



HENRY CORBIN

ERANOSOFIA

I. In Memoriam C.G. Jung e Olga Fröbe-Kapteyn

II. Postfazione a *Risposta a Giobbe* di C. G. Jung

Introduzione, traduzione e cura di Daniela Boccassini

Introduzione

Antwort auf Hiob apparve in tedesco nei primi mesi del 1952. In agosto, al convegno Eranos di quell'anno, si sarebbe parlato a lungo di Giobbe, di Yahvé e di quel libro di Jung che aveva immediatamente suscitato «reazioni sensazionali soprattutto fra i teologi», come ebbe a dire Mircea Eliade, che a Eranos appunto con Jung aveva dialogato sull'argomento,¹ pubblicando poi quel dialogo sulla rivista *Combat* il 9 ottobre di quello stesso anno.² Nel mese di dicembre, a Teheran, Corbin scrisse una lunga recensione di *Antwort auf Hiob*, apparsa sulla *Revue de Culture Européenne* nell'aprile del 1953. In quello scritto, da lui suggestivamente intitolato «La Sophia éternelle»,³ Corbin investigava le radici dell'argomento sviluppato da Jung, iscrivendole in una vasta prospettiva ermeneutica di impronta gnostica che Corbin mostrava non solo di condividere, ma di voler altresì promuovere presso il pubblico francese. Oggi sappiamo che fin dal 1911 Jung aveva visionariamente concepito la psicanalisi come moderna rinascita della Sofia, o gnosi, tardo-antica: proprio tale convinzione l'aveva condotto alla rottura con Freud e quindi, nel corso di tutta una vita, alla ricerca dei rapporti tra quelle misconosciute radici della tradizione esperienziale occidentale, l'alchimia e il processo di individuazione.⁴ A fronte dell'incomprensione, se non dell'ostilità, che tale convinzione non mancava di suscitare negli ambiti tanto della psicolo-

- 1 Era stata, la *Tagung* dell'agosto 1952, occasione del primo incontro fra Eliade e Jung; Corbin vi partecipava per la terza volta ma quell'anno, eccezionalmente, solo come uditore. Sarebbe stata, quella del '52, l'ultima *Tagung* cui Jung prese parte (vi aveva tenuto la sua ultima conferenza, sulla sincronicità, l'anno precedente).
- 2 Il dialogo fu poi incluso da Eliade in *Briser le toit de la maison* (Gallimard, 1986: 43-55; tr. it. Jaca Book, 1988). Se ne legge una versione abbreviata in *C. G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*, a cura di William McGuire e R. F. C. Hull (Londra 1978: 225-34).
- 3 Scritto nel quale Corbin era cosciente di aver investito molto di se stesso, secondo quanto da lui stesso dichiarato a Olga Fröbe il 20 gennaio 1953: «En vérité, j'ai mis un peu toute ma vie dans ces pages» (v. Bernardini 2013: 103). Ma l'investimento personale non riguardava solo Corbin; a proposito di *Antwort auf Hiob* egli aveva dichiarato in apertura della sua recensione: «Ce livre passionné est la confession de toute une vie» (1953: 12; 2014: 12).
- 4 Il primo riferimento documentabile da parte di Jung alla Sofia gnostica si trova in una lettera a Freud del 29 agosto 1911, in cui Jung accenna entusiasticamente agli studi e alle scoperte che lo avevano guidato nella scrittura di *Wandlungen und Symbole der Libido*: «I too have the feeling that this is a time full of marvels, and if the auguries do not deceive us, it may very well be that [...] we are on the threshold of something really sensational, which I scarcely know how to



gia quanto della teologia, Jung si schermiva dichiarandosi studioso empirista dei fenomeni psichici; ma anche così il suo approccio restava sostenuto dalla certezza interiore (dalla gnosi appunto) che l'essere umano è «un frammento dell'infinita divinità» (RSR: 28). Che nel 1952 un Corbin ancora piuttosto giovane fosse riuscito a intuire, e ad esplicitare con cristallina chiarezza, tutto ciò e assai più attraverso i suoi primi, sporadici contatti con l'ormai anziano e autorevole Jung (pur tenendo in debito conto il riguardo per la gnosi nei consessi di Eranos) è cosa che merita di essere compresa e riconosciuta – soprattutto oggi quando, a seguito della pubblicazione del Libro Rosso, una riconsiderazione dell'opera di Jung nel suo insieme è divenuta necessaria:⁵ perché quella riconsiderazione, manco a dirlo, prende proprio la direzione indicata da Corbin così nella «Sophia éternelle» come nei due testi ad essa seguiti, che qui ripropongo all'attenzione dei lettori in versione italiana.

Quanto alla traduzione francese di *Antwort auf Hiob*, essa sarebbe apparsa solo nel 1964 (il deposito legale del volume è del secondo trimestre di quell'anno), ben dopo la morte di Jung, quindi (avvenuta il 6 giugno 1961). *Réponse à Job* usciva però corredata non, come ci si sarebbe aspettati, dalla originaria, esaustiva recensione di Corbin, bensì da un'inedita Postfazione, appositamente redatta per l'occasione da Corbin medesimo. Pur riassumendo l'argomento originariamente svolto nella «Sophia éternelle», Corbin poneva al centro di questa nuova Postfazione qualcosa di inedito – qualcosa che egli e il Dr. Roland Cahen, curatore dell'opera, dovevano aver ritenuto essenziale, e di cui la recensione corbiniana del 1953 non faceva, non avrebbe potuto fare, menzione.

Il fatto è che questa Postfazione non era il primo testo concernente Jung che Corbin avesse scritto dopo la di lui scomparsa. Nell'agosto del 1962 Corbin aveva pronunciato ad Ascona un breve, intenso discorso commemorativo così di Jung come della patrona delle *Tagungen* di Eranos, Olga Fröbe-Kapteyn, a sua volta deceduta il 25 aprile 1962.⁶ Il discorso di Corbin si concludeva sull'immagine della Tavola Rotonda nel giardino di Olga Fröbe,

describe except with the Gnostic concept of σοφία, an Alexandrian term particularly suited to the reincarnation of ancient wisdom in the shape of psychoanalysis.» (Freud-Jung 1974)

- 5 V. Shamdasani nel suo commento al Libro Rosso: «il *Liber* consente un chiarimento insperato di alcuni degli aspetti più ostici del pensiero junghiano. Di fatto, senza uno studio approfondito di esso non è possibile ricostruire la genesi degli scritti successivi di Jung, né raggiungere una piena comprensione degli scopi che egli si era prefissato. Nello stesso tempo i testi confluiti nelle *Opere* possono essere visti, almeno in parte, come un commento indiretto del *Liber novus*. Gli uni spiegano l'altro e viceversa» (2009: CV); e Owens: «Qualsiasi tentativo di comprendere che non tenga conto del *Liber novus* e dell'esperienza mitopoetica che ne è all'origine è impresa vana.» (2011: 258) Attraverso le tracce rinvenibili negli scritti di, e nei suoi sporadici contatti con, Jung, Corbin compì insomma un'esegesi immaginale del di lui mondo interiore, andando così molto probabilmente oltre la volontà cosciente del suo interlocutore.
- 6 Riccardo Bernardini segnala l'esistenza di una sostanziosa corrispondenza tra i coniugi Corbin (58 lettere) e Olga Fröbe (48 lettere). Queste missive, nel loro insieme ancora inedite, non solo lasciano intendere il rapporto di lunga e fraterna amicizia tra Corbin e Olga Fröbe; ma, come suggerito da Bernardini, permettono di meglio intendere lo svolgersi nel tempo del rapporto fra Corbin e Jung (2013: 93). Tre delle lettere di Corbin a Olga Fröbe sono ora leggibili in Corbin 2014: 163-66; la prima di esse contiene un breve rapporto di Corbin alla Fröbe sul primo incontro personale fra lui e Jung, avvenuto a Eranos appunto, al termine della *Tagung*, e dalla Fröbe stessa propiziato (evento rievocato da Corbin nella commemorazione del 1962, v. *infra*). Un sentito ringraziamento a Daniel Proulx e all'AAHSC per avermi permesso di accedere agli originali di questa corrispondenza.

attorno alla quale i commensali di Eranos si erano riuniti per anni, fisicamente e simbolicamente.⁷ Subito prima, egli aveva rievocato Jung, citandone le parole. Ma quali parole? Se la Tavola Rotonda come rimando al Graal era senza dubbio il σύμβολον (*symbolon*) di Olga Fröbe, quali parole potevano essenzializzare il σύμβολον, il mito direttivo, l'essenza rizomatica del maestro scomparso? La scelta di Corbin si era appuntata – a sorpresa per gli uni, infallibile per gli altri – su un passo dei *Septem sermones ad mortuos* – fra tutti lo scritto più enigmatico di Jung,⁸ da pochissimi mesi, se non settimane, divenuto di pubblico dominio in quanto che stampato in appendice alla cosiddetta “autobiografia” apparsa in tedesco, per cura di Aniela Jaffé, nei primi mesi del 1962.⁹ A quello Jung dunque, allo Jung gnostico, Corbin proponeva di richiamarsi, di inchinarsi, di rendere omaggio.¹⁰ Nel contesto di Eranos, ma non solo.

Scrivendo dunque, nell'aprile del 1964, una nuova Postfazione per la traduzione francese di *Antwort auf Hiob*, Corbin affiancava al riassunto di «La Sophia éternelle» proprio la citazione di quel passo dei *Sermones* da lui evocato nella commemorazione funebre di Ascona pochi mesi prima. Corbin intendeva insomma ribadire, per un pubblico più vasto di quello di Eranos, che il versante gnostico del pensiero di Jung non solo non andava ignorato, ma era anzi quello che collegava il primo all'ultimo Jung, e dunque quello al quale era necessario rifarsi per accedere alla «comprensione spirituale»¹¹ della di lui opera, di quel-

7 Tavola della quale Olga Fröbe aveva inviato a Corbin la fotografia sin dall'autunno del 1949, cioè immediatamente dopo il primo intervento di Corbin a Eranos; v. Bernardini 2013: 101 e fig. 3.

8 I *Septem sermones ad mortuos* erano stati stampati privatamente, in un numero limitato di esemplari, nel 1916 (in tedesco) e nel 1925 (in inglese). Venivano da Jung donati personalmente a specifici individui, tra cui Olga Fröbe. Non risulta che Corbin sia mai stato fra i destinatari di questa *plaquette*, sebbene sembri improbabile che egli potesse ignorarne l'esistenza – riportata alla ribalta proprio nel 1952 da Martin Buber nel suo attacco polemico contro Jung come ‘eretico gnostico’, attacco cui Jung aveva risposto ammettendo di aver commesso un peccato di gioventù (CW 19 §1501). D'altra parte, a quel che mi consta nel periodo antecedente l'agosto 1962 non vi è, negli scritti di Corbin, traccia di riferimento alcuno ai *Septem Sermones ad Mortuos* (v. gli scritti ora raccolti in Corbin 2014). Quel che è certo, è che Corbin poté leggere compiutamente i *Sermones* in appendice a ETR nei primi mesi del 1962. D'altronde, la Postfazione del 1964 indica che Corbin dovette avere anche tra le mani la *plaquette* originaria (v. *infra*, nota 19 di p. 225). Quale che sia stato il momento in cui ciò avvenne, non è difficile immaginare l'emozione che la lettura di quei sermoni dovette suscitare in Corbin, proprio a motivo del carattere gnostico e visionario di quello scritto giovanile di Jung.

9 Circa le difficoltà occorse nei mesi successivi alla morte di Jung, relativamente alla pubblicazione della sua “autobiografia”, dei documenti e delle concezioni di Jung che essa avrebbe potuto o non potuto secondo gli eredi divulgare, v. Bair 2003: 626-40. È probabile che il tumulto suscitato da quel progetto avesse raggiunto anche Eranos nell'agosto del 1962; in questa luce la scelta di Corbin di citare nella propria commemorazione proprio un passo dei *Sermones* appare ancor più audace e degna di nota.

10 Le assisi gnostiche del pensiero di Jung sono state esplorate da Segal, Hoeller, Ribì e Owens; Bonardel ha riportato l'argomento al centro dell'attenzione in un libro (*Jung et la gnose*, 2017) del quale mi dispiace non aver potuto avvalermi.

11 Uso qui «comprensione spirituale» a ragion veduta. L'espressione infatti è originariamente di Jung (CW 11, §858; v. *infra*, ultimo paragrafo di questa introduzione); tutto il paragrafo che tale espressione accompagna rappresentò per Corbin uno dei capisaldi della concordanza fra le loro rispettive ermeneutiche (Corbin 2014: 73), che per altri versi si declinavano diversamente, come Corbin stesso, sottile lettore di libri e d'anime, non aveva mancato di comprendere.

la così particolare, così radicale ricerca dell'anima e dell'esperienza del numinoso che lo aveva contraddistinto.¹² Era a sua volta questo il modo proprio a Corbin di compiere l'atto ermeneutico per eccellenza: «leggere e affrontare un libro così come si legge e si affronta un'anima» (Corbin 2014: 38), tali letture essendo, in realtà, un'unica cosa.¹³ E difatti, la nuova Postfazione di Corbin a *Risposta a Giobbe* si proponeva di mostrare (assai più che di asserire) cosa accade quando la lettura “spirituale”, cioè simbolico-anagogica, di un libro conduce all'incontro con l'anima di colui che quel libro ha scritto.

A riprova di ciò stava ora un altro testo di cui «La Sophia éternelle» non avrebbe potuto render conto, e cioè la lettera che Jung aveva indirizzata a Corbin, in francese, il 4 maggio 1953 per ringraziarlo di aver saputo compiere, con il suo saggio, un'audace quanto veritiera esegesi di *Antwort auf Hiob*.¹⁴ Nella Postfazione del 1964, proprio di quella lettera Corbin si era deciso a dare pubblicazione, trascrivendola integralmente e dandone parziale riproduzione fotografica, ma non solo: ne compiva anche, e soprattutto, un magistrale commento ermeneutico “à la Corbin”. In quella lettera Corbin aveva visto riflesso un aspetto essenziale dell'anima di Jung, e certamente quello con il quale egli, Corbin, meglio conversava. Se nel maggio del 1953 Jung dichiarava nella sua missiva di essersi sentito pienamente compreso da Corbin, che meglio di chiunque altro aveva saputo identificare i moventi gnostici di *Antwort auf Hiob*, nel ricevere quella missiva Corbin si era sentito a sua volta pienamente compreso da Jung.¹⁵ Nella sua lettera Jung aveva infatti mostrato di riconoscere tutta l'importanza di due tematiche essenziali per Corbin, due tematiche radicalmente iniziatiche ai suoi occhi, costitutive del suo stesso essere: la musica, e quel tipo particolare di teologia protestante che da Schleiermacher riconduceva, in sostanza, a Rudolph Otto, e dunque alla “visione ispiratrice” di Eranos.

12 A conclusione della Postfazione, Corbin dichiarava infatti: «Mi pare di poter discernere la *retta via* che dall'uno [il testo dei *Sette Sermoni ai morti*, del 1916] conduce all'altro [il testo di *Risposta a Giobbe*, del 1952]».

13 Anche nel riferimento alla ricerca dell'anima, stupisce la giustezza dell'intuizione di Corbin riguardo a Jung, quando sia considerata alla luce dei capitoli iniziali del Libro Rosso, che è improbabile Jung gli avesse mai mostrato.

14 Nel maggio 1953, Jung non poteva non leggere l'impavida difesa, in senso positivo naturalmente, del carattere gnostico del proprio pensiero da parte di Corbin sullo sfondo delle critiche rivoltegli a seguito della pubblicazione di *Antwort auf Hiob* perfino da amici come Scholem, ma soprattutto da Martin Buber. Le conseguenze di quel violento attacco si prolungarono fino alla fine della vita di Jung: v. ad esempio le lettere a Robert C. Smith del 1960 (in Segal 1992: 173-78).

15 Corbin aveva condiviso questo sentimento non solo con Olga Fröbe in una lettera del 14 luglio, ma con Jung stesso, scrivendogli da Ascona il 14 agosto: «Caro professor Jung, avete gentilmente voluto scrivermi una lettera che mi ha commosso profondamente, così profondamente che forse ne sono stato toccato ancor più di quanto lo foste stato Voi dal mio piccolo saggio sulla *Sophia éternelle*! È un grande incontro che si è verificato tra noi; i nostri incontri precedenti non ne erano che il preludio. Grazie di tutto cuore!» (Bernardini 2013: 104. Ai primi di settembre del '53, sulla via di ritorno a Parigi, i coniugi Corbin resero visita agli Jung a Küsnacht, e Corbin ne scrisse alla Fröbe dicendo: «Abbiamo passato due ore con gli Jung a Küsnacht, durante un bel pomeriggio. Mi avevano detto che quest'inverno aveva sofferto di problemi di salute; ciò nonostante l'abbiamo trovato in gran forma. È una cosa straordinaria. A seguito del mio saggio sulla Sofia, il contatto tra noi si è definitivamente stabilito, e il colloquio è stato meravigliosamente diretto»; AAHSC; v. Bernardini 2013: 105).

Indubbiamente iniziatica, e intrinsecamente gnostica, fu la componente musicale nell'esistenza di Corbin (tema per il quale rimando al contributo di Proulx in questo volume); a questo aspetto della personalità di Corbin Jung – che pure nella sua lettera si dichiarava “non-uditivo” – aveva contribuito qualcosa che Corbin a sua volta dovette trovare illuminante: il valore catartico della musica “esteriore” unitamente al valore musicale dell'ispirazione visionaria interiore. Questa mi pare sia stata una delle intuizioni essenziali che Jung offerse a Corbin riguardo al “mito” che informava la di lui esistenza; ed è un'intuizione profondamente sinestetica, sorretta da una motivazione che oggi dovremmo chiamare ecosofica.

L'altro tema toccato da Corbin nel suo saggio-recensione, cui Jung aveva risposto in modo vibrante, era il riconoscimento del ruolo costitutivo svolto da quella particolare declinazione del pensiero protestante – cui sia Corbin che Jung per nascita ed educazione appartenevano – che fu l'opera di Schleiermacher. In questo caso, però, era stato Corbin a offrire a Jung l'intuizione del “mito” che aveva informato la di lui esistenza, intuizione che Jung non aveva mancato di rilevare, e che avrebbe ripreso e approfondito anni dopo, nelle pagine di *Erinnerungen*. È importante notare che tale intuizione di Corbin datava dal 1952, dai mesi cioè immediatamente seguenti la lettura di *Antwort auf Hiob* e dagli incontri con Jung occorsi dal 1949. L'intuizione di Corbin, che questa gnosi protestante rappresentasse, in modo forse parzialmente inconscio da parte di Jung, una componente ispiratrice fondamentale del di lui pensiero, veniva dal fatto che questo era stato, e continuava a essere, per Corbin, un aspetto fondante del proprio personale pensiero, e aspetto operante in lui in modo niente affatto inconscio.¹⁶ Nell'indicare l'importanza di quella tradizione per Jung, Corbin la riconosceva dunque come essenziale anche alla propria formazione, la ammetteva come fondatrice della sua personale storia di gnostico moderno. E questo è il punto nodale, il punto d'incontro, dei loro rispettivi pensieri.

Sia Jung che Corbin denunciarono apertamente, ciascuno a suo modo, il fallimento della teologia confessionale cristiana, così nelle sue espressioni cattoliche come protestanti. Corbin avrebbe perseguito nell'esplorazione del mondo shi'ita quegli aspetti della gnosi che l'Occidente aveva rimosso dal proprio orizzonte cosciente. Quanto a Jung, la sua teorizzazione degli archetipi, nonché l'esplorazione così delle spiritualità orientali (il Taoismo e il Buddismo, tibetano e zen) come dell'alchimia erano radicate in un profondo interesse per la gnosi e l'ermetismo tardo-antichi, da lui mai smentito. Erano questi filoni eterodossi del pensiero di Jung, risalenti molto addietro nel tempo e ancora ben vivi all'inizio degli anni '50, che Corbin aveva acutamente visto convergere in *Antwort auf Hiob*, e raccogliersi attorno alla figura della Sofia eterna, cui Jung continuava ad attendere dedicandosi allo studio del simbolismo sofiano nella trattatistica alchemica (Owens 2015).¹⁷

16 Su questo tema fondante del pensiero di Corbin, al quale non posso dare qui spazio ma che meriterebbe ulteriori approfondimenti, v. almeno il contributo di Richard Stauffer in *Herne* 1981: 186-91.

17 Tema, quello alchemico, che Corbin avrebbe anch'egli esplorato grazie all'impulso datogli in questo senso dagli studi di Jung medesimo: il suo saggio sul *Libro del Glorioso* di Jābir, primo dei lavori da lui dedicati all'alchimia islamica, fu infatti scritto e pensato per la *Festschrift* in onore di Jung, pubblicata nel 1950 come *Eranos Jahrbuch* 18. A proposito di questo suo *tour de force*, Corbin confidava a Olga Fröbe in una lettera datata 4 gennaio 1950: «Confesso che questo lavoretto su Jābir è una delle cose più astruse con cui abbia avuto a che fare. Il testo arabo è lungo qualche pagina soltanto; ne ho dato la traduzione. Ma per renderlo intelligibile, si imponeva uno studio approfondito dei temi che tratta, quali: l'alchimia e la gnosi ismaelita; le tre ipostasi nella gnosi shi'ita; le tre ipostasi nel Libro del Glorioso; la “Bilancia delle Lettere”

Nei primi giorni del gennaio 1955 Corbin aveva composto un breve testo, richiestogli da Olga Fröbe per un numero della rivista *Du* dedicato a Eranos. In «De l'Iran à Eranos» Corbin rievocava il particolare clima degli incontri di Eranos, e il ruolo iniziatico che essi avevano avuto nella sua vita. Un paragrafo in particolare merita di essere qui riportato per esteso:

È “in Eranos” che il pellegrino giunto dall'Iran doveva incontrare colui che con la sua *Risposta a Giobbe* gli avrebbe fatto comprendere la risposta che egli dentro di sé riportava dall'Iran. Il cammino verso l'eterna Sofia. Che C. G. Jung ne sia ancora ringraziato. Non occorre forse una scusa, per rivelare cose del genere? Qui non ve n'è che una: comprovare ciò che Eranos fu per “uno di noi”, documentarne l'orizzonte e i confini, sufficienti a far sì che l'arco presagito lasci intendere il proprio segreto. Ma ciò appena detto, non v'è più che silenzio. (*Herne* 1981: 262)

Fra il '54 e il '55, sulla scia della «Sophia éternelle» Corbin aveva lavorato a un progetto sofianico in partenariato con Eliade relativo agli interessi di Jung per la sapienza orientale, progetto di cui si ritrova, nella Postfazione, appena un accenno, come una possibilità forse ancora all'orizzonte, sebbene quell'orizzonte appaia ormai del tutto interiore:¹⁸ nel 1964, Corbin *sa* che *quel* libro non vedrà più la luce, sebbene tutti quelli che egli ha prodotto e continua a produrre siano, per così dire, lo sviluppo orchestrale di un unico tema che continua a farsi udire, come un ininterrotto assolo, interiormente: il tema della *Sophia eterna* che egli aveva riportato con sé dall'Iran, e che gli era stato ‘rivelato’ da Jung attraverso Eranos nel 1952.¹⁹

Nel 1973 Corbin avrebbe ripreso un'ultima volta la parola riguardo al suo articolo-recensione «La Sophia éternelle» in vista di una riedizione di quel medesimo testo unitamente all'intervista di Eliade dell'autunno del '52, progetto che ancora una volta non giunse a fruizione.

(principio dell'alchimia jabiriana); e infine il Glorioso come archetipo. Tutto questo si addice assai bene al programma della *Festschrift*. Ma è stato così disperatamente complicato che se sono riuscito a venirme a capo, è stato per amore di *Eranos* e di C. G. Jung! Inoltre, come avrete modo di vedere, dove mai avrei potuto dire tutto questo se non in *Eranos*? Eccomi dunque felicissimo di aver avuto l'opportunità di articolare tutto ciò, e di fare in qualche modo da tramite con l'alchimia araba.» (Corbin 2014: 165-66; mia traduzione) Sui temi qui enunciati, che costituiscono le quattro sezioni in cui si articola il saggio apposto alla traduzione del testo di Jābir, Corbin avrebbe lavorato estesamente negli anni a venire, integrando al proprio ambito di ricerche il suggerimento di Jung di addentrarsi nello studio dell'alchimia islamica.

- 18 Lo studio di Corbin, che nel compiere l'esegesi degli scritti di Jung attinenti il buddismo avrebbe dovuto fare da “pendant” alla «Sophia éternelle», era stato da lui redatto nel gennaio del 1954 (due lettere a Olga Fröbe-Kapteyn alludono al progetto, v. Bernardini 2013: 105; nella prima di esse Corbin dichiara a Olga Fröbe di aver da sempre subito il fascino del buddismo: lettera del 2 febbraio 1954, AAHSC). Nel settembre del 1955 Corbin scrisse una prefazione per un altro progetto ancora: la riedizione della «Sophia éternelle» e dei due scritti di Eliade su Jung, progetto ideato per celebrare l'ottantesimo compleanno di Jung, ma che non venne portato a termine. Di questo dossier di scritti corbiniani relativi a Jung che non raggiunsero una forma definitiva ci restano oggi il manoscritto, un dattiloscritto incompleto consegnato da Stella Corbin a Michel Cazenave, e l'edizione di quest'ultimo per cura del medesimo e di Daniel Proulx (Corbin 2014).
- 19 Particolarmente significativa è proprio la prefazione scritta a quel libro mai portato a termine, datata settembre 1955, che sottolinea l'importanza del protestantesimo “sofianico” nella formazione di quella che Corbin non teme di identificare come la “gnosi junghiana” (Corbin 2014: 170).

Nell'evocare questo piccolo dossier di scritti imprescindibili per delineare i rapporti tra Corbin e Jung, si rende necessario far riferimento a un passo troppo spesso ricordato, ma mai a sufficienza esplicitamente citato, in alcuni ambiti che si compiacciono di sottolineare l'ipotesi di una presunta "rottura" consumatasi tra Corbin e Jung, per giustificare, a fini tutti loro propri, la condanna sommaria dell'opera di Jung come esorbitante da una qualche presunta forma di ortodossia spirituale tradizionale:²⁰ intendo il lungo *excursus*, un paio di pagine, contenuto nel «Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique» che Corbin compose nel giugno 1978, pochi mesi prima della sua scomparsa, in vista della pubblicazione del *Cahier de l'Herne* a lui dedicato (*Herne* 1981). In quello scritto Corbin effettivamente esternava il senso di una perplessità riguardo alla via "psicologica" seguita da Jung e dagli junghiani, via che egli non poteva seguire – ma rievocava ugualmente il contributo fondamentale dato da Jung al ristabilimento della «realtà dell'anima» in Occidente.

Come dimostrano i testi che ho fin qui evocato (considerati secondari quando non ignorati da parte degli studiosi così di Jung come di Corbin), la comprensione delle loro differenze d'approccio non comportò mai da parte di Corbin ritrattazione alcuna (come è invece stato ripetutamente insinuato). Non solo. Già nelle prime pagine della «Sophia éternelle», Corbin delineava esattamente le consonanze e le differenze tra il modo d'intendere dello psicologo e dello «hierologo». Se mai "rottura" tra loro vi fu, per Corbin essa ebbe luogo fin dal primo momento, congiuntamente al loro folgorante incontro. Di fronte all'opera audacemente solitaria e innovativa di Jung, scriveva infatti Corbin nel dicembre del 1952,

non è questione di attirare o alterare le conclusioni in un senso o nell'altro. Si tratta di praticare una meditazione, all'unisono con un'opera che si estende fino agli orizzonti estremi audacemente intravisti da una lunga vita umana. Meditare assieme all'autore non per ripeterlo, ma per giungere a se stessi, senza tema di procedere da soli, se necessario. Qui non è più questione di polemiche e la scienza non è più solo faccenda di erudizione; è parte integrante del destino assolutamente personale del ricercatore. (Corbin 1953/2014: 16)

Dunque, come «La Sophia éternelle» del 1953, «De l'Iran à Eranos» del 1955, l'*In memoriam* del 1962 e la Postfazione del 1964 dichiarano in modo esplicito, e come il *Post-scriptum* del 1978 conferma, Corbin restò dall'inizio alla fine fedele all'*ordito* dei suoi rapporti con Jung, agli incroci del quale la trama delle loro rispettive intuizioni poteva certo variare, dando luogo a motivi tra loro anche molto diversi, che restituivano a ciascuno degli interlocutori la propria individuale autonomia di percorso.

Che cosa ci dicono dunque di essenziale questi testi? Ci indicano, circoscrivendoli, gli ambiti costitutivamente gnostici – e proprio per questo accademicamente controversi – nei quali l'anima così di Jung come di Corbin si era formata, aveva risuonato, per poi migrare altrove, alla ricerca di spazi di raffigurazione espressiva che potessero a quel tempo venir riconosciuti come professionalmente ammissibili, attraverso i quali quell'indicibile originario potesse trovare espressione, per poter essere ricordato, o ritrovato, in un Occidente fattosi ignaro delle proprie radici vitali. Questi ambiti sono: 1) la teologia visionaria pro-

20 Alludo in particolare alla lettura, a mio parere intenzionalmente deviante, offerta da Tom Cheetam, la quale sembra essere stata purtroppo accolta in modo acritico da molti di coloro che dei rapporti tra Jung e Corbin si occupano, per quanto tangenzialmente, soprattutto in area nordamericana.

testante (da Böhme a Schleiermacher passando per Swedenborg) studiata consciamente da Corbin e assorbita più o meno “inconsciamente” da Jung; 2) il pensiero gnostico che aveva nutrito, in Occidente, la tradizione alchemica, studiata consciamente da Jung e assorbita in modo relativamente più “inconscio” da Corbin. Al termine della loro esistenza, ciascuno di loro avrebbe sentito la necessità di rendere a queste forme di “gnosi sofianica” lo spazio che esse avevano assunto nelle loro rispettive esistenze: per Jung, ciò aveva significato generare una concezione alchemica della psicologia del profondo;²¹ per Corbin ciò avrebbe preso infine la forma del tempio e della sua cosmica *symbolique*, ma per lunghi anni fu l’esperienza vissuta, declinata al quotidiano, di Eranos come luogo dell’anima, della libertà e della spontaneità ad assumere tale ruolo, come egli stesso ammise nella commemorazione funebre del 1962 che qui di seguito si legge. Fondamentale nell’esistenza di Corbin fu dunque l’«eranosofia», come egli scherzosamente ammise a Olga Fröbe nel 1957, subito dopo aver scritto il saggio «Le temps d’Eranos» che di tale particolare gnosi rappresenta un magistrale distillato.²²

Non vi è forse modo migliore di chiudere questa nota introduttiva a un argomento tanto complesso e tanto controverso, che citare le parole con cui Jung concludeva, nel 1937, le sue riflessioni sul cosiddetto *Libro tibetano dei morti*. Come ho già ricordato in apertura, furono parole nelle quali Corbin si riconobbe personalmente, riconoscendovi anche l’essenza stessa del pensiero di Jung. Sono parole che continuano a vivere nel tempo, e che si applicano ugualmente al libro che il lettore tiene ora tra le mani:

The *Barlo Thödol* began by being a closed book, and so it has remained, no matter what kind of commentaries may be written upon it. For it is a book that will only open itself to spiritual understanding, and this is a capacity which no man is born with, but which he can only acquire through special training and special experience. It is good that such to all intents and purposes “useless” books exist. They are meant for those “queer folk” who no longer set much store by the uses, aims, and meaning of present-day “civilization”. (CW 11, § 858)

21 Per un interessante approfondimento in questo senso, rinvio il lettore ai recenti contributi di Lance Owens.

22 Questo tema, dell’unicità di Eranos come luogo-non-luogo di valenza iniziatica, nel quale e attraverso il quale ciascuno poteva attingere alle proprie radici spirituali e trovare se stesso senza doversi preoccupare di costrizioni accademiche, fu fondamentale nell’esistenza di Corbin, e se ne ritrova traccia costante nella corrispondenza tra lui e Olga Fröbe. «Le temps d’Eranos» fu scritto da Corbin all’inizio del 1957 come introduzione al volume *Man and Time*, terzo della serie «Papers from the Eranos Yearbooks» curata per la Bollingen Series da Joseph Campbell. L’originale francese si legge nel *Cahier de l’Herne* dedicato a Corbin (256-60). Subito dopo averlo scritto, Corbin scrisse alla Fröbe di questo testo come di una sorta di “eranosofia”, ammettendo di avervi incluso molto della sua personale filosofia (lettera dell’11 gennaio 1957, AAHSC); Olga Fröbe gli rispose entusiasta, dicendogli, e ripetendogli in quella e in altre occasioni, che lui solo fra tutti i partecipanti alle *Tagungen* «capisce fino in fondo Eranos» e «ha detto ciò che nessun altro ha compreso (*realisé*) in relazione a Eranos» (lettere del 17 gennaio e del 26 febbraio 1957, AAHSC).

I.
IN MEMORIAM C.G. JUNG
E OLGA FRÖBE-KAPTEYN (1962)¹

Tra noi, a Eranos, due posti eminenti sono ora vuoti. L'uno è il posto di colei che eravamo abituati a vedere qui da sempre, perché era lei che, di anno in anno, inviava a ciascuno di noi la chiamata, invitandoci a quell'imprevedibile incontro cui ciascuna delle nostre sessioni dà vita. Questo posto, era *Eranos* stesso nella persona di Olga Fröbe [† 25 aprile 1962]. E vi è anche quest'altro posto, dal quale per molti anni si è irradiata una presenza attenta, stimolante: quella di C.G. Jung [† 6 giugno 1961].

Ascoltatori e conferenzieri di *Eranos*, come non riunire i loro due nomi, oggi che coloro che li hanno portati sono riuniti nella pace che non è di questo mondo?

Non penso certo, per il momento, a un qualsivoglia confronto scientifico tra l'opera di *Eranos* e l'opera di Jung. Spetta al futuro di individuare la traccia di quanto ciascuno di noi ha potuto ricevere dal pensiero di Jung.

Ma proprio qui vi è qualcosa di più, qualcosa che coinvolge la nostra percezione del mondo e, di conseguenza, il segreto della nostra vita interiore. Ed è da questo punto di vista, mi pare, che oggi in particolare possiamo mettere l'accento sull'unicità del legame tra ciò che è stato chiamato il paradosso di *Eranos* e il pensiero profondo di Jung.

Il paradosso di *Eranos*! Ripensiamo alla squisitezza con cui Olga Fröbe, qualche anno fa, rispondeva alla redazione della rivista *Du* che intendeva celebrare con un numero speciale (aprile 1955) il giubileo di *Eranos*.² Rifiutandosi, come sempre, di rispondere alla domanda «Che cos'è *Eranos*?» con una giustificazione razionale – perché non ve ne sono – ella invitava il suo interlocutore virtuale ad attraversare innanzitutto questo giardino, tramutatosi in giardino dello Spirito grazie alle meditazioni di tutti coloro che vi conversarono.

Lentamente, quindi, costui raggiungerà questa sala e vedrà questo leggio dal quale tanti esseri umani diversi, provenienti da ogni parte del mondo, hanno successivamente preso la parola negli ultimi trent'anni.³ Tanti studiosi, le cui rispettive ricerche imponevano a

1 Pronunciata alla *Tagung* del 1962 il 23 agosto, e scritta il 15 dello stesso mese, secondo l'indicazione del dattiloscritto (AAHSC), questa breve commemorazione fu inclusa negli atti del colloquio, *Eranos-Jahrbuch* 31 (1962): 9-12. Per quanto sembri incredibile, non vi è invece, negli atti della *Tagung* del 1961, nessuna commemorazione di Jung. Portman aveva pronunciato un discorso per celebrare gli ottant'anni di Olga Fröbe. La commemorazione di Corbin, del 1962, resta quindi l'unica di cui ci resti traccia documentaria.

2 A quel numero di *Du* Corbin aveva anch'egli contribuito, su richiesta della Fröbe, con un breve saggio dal titolo «De l'Iran à Eranos» (dal quale ho citato nell'Introduzione il passo relativo a Jung).

3 L'originale dice «hommes», secondo la consuetudine allora invalsa di usare il maschile come genere inclusivo del femminile; ma, considerato il ruolo eminentissimo svolto non solo dal

ciascuno un punto di vista personale e che, assieme, rappresentavano tante e così diverse discipline. Com'è possibile che da tutte le voci levatesi da questo leggìo risulti un immenso accordo, allorché si sarebbero potute temere irriducibili dissonanze?

La risposta consiste in queste due parole: spontaneità e libertà. Qui a *Eranos*, infatti, mai ci siamo preoccupati di conformarci a un modello precostituito, a una qualsivoglia ortodossia, perché la nostra unica preoccupazione è stata di andare fino al fondo di noi stessi, fino al fondo di quella verità che, come sappiamo, si lascia intravedere solo in funzione del nostro sforzo, della nostra integrità e della capacità del nostro cuore, – grazie a tale libertà e spontaneità dunque costituiamo, assieme, non certo un unisono, bensì una polifonia di voci individualmente differenziate. In un tempo di smarrimento come il nostro, una cosa del tipo di *Eranos* risponde a una necessità. A colei che ha offerto a tanti uomini di scienza un luogo nel quale hanno potuto essere totalmente se stessi, <esprimiamo> una riconoscenza che la segue nell'aldilà.

Se mai vi fu chi poteva apprezzare lo straordinario paradosso di Eranos, in un mondo e un tempo nel quale ogni autentica verità viene soffocata dalle forze impersonali, nel quale l'individuo teme di differenziarsi dalla collettività anonima, perché agli occhi di quest'ultima l'individualità personale quasi equivale a una colpa, – se mai vi fu qualcuno in grado di comprendere il paradosso, diciamo pure la sfida che Eranos rappresenta per questo mondo, questi certamente fu C. G. Jung. Il suo nome è presente in quindici dei volumi del nostro *Jahrbuch* a renderne testimonianza.

Ma anche qui desidero parlare lasciando nell'ombra le considerazioni puramente scientifiche. Ricordo come proprio da qui, tredici anni fa, Olga Fröbe predisponesse il mio primo incontro con Jung. Ricordo anche ciò che fu un altro incontro, a seguito di un lungo articolo su quel libro splendidamente scandaloso che fu *Risposta a Giobbe*. Non va inteso, quel libro, come un'opera di critica biblica; non si tratta di un'esegesi tecnica dei testi, ma di un'altra esegesi: l'esegesi di un'anima, del suo più personale segreto.

Ed è pensando a quel testo dell'anima che credo sia lecito, in un giorno come questo, far riferimento a un testo rimasto confidenziale, benché fosse stato dato alle stampe.⁴ Abbiamo appena rievocato un mondo nel quale l'individuo ha timore di differenziarsi. Proprio in questa paura, e nell'indifferenziazione che essa impone all'individuo, sta la morte delle creature. Ed è contro questa morte che Jung le mette in guardia in quei *Septem sermones ad mortuos*, quei «sette discorsi ai morti» che egli pronuncia nel nome di Basilide in un' Alessandria crocevia d'Oriente e d'Occidente, certo, ma da ricercarsi oltre le nostre carte geografiche.

I morti tornavano da Gerusalemme, non avendovi trovato ciò che cercavano. Certo perché ancora non sapevano di essere morti. L'unico messaggio che può risvegliarli, deve destarli

principio sofianico, ma dalle donne 'incarnate' così a Eranos (a cominciare da Olga Fröbe) come nella vita di Corbin (sua moglie Stella era la di lui completa controparte), come nell'ambiente junghiano, non credo di mal interpretare quel maschile aggiornandone l'espressione. Peraltro, nonostante la maggioranza dei conferenzieri fosse di sesso maschile, le donne erano state ammesse a quel podio sin dal 1934.

4 Il paragrafo introduttivo ai *Sermones* nell'edizione di ETR forniva circostanziate spiegazioni di questo fatto e del modo in cui i *Sermones* erano originati e avevano circolato; finché non emergano documenti d'archivio, non sapremo quando esattamente Corbin venne a conoscenza di questo scritto di Jung.

alla coscienza del fatto che la creatura muore nella misura in cui non riesce a conquistare la propria differenziazione, giacché il *principium individuationis* è il segreto stesso della Creazione.⁵ Un mondo collettivo che come tale rifiuta questo principio è un mondo che condanna la creatura a ricadere al di sotto di se stessa, nel baratro dell'indifferenziazione. Ed è un mondo maledetto, perché d'ora in poi i morti non lasceranno mai nemmeno più questo mondo.⁶

Leggiamo, in traduzione, alcune righe dal messaggio finale dei *Septem Sermones ad mortuos*: «L'essere umano è il portale da cui, provenendo dal mondo esterno degli dei, dei dèmoni e delle anime, accedete al mondo interiore [...].⁷ In lontananze incommensurabili, una Stella unica brilla allo zenit. Questa è il Dio unico di questo Unico;⁸ questo è il suo mondo, il suo pleroma, la sua divinità. In questo mondo l'essere umano è l'Abraxas che genera o distrugge il proprio mondo. Questa Stella è il Dio e la meta dell'essere umano. È il suo unico Dio che lo guida, l'Unico in cui trova riposo, l'Unico cui tende il lungo viaggio dell'anima verso la morte⁹ [...]. A quest'Uno l'essere umano [rivolga la propria preghiera].¹⁰ E la preghiera accresce la luce della Stella; getta un ponte oltre la morte ...»¹¹

Vi è un'immagine premeditata da Olga Fröbe e da lei prediletta perché a suo parere costituiva il simbolo per eccellenza di *Eranos*. Quella fotografia raffigura in effetti la nostra «Tavola Rotonda». Ma non c'è nessuno. Le sedie al suo intorno sono vuote. La solitudine è illuminata da una luce diurna discreta, filtrata dai rami del grande cedro, come un raggio di sole che attraversa una vetrata. Nel vedere questa Immagine, priva di presenze visibili, Jung aveva reagito dicendo: «L'immagine è perfetta. Sono tutti lì.»

Sono tutti lì! Compresi coloro che mai più si sederanno in questo mondo a quella tavola.

-
- 5 È, questo, un principio cardinale dell'ecosofia, del riconoscimento che tutto vive, tutto è cosciente, tutto è dotato di individualità. Non ho dubbi che qui Corbin non limitava la propria affermazione al mondo umano anche se, da buono gnostico, era cosciente del fatto che la declinazione di tale individualità prende forme diverse in specie viventi diverse. V. in questo senso i contributi di Gregory Shaw e David Abram.
- 6 Per Corbin e per Jung, naturalmente, questo mondo dei morti è quello di una società che rende gli individui schiavi del miraggio tecnologico e assoggettati ai suoi dettami. Esattamente ciò che abbiamo visto accadere con i nostri occhi in modo sempre più drammatico con la rivoluzione tecnologica e digitale.
- 7 Le righe mancanti sono (cito dalla traduzione italiana in RSR: 462): «Piccolo è l'uomo, una nullità, voi lo avete già alle spalle e vi trovate una volta ancora nello spazio senza fine, nell'infinità più piccola o più intima.»
- 8 Vibra qui l'eco del tema iniziatico essenziale del *μόνος πρὸς μόνον* (*monos pros monon*), ripreso a Plotino (*Enn.* VI.9.II.49-51), che fu centrale nella concezione gnostica così di Jung come di Corbin; esattamente tale formula si ritrova così all'inizio del saggio del 1952, «La Sophia éternelle», in relazione a Jung (v. *infra*, nota 2 a p. 219), come a sigillo degli appunti presi da Corbin a seguito di quello che fu il suo ultimo incontro con Jung, avvenuto a Küssnacht il 2 settembre 1955 (AAHSC).
- 9 Corbin traduce «nach dem Tode» con «à la rencontre de la mort»; inspiegabilmente nella traduzione inglese e italiana dei *Sette sermoni ai morti* viene detto «dopo la morte». Corbin ha ommesso: «in lui risplende come luce tutto quanto l'essere umano ritrae dal mondo più vasto».
- 10 Il verbo originale tedesco di Jung è in forma ottativa, che ripristino, allorché Corbin traduce con un presente.
- 11 Scegliendo di citare questo passo dai *Sette sermoni ai morti* Corbin non a caso additava il mitologema centrale della cosmologia gnostica, infallibilmente riconoscendo quindi, e additando, tutta l'importanza che esso aveva avuto per Jung (per ulteriori approfondimenti sulla centralità di queste immagini nel "mito" originario di Jung v. Owens 2013: 26-28).

Non facciamo di questa frase una metafora, una consolazione edificante del ricordo. Vi è infatti una parola che il pudore ci impedisce di pronunciare: perché l'agnosticismo, oggi-giorno superficialmente accettato in tutte le sue manifestazioni, ha i suoi "tabù", e perché vi sono dei pii dogmatismi non meno superficiali <di quello>. Pronunciamola invece, quella parola: immortalità. Essa rappresenta infatti una sfida nella misura in cui si rivolge ai vivi, non a coloro che ancora non si sono accorti di essere morti.

L'operare di Olga Fröbe e di C.G. Jung è di quelli che formano i vivi. All'uno e all'altra che ci hanno preceduti nel loro sentiero di luce andrà la riconoscenza di tutti coloro che, prima o poi, potranno dire unitamente al nostro poeta Rimbaud:

*Mi è talvolta accaduto di vedere ciò che all'uomo è parso di vedere!*¹²

12 «Le bateau ivre», v. 32: «Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir !».

II.

POSTFAZIONE A
RISPOSTA A GIOBBE DI C. G. JUNG (1964)

Quando, dodici anni fa, apparve *Risposta a Giobbe*, il libro creò notevole scompiglio nei paesi di lingua tedesca. Passò <invece> essenzialmente inosservato in Francia, eccezion fatta, a quanto consta, del lungo articolo consacrato gli dal firmatario di queste righe. Di conseguenza il Dottor Roland Cahen mi chiese amichevolmente di farmi carico della traduzione del libro nella sua totalità. Purtroppo altri impegni scientifici professionali m'impedirono non solo di accettare l'invito, ma di assumermi una qualsiasi responsabilità nell'impresa, particolarmente difficile, della traduzione di quel testo.

Giova ricordare che il libro era stato accolto, così in ambito protestante come in quello cattolico, da critiche talvolta feroci. Indubbiamente esso si pone al di fuori dalla prospettiva del cristianesimo tradizionale, e di quello delle Chiese in generale. Diviene comprensibile solo a condizione di ricondurne le intuizioni, talvolta folgoranti, quasi sempre sconcertanti per le consuetudini del pensiero religioso ordinario, all'insieme delle concezioni religiose e teologiche di Jung, quali possiamo rinvenirle, fosse pure tra le righe, negli scritti dello psicologo, e quali i ricordi personali registrati nell'autobiografia ci consentono ormai di accostare più da vicino.¹

Ci si chiude invece l'accesso al senso del libro qualora lo si accosti come un'opera di critica biblica; non era nemmeno necessario che Jung si scusasse di non essere un esegeta professionista. Non si tratta qui di un'esegesi tecnica dei testi, ma di un altro tipo di esegesi: l'esegesi di un'anima e delle anime, e del loro segreto più personale. E in fin dei conti, vi è forse una sola esegesi scientifica che non comporti, pur anche tacitamente, l'esegesi dell'anima dell'esegeta? In questo caso tale postulato è apertamente dichiarato, ed è questa la forza a un tempo immensa e vulnerabile del libro, la forza dell'uomo solo faccia a faccia con la Bibbia,² atteggiamento che non poteva provenire che da un'origine spirituale specificamente protestante.³

1 Ecco dunque l'esplicita ammissione dell'importanza che la lettura dell'autobiografia di Jung ebbe per Corbin nei mesi immediatamente seguenti la pubblicazione dell'edizione tedesca di quest'ultima (gennaio 1962). La traduzione francese, sempre per cura del Dr Cahen e realizzata in collaborazione con Yves Le Lay, sarebbe apparsa solo nel 1966.

2 Si delinea qui il tema del *μόνος πρὸς μόνον* (*monos pros monon* sul quale v. *supra*, n. 8, p. 217), già posto da Corbin in apertura alla «Sophia éternelle»: «È all'individuo, all'essere umano in grado di pensare lealmente *solo a solo* dinanzi a se stesso, che si rivolge il suo *Risposta a Giobbe*, perché questo libro è esso stesso un'opera fra le più autenticamente individuali. *Μόνος πρὸς μόνον*. Questo libro appassionato è la confessione di tutta una vita, e la prospettiva che apre è quella annunciata dal mistero dell'alchimia indagato come mistero della liberazione dell'anima.» (1952: 12; mia traduzione)

3 Come ho già accennato nell'introduzione, Corbin era egli stesso di origini protestanti. Questo tema fondamentale, di un protestantesimo radicale che si trasmuta in gnosi, viene da Corbin sviluppato ulteriormente nelle pagine a seguire.

Fondandomi su questa certezza, mi adoperai a provvedere un'analisi piuttosto dettagliata del libro, accompagnata da un'interpretazione e un commento più personali. Nel corso degli anni precedenti, avevo già avuto occasione di incontrare Jung più volte alle sessioni estive del nostro circolo *Eranos*, ad Ascona, in Svizzera.⁴ Gli inviai immediatamente l'articolo, che gli ispirò una lettera il cui testo parve, al Dr Roland Cahen e a me, dover accompagnare come postfazione la presente traduzione, a motivo di certe precisazioni personali ivi contenute. Jung, in effetti, non solo approva pienamente il modo in cui avevo orientato e orchestrato le fasi della sua *Risposta a Giobbe*, ma altresì menziona come l'ispirazione per il libro gli si era presentata; cede a un momento di gioia, che contrasta con la malinconia provata di fronte a un'incomprensione militante; soprattutto, rivendica un'ascendenza spirituale la cui ammissione non è forse altrettanto esplicita nelle sue opere. Questa lettera rappresenta pertanto un documento che non sarebbe lecito sottrarre agli sforzi <di coloro> che in futuro mirassero ad approfondire il senso del pensiero e dell'opera di Jung.

L'articolo in questione⁵ non era stato scritto da uno psicologo professionista; tale non sono. Eppure, l'incontro del ricercatore in scienze religiose con la psicologia di Jung avviene per il fatto stesso che questa psicologia osa pronunciare la parola *anima* e porre «l'uomo alla scoperta della sua anima». Ragion per cui essa può porsi alla guida di una fenomenologia religiosa che accetti come postulato la *realtà* del proprio oggetto, con tutte le sue implicazioni. Tale fenomenologia si differenzia dalla fenomenologia della coscienza storica, in vigore a partire da Hegel, in quanto continua ad avere inizio con la *preistoria* dell'anima, perché questa preistoria non è conclusa nel passato, né chiusa e superata con esso, ma sempre imminente, sempre presente, «all'inizio». Ecco dunque perché il suo schema differisce dal progetto classico della «storia della salvezza», quale lo si ritrova in tutte le dogmatiche cristiane tradizionali.

Ciò di cui Jung ha trattato in questo libro è in qualche modo una fenomenologia della religione o della coscienza *sofianica*, i cui legami si radicano nell'insieme delle sue ricerche volte a sondare i simboli e il segreto dell'alchimia come mistero della liberazione dell'anima, la quale si realizza con e per la sua nascita a se stessa, la sua individuazione. Figura culminante di questo mistero è la Vergine Sofia in quanto *Anima caelestis* dell'adepto. Compito della fenomenologia è pertanto di analizzare le condizioni grazie alle quali l'anima viene a trovarsi in presenza di tale figura, vale a dire ciò che accade nell'anima *nel momento* in cui avviene, e *affinché* avvenga, che la figura della Sofia si riveli al suo orizzonte.⁶

La drammaturgia latente della *Risposta a Giobbe* si articola lungo la sequenza dei libri biblici – canonici o cosiddetti «apocrifi» – presentati e commentati da Jung: in primo luogo il libro di Giobbe, poi i libri sapienziali, infine il libro di Enoch, che avvia alle visioni dell'Apocalisse giovannea. Nell'enucleare le intenzioni, in modo tale da accentuare la modulazione offerta dalla transizione dall'uno all'altro, avevo ricondotto il testo allo schema di tre grandi momenti tematizzati rispettivamente come: 1) *L'Assenza di Sofia*; si tratta del libro di Giobbe, e degli scoppi dell'ira di Yahweh. Il sipario cala sul silenzio di Giobbe.

4 Corbin era stato invitato a partecipare alle *Tagungen* da Olga Fröbe; il 1949 fu il primo anno in cui gli era stato possibile recarsi ad Ascona. Per gli incontri tra Jung e Corbin v. ora Bernardini 2013.

5 Cioè «La Sophia éternelle», v. Corbin 1953: 11-44.

6 In questo paragrafo e nel precedente Corbin riassume la prima sezione della «Sophia éternelle», pp. 11-17.

2) *L'Anamnesi* o “rimemorazione” di Sofia. Emergente da quel silenzio, l'idea della Sofia o Sapienza divina (*Sapientia Dei*), Spirito (*Pneuma*) di natura femminile, investita della realtà di una ipostasi, di una persona, e pre-esistente la Creazione. Il lettore avrà notato che Jung ha qui raccolto e amplificato i più bei testi biblici che costituiscono per così dire l'Antico Testamento della “religione sofianica”. La voce di Sofia, “dimenticata” da Yahweh nel corso di tutto il libro di Giobbe, risuona come la voce del «Testimone in Cielo» invocato da Giobbe. 3) *L'Esaltazione di Sofia*, terzo atto i cui motivi conduttori culminano nella visione dell'Apocalisse, l'apparizione della «Donna vestita di sole...», preludio alla discesa di Gerusalemme, la fidanzata celeste. È, questa, la figura dell'*Anthropos* femminile primordiale (*der weibliche Urmensch*), il mistero della Donna celeste che custodisce nell'oscurità del proprio seno il sole della coscienza “maschile” che sorge in infanzia dal mare notturno dell'Inconscio, per far ritorno, in tarda età, a quella *transcoscienza* in cui si opera la redenzione di Faust, *renovatus in novam infantiam*. Giacché il pargolo cui allude la parola evangelica non è il bimbo incosciente che molti vorrebbero rimanere, bensì il fanciullo nato dalla maturità dell'età adulta.

La visione si offre pertanto come un'anticipazione dello *hieros gamos*, della ierogamia il cui frutto è il Fanciullo divino. Dio nasce all'uomo e l'uomo nasce a Dio come *Filius Sapientiae*, figlio di Sofia. L'Incarnazione di Cristo è così il prototipo che viene progressivamente trasferito alla creatura dallo Spirito Santo o Paracleto promesso, in un processo di *incarnatio continuata* che si compie non socialmente bensì con il fiorire dell'individualità spirituale nell'essere umano. Il Regno dello Spirito Santo come ipostasi femminile (nella tradizione semitica) assimilabile a Sofia è pertanto la visione dell'«Oriente di un nuovo Aion». E questa è la risposta a Giobbe.⁷

Mi limito ad accennare qui al progetto più ampio di un'interpretazione che intendeva tracciare fin da allora i punti di riferimento di un'opera futura, nella quale la sofiologia di Jung si sarebbe iscritta in una fenomenologia d'insieme della coscienza sofianica. Insistevvo sui legami e le differenze della sofiologia junghiana rispetto alla figura della Sofia presso gli Spirituali protestanti (Jacob Böhme e la sua linea di discendenza, un po' trascurati da Jung nelle ultime pagine del libro), nella scuola sofiologica russa ortodossa (Sergej Bulgakov, Berdiajev), e infine nell'universo spirituale dell'antico Iran dove occorre distinguere con cura fra quanto è tradizione mazdaica, tradizione zervanitea e tradizione manichea, ma dove, in ogni caso, il Male fa la sua apparizione prima dell'esistenza dell'uomo terrestre e non è mai una semplice *privatio boni*.⁸ Il progetto di quest'opera continua a far parte del mio ordine del giorno, ma finora ne ho potuto realizzare solo quanto attiene al mondo iranico, in uno studio che già permette al lettore di familiarizzarsi con l'idea della Sofia quale essa si presenta alla visione e dell'antico Iran zoroastriano, e della Persia islamica, vale a dire alla gnosi dell'Islam nella sua forma specificamente shi'ita.⁹

7 In questo paragrafo Corbin riassume (come aveva già fatto più distesamente in «La Sophia éternelle», pp. 18-37) in maniera quantomai precisa l'essenza della visione gnostica (e post-cristiana) di Jung, includendovi riferimenti obliqui agli altri ultimi libri di Jung nei quali la cosmologia gnostica era stata da lui ripresa e ulteriormente esplorata: *Psicologia del transfert* (1946), *Aion* (1952) e *Mysterium Coniunctionis* (1955).

8 È questa, schematizzata, la terza parte della «Sophia éternelle», pp. 37-44.

9 Cioè *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*. Paris: Buchet/Chastel, 1961 (traduzione italiana Adelphi 1986).

Riporto qui queste precisazioni solo per esplicitare i sentimenti espressi da Jung con effusione all'inizio della lettera qui di seguito riprodotta. Laddove io mi ero proposto di dare il massimo di risonanza alle ricerche perseguite dalla sua meditazione biblica, Jung evoca invece il vuoto, il *vacuum*, che lo circonda, ulteriormente aggravato dalla sua *Risposta a Giobbe*. Si spinge fino a parlare di una «valanga di atroci scemenze». Ma subito dopo rileva un riferimento che lo entusiasma; presente nelle prime pagine del mio articolo, tale riferimento lo spinge al riconoscimento di un'ascendenza spirituale di cui ritengo impossibile esagerare l'importanza.

Avevo sottolineato che il libro di Jung era l'opera di un autentico solitario, dell'uomo solo, e come tale poteva essere compreso solo dai solitari, dagli autenticamente *soliti*, da coloro che sono svincolati dalle norme della collettività, dalle ossessioni sociali e dalle opinioni preconfezionate, il cui *insieme*¹⁰ nasce proprio dalle loro solitudini. Una siffatta teologia, che non si apprende sui manuali, mi pareva corrispondere per eccellenza al caso della religione individuale descritta con tanto fervore dal grande teologo del romanticismo tedesco Schleiermacher (1768-1834), che potrebbe tornare a essere di attualità in un futuro non lontano. Proprio Schleiermacher è stato il teologo protestante che ha presentito la necessità di una teologia generale delle religioni e della storia delle religioni, cioè a dire di una teologia che sia in grado di riconoscere e valorizzare il dato di fatto spirituale che la storia delle religioni non riguarda solo ciò che *precede* il cristianesimo, ma ha continuato a esistere anche *dopo* e *a seguito* del cristianesimo.

Ispirandosi alla monadologia di Leibniz, nei suoi *Discorsi sulla Religione Schleiermacher* affermava che l'unico ad avere vero "diritto di cittadinanza" nell'universo religioso è l'individuo la cui personale intuizione centrale consente a tutto l'edificio religioso di rapportarsi a quel centro. Per contro, «chi fosse stato incapace di confezionarla da sé, se non fosse ancora esistita, non si affilierà nemmeno ad alcuna delle religioni esistenti, ma sarà tenuto a produrne una nuova in se stesso.» Restasse pure solo e senza discepoli, la sua religione «presenta ugualmente una forma e un'organizzazione specifiche, costituisce ugualmente una religione positiva, come se costui avesse fondato la più grande tra le scuole di pensiero.»¹¹

È proprio questo il passo cui Jung reagì in modo oltremodo favorevole nella lettera riprodotta più sotto. Se in essa egli rivendica esplicitamente il fatto che Schleiermacher svolse per lui, nel corso della sua esistenza, quantomeno inconsciamente, il ruolo di *spiritus rector*, cioè di genio tutelare, di spirito-guida, insomma di "antenato spirituale", è perché [tra Jung] e quel grande teologo esisteva anche un lontano rapporto di parentela. Alcune pagine dell'autobiografia permettono di meglio apprezzare la dichiarazione qui fatta [da Jung], secondo cui l'atmosfera della sua famiglia paterna era impregnata dello «spirito vasto, esoterico e individuale di Schleiermacher». In un <nostro> incontro successivo, a Bollingen, Jung ritornò sulle circostanze che portarono Schleiermacher a conferire il battesimo protestante a suo nonno, all'epoca già medico; su come quel nonno fosse stato amico del teologo Wilhelm-Martin de Wette (1780-1849), altro grande nome della teologia protestan-

10 Fr. *ensemble*, in senso musicale; tutta l'ultima parte della lettura di *Risposta a Giobbe* condotta da Corbin è sorretta da un'analogia musicale, sulle cui valenze "iniziatiche" per Corbin v. in questo volume il contributo di D. Proulx.

11 Qui Corbin riprende la citazione da Schleiermacher che aveva già inserita nella «Sophia éternelle», p. 14 e nota 5 *ivi*.

te del tempo, sulla quale aleggiava lo spirito di Schelling.¹² De Wette era a sua volta amico e ammiratore di Schleiermacher, in quanto entrambi conferivano il primato alla portata cognitiva di quel sentimento che è presentimento, «divinazione», aldilà di ogni razionalismo dialettico o scolastico.

Inoltre, Jung lo ricorda deliberatamente e con esattezza, de Wette era uno di quei teologi che avevano il senso dei simboli; gli piaceva «mitizzare», per sua stessa ammissione, i racconti biblici. In netto contrasto con le tendenze di certi teologi del giorno d'oggi, che sostengono la necessità di «demitologizzare» e Bibbia e cristianesimo, forse perché non hanno mai capito bene che cosa sia un mito, o che cosa sia un simbolo, o che cosa sia una religione viva e vissuta, o forse per via di un eccesso d'infatuazione per il realismo storico, parente prossimo del materialismo storico nudo e crudo. E non è certo un caso se questo libro di Jung si apre con l'affermazione della realtà plenaria dell'Evento, anche e soprattutto allorché l'evento non è una manifestazione fisica, in quanto che non può appartenere alla realtà empirica di ciò che chiamiamo la Storia. Insomma, la *Risposta a Giobbe* può essere intesa solo a condizione di non isolarla dal contesto di quella teologia protestante, la cui straordinaria grandezza consistette nel suo sapersi rinnovare continuamente, nel suo sottrarsi alla paralisi di una dogmatica definitiva.¹³

Un'ultima osservazione. Il testo tedesco di Jung è caratterizzato, a tratti, dalla tonalità affettiva di una passione contenuta difficile da rendere in francese. Avevo notato in certe pagine la vibrazione segreta di un inno sofianico, che accoglie l'avvento della Vergine eterna a significare una Creazione nuova. E ammettevo in conclusione di aver riletto il libro nel suo insieme alla maniera di un *oratorio* il cui libretto potrebbe richiamare l'attenzione di un futuro Haendel, che sfocerebbe nella pacificazione di un coro per voci di contralto: *Ave praeclara maris stella*.¹⁴ Proprio queste righe hanno suscitato l'allusione di Jung alla genesi della *Risposta a Giobbe*, la cui ispirazione gli era venuta improvvisa, nel corso «di una malattia, in preda alla febbre». I termini in cui ne descrive l'«accompagnamento» musicale mi riconducono alla mente quello che fu, purtroppo, il nostro ultimo incontro. Gli avevo chiesto di parlarmi del suo modo d'intendere l'esperienza musicale: come portatrice di virtù terapeutiche spirituali, o al contrario di minacce o sintomi di disintegrazione, quando esplose e degenera, come talvolta accade ai giorni nostri. Ed ero rimasto colpito dalla considerazione che mi aveva offerto in risposta, che la musica ha virtù *catartica* (purificatrice) solo quando ci conduce a un'esperienza *visionaria* interiore, nel senso forte e profetico del termine.¹⁵

12 Questi riferimenti alla genealogia di Jung, riuniti da Aniela Jaffé, sono in appendice alla di lei edizione di *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (Jung 1962: 399 sgg.; la conversione, sotto l'influsso di Schleiermacher, è menzionata a p. 400). *Ibid.*, la fig. 22 riproduce un bel ritratto di questo avo di Jung, che già era medico e portava gli stessi nomi di battesimo, Carl-Gustav. Quest'appendice manca a tutt'oggi nell'edizione inglese di *Memories, Dreams, Reflections*.

13 Allusione «mancina» alla dogmatica di Karl Barth, che doveva segnare per Corbin e il piccolo gruppo riunito intorno alla rivista *Hic et nunc* il momento di una completa *débâcle* della teologia protestante, e l'inizio della ricerca interiore in solitudine che avrebbe portato Corbin alla scoperta della sua vera vocazione interiore (v. il «Post-scriptum» in *Herne* 1981: 45-46).

14 «La Sophia éternelle», p. 37.

15 L'incontro cui Corbin si riferisce ebbe luogo a Küsnacht, il 2 settembre 1955. Degli argomenti toccati in quell'incontro Corbin prese nota in due paginette di appunti, a tutt'oggi inedite (AAHSC); lo scambio di vedute sul valore della musica è il primo di cui quegli appunti testimoniano; il secondo ebbe per oggetto l'ellissi.

Con un gesto toccante, Jung decise di scrivere la sua lettera in francese. Quando, per eccessiva modestia, si scusa delle difficoltà che incontra, è difficile crederlo fino in fondo, dato che la conversazione di Jung in francese era molto sciolta. Forse avrebbe detto di più, se avesse scritto in tedesco. Come che sia, i documenti redatti da Jung direttamente in francese non sono molto numerosi, per cui questo acquista da ciò un valore particolarmente prezioso. Come già detto, è stata una ragione così impellente come la pubblicazione della traduzione francese della *Risposta a Giobbe* a sollecitarne la pubblicazione. Che il lettore voglia tralasciare ciò che riguarda la persona del destinatario, per concentrarsi solo su ciò che questa lettera ci rivela riguardo alla persona e al pensiero intimo di Jung.

Il testo è qui riprodotto tal quale, nel rispetto, beninteso, dei capoversi. Sono stati introdotti soltanto quattro o cinque minimi “ritocchi” ortografici o grammaticali, come si potrà constatare attraverso un confronto con il facsimile.¹⁶

Prof. Dr. C. G. Jung
Küsnacht-Zürich
Seestrasse 228

4 maggio 1953

Caro Signore!

Qualche giorno fa ho ricevuto un estratto del Suo saggio sulla «Sofia eterna». Mi è purtroppo impossibile esprimerle tutti i miei pensieri e tutti i sentimenti che ho provato nel leggere l’ammirevole presentazione del Suo argomento. Il mio francese è così arrugginito, che non posso più servirmene per formulare con precisione ciò che desidero comunicarle. Ma devo dirle quanto mi sono rallegrato del Suo lavoro. Il fatto di sentirmi pienamente compreso ha costituito per me una gioia straordinaria e un’esperienza non tanto eccezionale, quanto piuttosto unica. Vivo d’abitudine in un vuoto intellettuale più o meno completo, e la mia *Risposta a Giobbe* non ha certo contribuito alla sua diminuzione – al contrario: ha scatenato una valanga di pregiudizi, di malintesi e soprattutto di atroci scemenze. Ho ricevuto centinaia di critiche, ma non ve n’è nessuna che si avvicini – neanche da lontano – alla Sua comprensione tanto lucida quanto penetrante. La Sua intuizione è straordinaria: Schleiermacher è effettivamente uno dei miei antenati spirituali. Ha perfino battezzato mio nonno, nato cattolico, quando questi era già medico. In seguito fu grande amico del teologo de Wette, che per parte sua era in rapporto con Schleiermacher. Lo spirito vasto, esoterico e individuale di Schleiermacher faceva parte dell’atmosfera intellettuale della mia famiglia paterna. Non l’ho mai studiato, ma inconsciamente è stato lo *spiritus rector*.

Lei dichiara di aver letto il mio libro come un “oratorio”. Il libro “mi è giunto” nel corso di una malattia, nella febbre. È stato *per così dire accompagnato* dalla grande musica di un Bach o di uno Haendel. Non faccio parte della tipologia degli uditivi, ragion per cui non ho udito nulla. Provai solo la sensazione di una grande composizione o meglio di un concerto al quale assistessi. Nell’insieme si è trattato di un’avventura accadutami, che volevo affrettarmi a registrare.

Bisogna dire che de Wette tendeva a «mitizzare» (come diceva lui) i racconti “meravigliosi” (cioè scioccanti) della Bibbia. Ne ha così preservato la valenza simbolica. È esatta-

16 La lettera è scritta sul recto e sul verso di un foglio di carta bianco con intestazione personale a stampa, di 29 x 21 cm (scrittura ridotta del 15% nella riproduzione). [Questa nota è parte del testo della Postfazione di Corbin]

mente quanto mi sono sforzato di fare non solo per la Bibbia, ma anche per i misfatti dei nostri sogni.

Non so come esprimere la mia gratitudine, ma devo ripetere quanto apprezzo la Sua benevolenza e la Sua comprensione unica (...).¹⁷

Voglia accogliere, caro Signor Corbin, l'espressione dei miei pensieri riconoscenti
Suo devotissimo
C. G. Jung

Evocavo, all'inizio di queste pagine, il circolo *Eranos*. Per me il ricordo di Jung ne è inseparabile. E, fatto straordinario, fu uno spirito anch'esso affine a quello di Schleiermacher, il grande teologo di Marburg Rudolf Otto, a essere, in origine, lo *spiritus rector* del circolo Eranos, come soleva raccontare colei che ne fu, per trent'anni, l'organizzatrice e l'anima-trice, Olga Fröbe-Kapteyn.¹⁸

Quando, due anni or sono, mi venne chiesto di pronunciare alcune parole *in memoriam*, fu un testo di Jung che s'impose alla mia attenzione per evocare ciò che dimora eternamente custodito nell'invisibile. Un testo rimasto a lungo riservato, stampato in pochi esemplari soltanto (alla maniera dei testi liturgici, caratteri gotici neri, trafilati da un riquadro rosso) prima di essere di recente pubblicato in appendice all'edizione tedesca dei Ricordi autobiografici:¹⁹ intendo i *Septem Sermones ad mortuos* (Sette sermoni ai morti), proferiti sotto il nome dello gnostico Basilide, in un'Alessandria in cui l'Oriente incontra l'Occidente, certo, ma la cui localizzazione è da ricercarsi altrove che sulle nostre carte geografiche.²⁰

17 È stato omesso un rigo relativo a un particolare personale. [Anche questa nota è nell'originale. Oggi sappiamo che il rigo diceva: «Il caviale non è stato dimenticato» (Bernardini 2013: 104)].

18 Cf. il *Post-scriptum philosophique* in Herne 1981: 42 e 45. Conferma indiretta, ma assai interessante, del taglio radicalmente protestante della visione di Otto viene da Ernesto Buonaiuti (1881-1946), che di Otto nel 1926 aveva tradotto in italiano *Il Sacro*. Fu, il 1926, l'anno successivo alla sua scomunica e sospensione *a divinis* da parte della chiesa Cattolica, in ragione delle sue posizioni moderniste, e l'anno in cui fu costretto ad abbandonare l'insegnamento di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma. Nella sua prefazione al volume, Buonaiuti dichiara: «Il punto di partenza delle acute introspezioni di Rudolf Otto e il criterio direttivo delle sue deduzioni non sono quelli del traduttore. Otto viene dalla più squisita tradizione luterana; il traduttore, nonostante tutto, è profondamente aderente alla continuità storica del messaggio cattolico. Balena in queste pagine, a volte, il senso bruciante del divino, che avviò la polemica del *De servo arbitrio*. Ma l'esperienza luterana di Rudolf Otto è tutta ravvivata da una maturazione profonda delle correnti filosofiche, da Kant e da Scheiermacher a Fries e a Ritschl e da una conoscenza consumata della storia delle religioni.» Esattamente i temi fondanti del protestantesimo di Corbin. Pubblicata da Zanichelli nel 1926 in base all'edizione del 1917, la traduzione di Buonaiuti fu da lui poi rivista in base all'edizione tedesca ampliata del 1936 e così pubblicata da Feltrinelli (attualmente disponibile nell'edizione SE, Milano, 2009). Buonaiuti, che nel 1931 si era rifiutato di giurare fedeltà al Fascismo, avrebbe anche lui fatto parte del circolo Eranos grazie alla protezione offertagli da Olga Fröbe, nonostante alcuni (incluso Jung) temessero che le sue traversie politico-religiose potessero "stingere" su Eranos, compromettendone la reputazione (v. l'Introduzione a Jung 2014: 33-34).

19 Quando e come, esattamente, Corbin abbia avuto tra le mani una copia dell'edizione privata originale dei *Sette sermoni* di Jung (forse quella appartenuta a Olga Fröbe) resta per il momento non chiarito, anche se questo riferimento sembra indicare che ciò effettivamente avvenne, fosse anche dopo la pubblicazione dei medesimi in ETG.

20 V. *supra* il testo della commemorazione del 1962, dove si ritrovano queste parole e la citazione.

I morti tornavano da Gerusalemme, dove non avevano trovato quel che cercavano. Certo perché ancora ignoravano di essere morti. Il messaggio che risveglia dalla morte è quello che porta alla consapevolezza che la creatura muore nella misura in cui non riesce a raggiungere la propria differenziazione, giacché il principio d'individuazione è il segreto stesso della Creazione. Un mondo collettivizzato che rifiuta tale principio, un mondo nel quale la persona individuale teme di differenziarsi, è un mondo maledetto, perché condanna la creatura a ricadere al di sotto di se stessa, nell'abisso dell'indifferenziato. È questa la morte delle creature, che le seppellisce per l'eternità in quel mondo. Ecco dunque la conclusione di quel messaggio:

«L'essere umano è il portale da cui, provenendo dal mondo esterno degli dèi, dei dèmoni e delle anime, accedete al mondo interiore ... In lontananze incommensurabili, una Stella unica brilla allo zenit. Questo è il Dio unico di questo Unico; questo è il suo mondo, il suo pleroma, la sua divinità. In questo mondo l'essere umano è l'Abraxas che genera o distrugge il proprio mondo. Questa Stella è il Dio e la meta dell'essere umano. È il suo unico Dio che lo guida, l'Unico in cui trova riposo, l'Unico cui tende il lungo viaggio dell'anima verso la morte ... A quest'Uno l'essere umano rivolga la propria preghiera. E la preghiera accresce la luce della Stella; getta un ponte oltre la morte ...»

Quasi quarant'anni separano il momento in cui Jung scrisse queste righe da quello in cui pubblicò la *Risposta a Giobbe*. Mi pare di poter discernere la *retta via* che dall'uno conduce all'altro.

Henry Corbin
Parigi, aprile 1964

Opere citate

- Bair, Deirdre. 2013. *Jung: A Biography*. New York: Little, Brown and Co.
- Bernardini, Riccardo. 2013. «La corrispondenza Carl Gustav Jung – Henry Corbin», *Historia Religionum* 5: 93-108.
- Corbin, Henry. 1953 / 2014. «La Sophia éternelle. A propos d'un livre récent de C. G. Jung», *La Revue de culture européenne* 5: 11-44. Traduzione italiana a cura di R. Revello. Milano: Mimesis, 2014.
- Freud, Sigmund e Jung, Carl Gustav. 1974. *The Freud-Jung Letters. The Correspondence between S. Freud and C. G. Jung*, edited by William McGuire, translated by Ralph Manheim and R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press.
- Herne. 1981. *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, édité par Christian Jambet. Paris: L'Herne (coll. «Cahiers de l'Herne » no. 39).
- Jung, Carl Gustav. 1952. *Antwort auf Hiob*. Zürich und Stuttgart: Rascher Verlag.
- . 1962. *Réponse à Job*, traduit et annoté par le Dr Roland Cahen, avec une Postface de Henry Corbin. Paris: Buchet / Chastel.
- . CW. *Collected Works*, English transl. R. Hull. 20 vols. Princeton: Princeton University Press.
- . ETG/RSR. *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Zürich und Stuttgart: Rascher, 1962. Traduzione italiana: *Ricordi, sogni, riflessioni*, raccolti ed editi da Aniela Jaffé. Milano: Rizzoli BUR, 1992.
- . LR. *Il Libro Rosso. Liber Novus*. Edizione studio. A cura di Sonu Shamdasani. Traduzione di Anna Maria Massimello, Giulio Schiavoni e Giovanni Sorge. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- . 2014. *I miti solari e Opicino de Canistris. Appunti del seminario tenuto a Eranos nel 1943*, a cura di Riccardo Bernardini, Gian Piero Quaglino e Augusto Romano. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Owens, Lance S. 2013. «Foreword» in Alfred Ribi, *The Search for Roots: C. G. Jung and the Tradition of Gnosis*. Los Angeles and Salt Lake City: Gnosis Archive Books. 1-33.
- Segal, Robert A. 1992. *The Gnostic Jung*. London-New York: Routledge.