una ricerca individuale.

Da alcuni cenni , fra cui il suo trasferimento prima a Diyarbakir e poi ad Aleppo - a quel tempo attivo centro di dibattito culturale - comprendiamo che, intorno ai trent'anni , l'attitudine di Suhrawardi comincia a mutare. Parti della dottrina e dei suoi testi trovano buona accoglienza , le idee circolano negli ambienti intellettuali delle corti che frequenta , e il filosofo trova soprattutto l'amicizia dell'emiro Malik al-Zahir, principe di Aleppo e figlio del Sultano ayyubide Salah al-Din.

Proprio il brusco cessare del sostegno del reggente di Aleppo, poi la carcerazione e forse la condanna – giacché non è chiaro in che modo avvenne la sua fine -segnano un precipitare degli eventi molto confuso. Le ricerche più recenti sembrano confermare che il filosofo morì per l'ostilità dei poteri costituiti : o per il fastidio che alcune tesi creavano nell'ortodossia ufficiale, o più probabilmente per aver cercato di raggruppare , sulla scorta delle sue prospettive filosofiche , un gruppo di dignitari , fra cui l'emiro , contrari alla politica di Salah al-Din. Il giovane pensatore muore nel 1191, a 37 anni di età.

Suhrawardi ha inteso essere il fondatore (forse il rinnovatore) di una filosofia illuminativa - l'*Isbraq*, l'*Hikmat al-Isbraq* - provvista di una forte matrice sapienziale : una dottrina mistica che riconduca all'origine del mondo emanato e perfezioni il sapere unitivo, dapprima nella sua forma psichica e sottile , poi in ambiti del tutto immateriali. E' il tema della Conoscenza superiore, quale si trova negli ambiti dell'esoterismo – ma qui declinato in modo particolare. L'*Isbraq* si struttura infatti sull'idea-cardine dell'"Oriente delle Luci" - *primum*, punto immanifesto in cui si condensa ogni aspetto principale, forse istante eterno della Conoscenza. Realtà originaria e simbolo difficile, la luce muove in tutti i domini - l'ambito ontologico, quello conoscitivo, i mondi della psicologia e della percezione sottile, anche i contorni della materia- secondo uno schema che è quello della rifrazione per vasti gradi successivi. Nell'architettura di luce ogni realtà – che sia astratta, intuitiva o concreta - si presenta come una cristallizzazione dell'Intelligenza pura: e di tale architettura la *Hikmat al-Isbraq* è la comprensione aurorale, cioè autentica. Vi è qui un tale senso del potere della conoscenza teofanica che l'*Isbraq* è portato ad oltrepassare ogni capacità di riflessione e definizione, ogni schema formale per attingere invece alla visione pura. "E' una saggezza - scrive Christian Jambet – che intende offrire all'anima la percezione immaginativa dei molteplici raggi della Luce che si levano su di essa, che la trasformano e la attirano verso la sua autentica patria."⁵

Che il sapere sia "illuminativo " , anche nelle prime dizioni in persiano, non deve indurci ad una lettura in senso moderno e positivo , come una sorta di pensiero "dei Lumi " : si va anzi in una direzione quasi opposta. Se la luce è, per Kant, metafora della coerenza del concetto o della conquista del giudizio individuale, nella prospettiva di Suhrawardi essa diviene la sostanza stessa dell'Essere: il suo ritrovamento permette il "passaggio" oltre la comprensione individuale e, al limite più alto, il riassorbimento nel Sé.

5 Ch. Jambet , *La logique des Orientaux : Henry Corbin et la science des formes* , Seuil, 1983 , p. 124.

Se d'istinto si può notare la grande ridondanza, la sottolineatura completa data dal filosofo al "fatto" luminoso, ciò non avviene per caso. A fondare l'idea della saggezza *isbraqi*, nella sua stessa testimonianza, è una percezione iniziale e intima, di assoluta verità che lo scuote dentro e che rimarrà la costante del suo pensiero. Inizialmente legato alle tesi dei Peripatetici – ossia alla filosofia aristotelica delle categorie e delle forti nozioni formali – Suhrawardi scrive di aver ricevuto "la prova decisiva data dal Suo Signore" (Cor., VI, 57) . E come aggiungono i commenti, "Si trattava effettivamente della visione diretta, di una percezione visionaria di pure Luci tale che egli capì che tutte le specie, le forme e figure che esistono in questo mondo sono le icone o immagini, le ombre o i profili delle luci immateriali presenti nel Mondo delle Intelligenze."⁶ Si può dire quindi che sia tale aspetto di "consustanzialità", questo enorme potere "diffusivo" dell' "evento" di Luce a colpire e impressionare il nostro filosofo : e a portarlo a strutturare tutto un percorso che egli sente essere diverso e più profondo di alcune delle posizioni sapienziali del suo tempo.

Questo pensiero ovviamente non è per tutti. L'introduzione del concetto di " *'ilm huduri* , " "conoscenza presenziale" serve a ribadire il carattere esoterico e "attivo" della via, e fa un po' da contraltare ad ogni idea di facilità spirituale. Solo chi arriva alla evidenza immediata e immobile della propria presenza al mondo , può attingere poi alle luci epifaniche che "riempiono di strie" il cosmo. Ridestatasi a sé nell'isolamento, l'anima si scopre luminosa nella sua essenza e può " irradiarsi" sulle cose "ad Oriente", rendendole gradualmente presenti a sé stessa grazie alla sua presenza, cioè al suo nuovo radicamento ontologico – , ma le spiegazioni che di ciò il nostro autore dà restano comunque ermetiche.

Da qui ad ogni modo si snodano le fasi essenziali della crescita interiore. Le nozioni che troviamo nei testi sono in effetti improntate all'idea di un continuo passaggio , di una via che è *transitus* - oltre la confusione della materia e la percezione sensibile, oltre le determinazioni spaziali , al di là della parola stessa dell' Angelo - e ci conducono tutte all' idea di un esito segreto , ben oltre la portata del pensiero rappresentativo , perché queste sono le vie della gnosi . Esse ci indicano una "realizzazione" che si pone con intensità nella vita dell'adepto, non solo come salto oltre le abituali percezioni, ma proprio come "rottura" ontologica di livello .Lo scopo finale della *Hikmat al-Isbraq* è allora un'intuizione diversa e continua, in cui tutto il reale - assorbito e per così dire risolto nel movimento dell'anima "ad Oriente" - risplende di intelligibilità.

Se tale pensiero dottrinale apre a sbocchi molteplici e può essere analizzato da diversi punti di vista, è forse perché diversi sono i suoi bacini di origine. Vi è, disseminata qua e là nell'opera ma soprattutto nelle narrazioni mistiche, una "tonalità spirituale" di fondo che inclina al cupo e al drammatico, perché intrisa di un sentire "gnostico" ⁷. Essa permea dapprima la sensibilità personale dell'autore - nel suo divorzio dalle cose, nel senso amaro dell'esilio e in un certo pessimismo verso la società dei "comuni" . Ma condiziona anche la sua aspirazione (*himmah*) spingendolo, come

6 H. Corbin , commento al *Hikmat al-Isbraq* , in *En Islam Iranien* , vol II. , Gallimard, 1972

7 Sono di questo tipo , in particolare, i testi *Il Racconto dell'Esilio Occidentale* , *L'Angelo Purpureo* , *La lingua delle formiche*.

abbiamo visto ad una ricerca continua, ad una urgenza verso l' Evidente che non riesce a placare il timore intimo di una mancanza. Vi sono aspetti vicini all' alchimia⁸ , non pochi, sul piano teorico come sul piano pratico : non solo nella figurazione essenziale del percorso , che è dal mondo della materia oscura a quello della luce, e non solo nel simbolismo dei colori che lo accompagnano (colori cupi per le fasi iniziali del risveglio iniziatico, colori medi o mescolati per le prove, la intensità della luce per le fonti d'acqua che simboleggiano l'*exitus* finale) , perché vi sono in più nozioni come quella della “ Natura Perfetta “ , e ruoli come la presenza di Hermes.. La stessa cornice operativa - il fatto che l' Opus sia considerato qualcosa da compiersi nell'isolamento e nella fatica, o che nel suo svolgersi si facciano labili e fluidi i limiti fra materia e psiche, fra oggettivo e soggettivo - da' ai due ambiti somiglianze importanti. Su un altro piano ancora, vi è la linea di un progetto ambizioso , di una gnosi luminosa che possa rinnovare anche le “sapienze” più antiche , una “catena gnostica” con echi mazdaici e zoroastriani : aspetto di difficile comprensione, insolito e probabilmente anche molto esagerato, nella sua importanza, da Henry Corbin .

La “sapienza” di Suhrawardi, però, esige anzitutto una solida preparazione filosofica. Le sue opere principiano tutte da qui, ed è forse più opportuno partire dal contesto filosofico, dallo sviluppo del suo pensiero nei circoli legati ad Avicenna , - tenendo conto che tutto questo filone, tributario della grande riflessione cosmologica neoplatonica , cercava di armonizzare le prospettive di origine greca con i dati rivelati della tradizione islamica.

Tracciando il quadro generale della produzione del mondo da parte del Principio, Avicenna espone lo schema raffinato e affascinante di un movimento puramente intelligibile. E' un atemporale atto del Pensiero che si sviluppa come una serie di intellezioni concentriche, a partire dalla verità metafisica che il Principio, Intelligenza pura, conosce Sé stesso di un'intellezione perfetta. Questo atto, necessario ed essenziale, “genera” come conseguenza una sorta di proiezione ad extra di Sé, l'Intelletto primo, e porta poi (anche se qui siamo fuori dal tempo) alle dieci ipostasi successive , sempre più curvate verso la contingenza , e sempre meno traslucide.

Non si tratta per Avicenna di una ipotesi soggettiva, ma di una ricerca vera : di rintracciare la coerente progressione dell' Intelligenza che conduce il cosmo , secondo i ritmi grandiosi della processione e della conversione, fino a recepire anche l'idea di un ritorno necessario dell'anima dopo l'esilio nella materialità.⁹ E Suhrawardi riprende e riformula le concezioni di Avicenna, accettandone l'impianto generale, e tuttavia si avverte in lui l'esigenza di spostare il disegno , di dare al gesto neoplatonico una portata maggiore. Da un lato , egli amplifica lo schema emanativo delle Intelligenze celesti , trovando ranghi e collocazioni diverse per nuove categorie di Intelletti , come a sottolineare un maggiore dinamismo della luce – che qui, ricordiamolo , ha il valore della “ *Luce intellettuale piena d'amore*” celebrata da Dante: dall'altro critica il concetto di “presenza a sé stessi” nel modo

⁸ Su questo, mi permetto di citare il mio breve lavoro *Geographie de la perfection: paysages et mythes alchimiques dans un récit de Suhrawardi* , presente nel volume collettivo *Alchimies : Orient-Occident* , a cura di Claire Kappler, l'Harmattan , 2006.

⁹ Su questo, e sull'armonia dell'impianto concettuale di Avicenna , si veda Henri Massé , *Le millenaire d'Avicenne* , in *Revue des Deux Mondes* , 1952 , pag. 345-346.

formulato dal suo maestro, sostenendo – ma qui la questione è complicata, dal momento che a entrambi manca una coerenza terminologica, e il contrasto è poco chiaro – che esso non ha la portata e la centralità del suo corrispettivo concetto *huduri*, rivendicando così una segreta superiorità. Il punto importante di divergenza fra i due si situa comunque al livello inferiore della cosmologia, al momento del fluire della molteplicità delle entità sensibili, e riguarda un dilemma cognitivo: il rapporto fra l'anima individuale e l'Intelletto agente nel processo di acquisizione del sapere - rapporto che è visto da Suhrawardi in termini nettamente più incisivi e visionari.

La dottrina dell'Intelletto può sembrare un aspetto secondario e specifico, ma è un punto di forte rilievo, che aveva occupato, nell'eredità del pensiero greco, la riflessione di molti, sia in area cristiano-ellenistica sia in area islamica.¹⁰ La realtà intellettuale, in questa sfera di riflessione, sormonta le capacità dell'individuo, inerisce a tutte le sue conoscenze importanti, e, quando è rivolta all'astrazione, presiede anche alla correttezza del giudizio e del ragionamento. Proprio questo intreccio fra psicologia, gnoseologia e, in un certo senso, anche metafisica, rendeva delicato il tema del suo contatto con l'uomo: un problema, scriveva Averroè, che “maximam habet ambiguitatem”. Veniva indagato con cura perché le tesi in uno o l'altro senso, servivano a garantire l'oggettività della conoscenza, di gradi dei giudizi dei singoli, fino all'“universale”. Ora, se i platonici del passato avevano avuto cura di distinguere, nella penetrazione dell'Intelligibile, più atti o fasi - un momento ispirato di ragionamento (la *Dianoia*, sui concetti primi) e un momento unitivo e misterico (la *Theoria*) - e se Avicenna aveva ricostruito con molta prudenza e cura formale gli aspetti del contatto con l'Intelletto, precisando un gran numero di passaggi, Suhrawardi e i suoi continuatori sembrano risolvere il punto in un'unica, fluente apertura di Luce. All'Oriente dell'anima purificata appare l'aspetto “glorioso” della luminosità segreta, al continuum dei rapporti logico conoscitivi si sostituisce il continuum dell'esperienza estatica ed “attrattiva”, “in una dimensione di puro desiderio e amore”.

La logica del Mondo immaginale si pone qui, in questo misterioso momento - e non è detto che sia facile spiegarla. Tutte le correnti di questa tradizione considerano la conoscenza spirituale nel suo nascere dalla congiunzione fra l'Intelletto individuale, passivo, e l'azione attrattiva dell'Intelletto Agente: è il momento cruciale, questo, in cui il pensiero formale si accosta e apre al pensiero sovraformale. Nella prospettiva dell'*Isbraq*, però, il contatto non produce né una vaga “illuminazione” né una progressione un po' più lineare o specifica. E' qualcosa di simile ad un rapimento (Roger Arnaldez, in E.I.) o piuttosto ciò che Suhrawardi definisce in un racconto, “*il grandioso tremare*”. All'Oriente dell'anima il pensiero si fa visione, e visione epifanica, perché “testimonia” di colpo l'attualità dell'Essere: ma per il pellegrino gnostico, questa è una straniante “rottura di livello” che, nel compiersi, si diversifica in una quantità di immagini, di teofanie e schemi immaginativi, potenti per intensità e colori - quasi un messaggio da decifrare al centro del suo foro interiore. Plotino diceva, parlando dell'Intelligenza pura: “Essa ha la causa in qualcosa che la riempie di colore, di luce, del

¹⁰ Per una prospettiva generale sull'argomento, è molto utile il lavoro di E. Bertola, *La noetica di Avicenna*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, vol. 64, n.2, giugno 1972.

potere di balenare”¹¹ ed è in modo sicuramente analogo che Suhrawardi vede l'azione dell'Intelletto Agente.

Ecco allora che nasce, dietro la progressione astratta del conoscere, tutta la drammaturgia delle hikayat, dei “racconti mistici”, così efficace nel nostro autore. Sono le storie di chi si ritrova, privo di una lingua adeguata, nella *terra incognita* vicino alla montagna cosmica ; di chi incontra figure fuori dal tempo : di chi ottiene in un attimo la visuale del tragitto delle anime, o si arresta attonito di fronte a simboli sospesi in uno spazio onirico . E' la vicenda dei falchi, animali solari, catturati e incatenati da anonimi guardiani, e del richiamo immortale dell'uccello Simorgh, richiamo che non cessa di percorrere gli spazi perché sia attestata l' Unità .Queste narrazioni mostrano uno spazio teofanico che è nell'anima, e che di colpo si apre all' Altrove, a ritmi e vedute di un'altra portata, perché ognuno di noi porta in sé lo specchio del mondo nascosto. .Il viandante di questi racconti – che è Suhrawardi – si sposta in un *novum* in cui traspaiono le linee degli Archetipi : che essi siano il Monte di Qaf, o l'albero di Tubà, che è sicuramente l' *Axís Mundi*, o le Dieci Torri Elevate della fortezza ultima,tutto è una fessura per oltrepassare il cielo astronomico, e ritrovare la vera patria. L' intero ambito sottile, qui, si presenta come un paesaggio che tenda ad un'Essenza, che tenda a ciò che di ignoto e vasto sorregge la nostra presenza al mondo. . E sempre, una trama sottile di rapporti si insinua fra il soggetto, l'intelligenza sottile e le figurazioni offerte dall' Anima Mundi : e sempre, ancora, una risonanza ignota mantiene assieme le figure e e le rischiera di un bagliore di identità.

Per usare un'espressione da me già usata, “il legame dell'anima unificata con l'Intelletto è spontaneamente colto come uno scambio di immagini. “ .

Proviamo adesso ad avvicinarsi alla logica dell'Immagine, indubbiamente un motivo fra i maggiori in questa filosofia, e al ruolo primario che in essa vi svolge il dominio del “Mundus Imaginalis” , lo “alam al-mithal” o mondo dei modelli. Tema che Suhrawardi non inventa, ma a cui dà un ruolo unico e comunque imprescindibile. Che sia la terra di *Hurqalya*, o della Gnosi, l'Ottavo Clima, il Mondo dei Modelli o dell'Immaginazione attiva - definizioni che alla fine si completano a vicenda – l'*Isbraq* è essenzialmente fondato sul motivo di tale “dominio in sospenso”e la sua capacità di incanalare i contenuti della vera sapienza . Invero il mondo immaginale, termine medio fra il sensibile e l'intelligibile, diviene per questa scuola il luogo specifico delle luci epifaniche e dei modi visionari - (quindi, correlativamente, il luogo decisivo dello sviluppo interiore). Esso è il *tertium* non sensibile che riempie lo iato fra la materialità e l'astrazione del puro concetto, iato spesso lasciato tale anche da chi teorizza la conoscenza come una via del tutto compiuta. E se diversi (ma non troppi) sono i conoscitori che lo nominano, dandone anche suggestive descrizioni, come questa:“*L'oggetto sensibile non può essere un significato (un'essenza , in senso platonico) e l'intelligibile non può essere una cosa, - scrive il grande Ibn 'Arabi, uno dei teosofi che toccano tale aspetto della cosmologia. – ma la Presenza dell'Immaginazione, che è il punto d'incontro dei Due Mari ,incorpora i significati e rende sottili le realtà fisiche , trasformando ogni cosa all'occhio dell'osservatore.*” , vi sono parecchi altri - teosofi, mistici, semplici teorici

11 Plotino, *Enneadi* , VI 2 , 21-22 , Milano 2010.

dell'epoca - che , pur sembrando accettarlo , lo scavalcano, facendone un punto sottile o un *barzakh* sfuggente e interstiziale presente solo per essere superato.

Da un certo punto di vista, si potrebbe pensare che questa dimensione non presenti asperità. Sembra chiaro che , per la logica gerarchica stessa degli stati dell'essere, debba esistere un dominio animico, una modalità mediana e mediatrice a svolgere una funzione dialettica fra l'ambito sensibile e l'ambito intelligibile . La difficoltà inizia nel cercare di cogliere davvero il “mondo dei modelli” , senza confonderlo con la fantasia o l'onirico del pensiero lasciato a sé stesso : nel precisare la consistenza e lo statuto ontologico di un mondo che non diventa mai un *quid*, perché non si vede e non si oggettiva mai in una conoscenza compiuta . L' “Ottavo Clima” incarna in effetti un'ambiguità quasi perfetta: è sostanza, ma lascia aperto l'“atto d'essere” restando in sospeso, evoca un percorso ma questo è incollocabile ed unico quanto lo è un simbolo.

Per questi aspetti di liminalità, che sfidano le consuetudini del fenomenico e le nostre categorie cognitive, il Mundus Imaginalis rimane un concetto lontano, una realtà delicata. Eppure è in esso, secondo molti , che si gioca la partita per una umanità integrale, dato che in definitiva esso è il “luogo” non solo della gnosi, ma del sacro e delle esperienze religiose *tout court*, anche comuni. Qui il discorso – su cui Corbin ha molto insistito- si farebbe molto vasto e dobbiamo lasciarlo.

I filosofi come Suhrawardi, come Plotino o Henry More ci esortano però “a non affrettarci a negarlo” . Fra il sensibile disunito e l'unità del concetto intelligibile, fra la materialità e l'astrazione questo dominio apre uno spazio di visione e conoscenza, ma solo per l'anima che ha creato in sé lo spazio adeguato per concepirlo, e possa così farsi guidare dall'Immaginazione Attiva. Immaginazione, la quale va vista qui sia come una specificazione dell'Intelletto agente, sia come la facoltà produttrice che armonizza le percezioni dell'anima, il fluire degli eventi, il trasparire degli Archetipi. (E' suggestivo ricordare qui che, nel suo linguaggio criptico, Plotino afferma che “L'Anima del mondo armonizza le cose create” e “prepara le immagini per gli uomini e per gli Dei.”) Allora gli eventi, i volti, le parole che si incontrano qui vanno concepite come qualcosa di più : potremmo dire che tutto celebra la storia dell'emanazione e dell' Anima, ma sarebbe presuntuoso indicare uno scopo definito. Di certo, un insieme segreto di rapporti ricrea situazioni che e figure che tendono comunque all'Infigurabile .

Tutti questi aspetti di difficoltà testimoniano che il *Na-Koja Abad* non apre indistintamente le sue porte, che il suo fondo è destinato a restare un mistero, - e soprattutto che le definizioni, pur corrette e comprensive, sono lungi dal renderne la complessità. Non lo si può cogliere semplicemente come una sorta di “sfondo psichico” in cui avviene una qualche trasposizione “pittorica” degli elementi superiori, o degli stati dell'animo, (benché qualcosa del genere sussista) - giacché si tratta di una realtà più mossa, qualcosa di pulsante e di “complice”. Bisogna partire da un concetto di simbolismo molto ampio, da una sorta di omologia e di “intesa” non facilmente traducibili. . Se gli “eventi” che vi hanno luogo sono sostanziati dall'Immaginazione Vera che, come dice Corbin, “trasforma i dati nella purezza dello stato sottile e li presenta all'anima come simbolo o cifra “ – vi è un aspetto per cui questa figurazione non è un messaggio o un apprendimento neutro , ma partecipa del segreto stesso dell' anima individuale. L'Immagine allude al mistero della Presenza, più evidente e netta nella sfera

intermedia che nel mondo sensibile, ma questa presenza , svelandosi , si rivela allo stesso modo come immanente all'anima, secondo quel paradigma della specularità conoscitiva che è tipico della via esoterica. La costruzione del senso che fa procedere sul sentiero spirituale, avviene sempre nella co-operazione delle due parti: e il punto è che qui lo schema “soggetto-oggetto” vacilla , “ si muove come in una barca “ (Ghazali) - ed è per questo che Jambet ha potuto scrivere , in modo illuminante , che “ la Conoscenza orientale è il movimento attraverso cui l'anima , più che come anima nel mondo, si scopre come Anima del mondo. “ In una parola : aprirsi all' “alam al-mithal” , (che è in fondo “il paese innocente” cui aspirava il poeta Ungaretti) significa sì’ , toccare ambiti in cui si colgono le forme e le linee dell' Intellegibile, ma anche fare esperienza di un profondo ritrovamento e di un ritorno a sé.

“E’ di me che si tratta in questo racconto, - così si chiude l'intenso “Racconto dell'esilio occidentale” -poiché sono io ad essere passato nella catastrofe. Dallo spazio superiore sono caduto nell'abisso degli Inferi, fra genti “che non sono tra quelle credenti”: e vengo tenuto prigioniero nel paese di Occidente. Eppure continuo ad avvertire una dolcezza che resto incapace di descrivere. Ho singhiozzato, implorato, e ho sospirato di amarezza per la mia separazione. E il mio momentaneo rilascio è stato come quei sogni che tutt'a un tratto svaniscono.”

Approfondire di più il “mondo intermedio” dell'Ishraq – sulla base di ciò che è stato detto- è comprensibilmente complicato: ma vorrei presentarvelo in almeno tre dei suoi aspetti. Le categorie dello spazio, del tempo, della relazione all' Altro, sono presentate da Suhrawardi in modo ellittico ed elusivo, quasi sigillate come in una prova : ma anche così stilizzate , presentano un fascino notevole.

Il primo, e probabilmente più affascinante tratto del Mondo Immaginale, che si impone da subito – è l'enigma della sua spazialità, della sua collocazione spaziale. Tanto le eleganti definizioni di Henry Corbin¹², quanto le criptiche allusioni dell'Ishraq ci pongono davanti ad una **impasse**: per aprirci all'idea del “dominio intermedio” dobbiamo riuscire a concepire un introvabile “fuori”. La Terra delle Visioni, ci dicono, è nel *Na-Koja Abad*, “il Paese del non. dove “, oppure inizia dal limite esterno della Nona Sfera ; e con ciò si attesta il paradosso di un “luogo” senza coordinate, senza punti sulla mappa, un ambito che raffigura l'alterità pura, o quanto meno l'insufficienza dei riferimenti sensibili ad un certo grado di conoscenza. Ad un dato punto si giunge là dove le direzioni dello spazio non definiscono il carattere della realtà, dove gli aspetti sottili possono avvolgere gli aspetti sensibili , e ciò che doveva essere circoscritto forse circoscrive.

Una seconda annotazione riguarda la relativa confusione, l' incoerenza dei tratti spaziali e geografici che vengono mostrati. Al di là dell'essenziale orientazione Occidente (che è il buio del mondo sensibile) ed Oriente (spazio della Conoscenza) con le connotazioni interiori che conosciamo , non

12 Si veda ad esempio un brano celebre da *Mundus Imaginalis* . “ La parola Na-Koja Abad non indica qualcosa di inesistente, privo di dimensione spaziale. Quello che significa ha inizio là dove termina la Sfera suprema , quella che definisce tutte le direzioni possibili dello spazio , la Sfera cui si riferiscono i punti cardinali del Cielo. E’ evidente che quando si è superato il vincolo spaziale , la domanda sul “dove ?” (ubi – koja) perde di significato, quanto meno rispetto alla domanda di orientamento nello spazio sensoriale. Ecco lì Na koja : un non-luogo non contenuto in un luogo ...”

c'è nei testi una vera topografia del Mundus Imaginalis , che sembra dipanarsi senza ordine, magari per “linee di forza”, ma senza un disegno preciso . Per chi, come me, si aspettava sequenze di sfondi tersi e purificati, il panorama è ben diversamente frammentato. I punti importanti nel Na Kōja Abad non sono necessariamente confini dilatati, oppure estremi lembi di luce, o atmosfere d'eternità. Esistono sì, in alcuni casi - per esempio nella visione che riceve Hermes (qui *alter ego* di Suhrawardi) all'esplosione della “colonna dell'aurora” , quindi al momento d una decisiva “apertura” , o nel deserto appena accarezzato dall'alba nel “ *Il fremito delle Ali di Gabriele* “, quando il pellegrino intravede le compagnie angeliche: o ancora negli elementi simbolici , i fiumi d'acqua viva, la Roccia scoscesa , tutte immagini stagliate su fondi decisamente intemporalmente che , si può dire , sembrano stare proprio in prossimità del Risveglio.

In vari altri casi, però, assumono importanza luoghi inaspettati, eppure adatti a esprimere gli Archetipi: lo scantinato dove il ragno tesse la sua tela , che è , nel racconto “*Il richiamo di Simorg*” una incisiva immagine del mondo – o della sua forma microcosmica; la bottega dell'intagliatore di pietre preziose , che deve adattare le pietre ai castoni secondo proporzioni e numeri da esperto – uno schema di tipo “immaginale” del complesso movimento delle Sfere celesti avicenniane. Ci sono anche spazi simbolici molto cari al nostro autore, ad esempio l'immagine della “cittadella fortificata” , quasi un rimparto medioevale, intravisto dai crinali di una catena montuosa , presente in due diversi racconti didattici , il *Vademecum dei Fedeli d'Amore* , e *L'Epistola delle Alte Torri*. E' l'Immagine dell'Anima, ci dicono i testi. E qui sembra di percepire abbastanza chiaramente come , nel mondo mediano , “l'invisibile passi nel visibile e il visibile sia l'accesso al Nascosto “: perché tale “cittadella dell'Anima” può essere guardata sia come una sintesi delle facoltà psicofisiche dell' uomo(il microcosmo che va dominato perché si possa cambiare livello) , sia come un punto limite delle capacità conoscitive – le Torri avendo un legame con le Stelle Fisse- per cui è lì che si apre lo sbocco alla Visione oltremondana. Oscillazioni ambigue, ma si capisce almeno come sia possibile, nella Sfera sottile, interiorizzare distanze e spazialità.

Proprio il punto sulla “interiorizzazione delle distanze spaziali” ci porta ad un parallelo, interessante , con i brani visionari di Swedenborg. Negli ambiti angelici descritti da questi, lo spostamento delle figure non avviene con una progressione concreta e percepibile : è una “traslazione” più o meno immediata che dipende dagli stati interiori degli Angeli e dall'affinità fra tali stati e il luogo da aggiungere. Nel racconto *dell' Esilio occidentale* , pur fra molte altre cose, assistiamo alla differenza fra questi tipi di movimento, peraltro compresenti . All'uscita notturna dal pozzo, che è un momentaneo scioglimento dei legacci “ psichici” e si ripete con lo stesso schema ogni notte , si contrappongono i moti complessi ma “istantanei” che conducono il protagonista a luoghi di conoscenza sempre più elevata. E ci sono analoghi elementi in altri racconti.

Ma niente appare in modo sistematico . La non-dimensionalità dei racconti mistici dell' Ishraq – che questo sia voluto o meno – sembra piuttosto fondata sui forti contrasti : percezioni lontane di confini si alternano ad intensi incontri faccia a faccia, sfondi suggestivi vengono di colpo evocati ed elusi . Rispetto ai tracciati di altri resoconti spirituali , anche della sua stessa tradizione, il discorso di Suhrawardi risulta alla fine abbastanza reticente e spezzato.

Qualcosa di analogo – un’ indiretta dilatazione dell’esperienza mistica – avviene anche nella considerazione del Tempo. “*Addirittura questo! L’orologio del tempo si è fermato!*” scriveva, in una delle *Illuminations*, il poeta Rimbaud : ed è probabile che molti degli eventi che si compiono o condividono nell’ Ottavo Clima siano avvolti da una simile atmosfera, densa e dilatata , evocata come una sorpresa felice. E’ di sicuro l’ “evento interiore”, con la sua nascosta intensità, a strutturare la percezione del tempo in Hurqalya , allorché comincia a ritirarsi la marea del divenire. Pur nelle sparse e difficili suggestioni delle hikayat, sembra chiaro che il flusso delle cose sia scandito da un altro genere di riferimenti. Il dettato visionario conferisce al tempo una dimensione tutta interna e discontinua, cosicché esso - estraneo al genere di successione meccanica, estraneo ad ogni rimando al movimento (come in Aristotele) - finisce per apparire una realtà più distesa, fluida e slegata, e dove compare una successione essa è fatta di puri passaggi , di momenti tutti spirituali . In questo modo di fluire interno, “il prima e il dopo non sono in rapporto al tempo. – sostiene magnificamente Plotino - Essi fanno riferimento all’ Ordine.”. A sostenere le cose dell’ alam al mithal, è forse la vita in atto dell’Anima che si muove, secondo il neoplatonico, “come se prendesse a modello i ritmi dell’Intelligenza “.

“Gli eventi immaginali – scrive infatti E. Wolfson, studiosa di ebraismo – non avvengono nell’assenza di tempo , sono piuttosto portatori di un loro peculiare tempo – discontinuo, puro, qualitativo – i cui momenti possono essere valutati solo come variazione di intensità.”¹³ Certo, tutto rimane assai implicito, ma questo precisamente si potrebbe dire di alcuni importanti passaggi dei nostri racconti : ad esempio , per l’enumerazione delle Sette meraviglie che l’Angelo fa, (il racconto è *L’Angelo Purpureo*) riportando al viandante la sua esperienza del mondo – e parlandogli in realtà della vita, dell’illuminazione, del dolore, del ritorno. Il gioiello della notte, le dodici officine , le armature di Davide non sono descritti in termini reali nè’ in senso metaforico. Figure archetipe, “più che cose “ e “meno che idee” , esse non si lasciano cogliere appieno – ma si allineano nel racconto, in un succedersi naturale , emergendo e lasciando ognuna l’alone della propria durata , il rilievo che poi va penetrato.

Così Suhrawardi ci espone, nelle sue hikayat, la nozione di un tempo sottile e tutto qualitativo, che per alcuni tratti ricorda i temi della durata e dell’intensità, approfonditi da Bergson , e per altri versi si accorda a quelle concezioni che non considerano realmente la successione, se non come inserita comunque in una Totalità.

Qualcosa scorre, una presenza circola fra le cose, ma è un passare sottile, e le realtà “ partecipano di quel tempo che si manifesta nell’ Anima del Mondo, come vita dell’ anima”. Per chi è sfuggito ai legacci del sensorium profano, soprattutto, il tempo si fa scoperta interiore, e al procedere dei fatti oggettivi si sostituisce il compiersi di un evento, forse di una promessa.

13 Elliot R Wolfson , “*Imago Templi*” and the Meeting of Two Seas , in “RES Anthropology and Aesthetic”, n. 51, 2007. L’articolo è molto interessante per il suo accostare le tesi proprie a Corbin e le implicazioni dottrinali dello Zohar.

“ Devo annunciarti due buone notizie – dice al pellegrino l’anziano Maestro che egli incontra sulla montagna del Sinai . - *La prima è che , una volta tornato alla tua prigione, ti sarà possibile tornare qui fra di noi, quando tu davvero lo vorrai: la seconda è che finirai per essere liberato totalmente , affrancato del tutto dal “Paese Occidentale”.*” , Il racconto dell’esilio occidentale (*par. 41- 42.*)¹⁴

Anche il tema della Presenza Angelica, dell’Angelo, è vasto e comporta molti approfondimenti. Per non complicare il discorso , possiamo dire che, nella cosmologia ishraqi l’entità angelica viene considerata essenzialmente su due piani. *In primis* è una figura del desiderio, del desiderio attrattivo che nel Divino dà origine al mondo manifestato, riflettendosi poi nel cuore di ogni creatura : in questo senso - e in modo scevro da ogni sentimentalismo - esso impersona l’infinita nostalgia e , nelle sue immagini, il senso dell’incompiuto e del mancante . Per un altro verso essa ha una funzione prettamente conoscitiva. A volte muto e a volte loquace , l’Angelo appare come il Maestro iniziatore che fa del pellegrino il suo discepolo , per perfezionarne la sensibilità e condurlo all’ anagogia,ossia alla lettura sottile del cosmo che è la sua personale dimensione angelica. Ma secondo Corbin , vi è un aspetto ancora più intimo, bene presente a Suhrawardi, connesso con la mistica del volto. Se la natura angelica, che è di necessità al centro della sua Sfera, ne totalizza e riassume gli aspetti , allora poter contemplare il Volto dell’ Angelo che presiede alla natura umana è, in qualche modo, sfiorare lo sguardo della Suprema Teofania.

Cosa dobbiamo ritenere, da quel che ho esposto e che Suhrawardi vuole farci capire? Il pellegrino della conoscenza trova nel suo percorso una realtà sempre più unitaria. Gli spazi, i tempi, le comunicazioni si dilatano, nel dominio immaginale – nei due sensi. Da un lato la forma immaginale appare come lo schermo progressivamente più translucido di ciò che è **oltre di essa** : dall’altro chi osserva non la vive in una distanza estranea, perché, al contrario della materia reificata e piatta del sensibile,la realtà sottile pulsa e si rivela : ed in più, egli la vede con lo Sguardo unitivo dell’Immaginazione vera . “In questa Terra - ci avverte Corbin - esiste tutto l’universo dell’Anima: e l’anima si trova “a casa sua”, perché le sue proprie Forme immaginali le sono diventate trasparenti.”¹⁵

“L’immaginazione Attiva – afferma un continuatore dell’Ishraq, - crea e conosce nello stesso movimento , le realtà della sfera sottile.”

L’opera di Suhrawardi, con le sue difficoltà, ci invita in un certo senso a recuperare il valore arcaico, arcaico e sacro dato all’immagine, quasi come un talismano che sappia rimandare alla Presenza: giacché essa non proviene dall’arbitrio e conserva in sé – in modo inspiegabile ma ineludibile - un legame con il lato di Ciò che è nascosto.“Il Mundus Imaginalis è essenziale – ha scritto Christian Jambet – perché in esso avviene, in modo intimo e durevole, la metamorfosi del visibile nell’invisibile. “¹⁶

14 Precisiamo che l’insieme dei racconti mistici di Suhrawardi , da me tradotti e con introduzione e note di N. Pourjavadi, sono stati ripubblicati con il titolo *Il fruscio delle ali di Gabriele*. SE Edizioni, Milano 2022.

15 H. Corbin , *Terra Celeste e Corpo di Resurrezione* , “ La Terra mistica di Hurqalya “, Adelphi 2002, p.101.

16 Ch. Jambet , *La logique des Orientaux : Henry Corbin et la science des formes* , Seuil, 1983 , p. 208.

Dobbiamo concludere. Ho accennato a come i temi dello spaesamento, il senso della disarmonia del mondo, il presentimento sottile dell'intatto "Oriente" lascino un'impronta indelebile in molti dei testi qui indicati, soprattutto in quelli dell'Incontro con l'Angelo: temi gnostici, e insieme di flebile malinconia e nostalgia. Credo che anche in noi, che abbiamo ascoltato gli inviti di Suhrawardi e intravisto le sue intuizioni immaginali, restino diverse curiosità e un fondo di nostalgia. Come scrive lui stesso, del resto -*"Ogni anima che sia alla ricerca riceve una porzione della luce divina, grande o piccola che sia : e ogni personache faccia sforzi ascetici troverà il gusto, manchevole o perfetto che sia."* Per questo vorrei concludere la mia presentazione leggendovi un breve brano, fra i più famosi del nostro filosofo, dove la vicenda dell'esilio viene meglio raffigurata e i toni della sua ricerca sono presenti in modo esemplare. E' la storia di un delicato pavone cui, fin alla nascita, viene sottratto il giardino della propria origine. Esteriormente, non accade in essa quasi nulla, perché il pavone si è adattato alla sua condizione, e non per brevi attimi di consapevolezza , e ciò che si snoda è il tempo inutile della dimenticanza. Quale storia interiore, al contrario, essa sa incidere sulla nostra sensibilità; è iscritta non solo nei colori vividi del Mundus Imaginalis, ma ancor di più nelle pieghe della nostra anima. Ci colpisce con la forza di un vero simbolo, ci scuote , e improvvisamente ci suggerisce dove può forse radicarsi il senso. La vicenda del pavone è a mio avviso uno degli esempi più riusciti di apologhi ishraqi, e mostra in pieno il ruolo mediatore del mondo immaginale: la funzione "di una Immagine – come scrive splendidamente Roberto Revello – che è noi, e altro da noi, ed è messaggera del Sé."¹⁷

17 La citazione è presa dal cap. III della tesi di dottorato " Il logos dello ierofante . Docetismo e metafisica dell'immagine nella filosofia di H. Corbin" , 2014 , poi apparsa in volume di R. Revello, *Ciò che appare nello specchio. Docetismo e metafisica dell'immagine in Hery Corbin*, Ed. Orthotes, Nocera Inferiore 2019.