

a punto il maestro, scomparso nel 1978) contiene cinque studi, il cui punto di partenza è, in generale, un testo mistico persiano, composto più o meno lontano nel tempo: così, il molto speciale *Libro del giacinto rosso* che sta al centro della discussione nel primo saggio (*Realismo e simbolismo dei colori nella cosmologia shī'ita*) è dovuto al shaykh Moḥammad Karīm-Khān Kermānī, deceduto nel 1870; Haydar Amolī, l'autore del testo discusso nel secondo saggio, è vissuto invece nel XIV secolo, mentre Qāzī Sa'īd Sommi, la cui opera forma l'oggetto dell'esegesi del quarto saggio, è scomparso nel 1691. Restano due saggi, il cui argomento non è limitato ad un solo testo o ad un solo autore: il terzo, dedicato all'immagine del tempio sabeo nella letteratura persiana, specialmente in quella mistica, e l'ultimo: *L'immagine templi davanti alle norme profane*, in cui Corbin parte dall'ordine dei Templari per arrivare al tempio del Graal.

Simbolismo del Tempio in quanto immagine, presenza interiore, e parimenti in quanto oggetto di contemplazione provvisto di forma, di parti, di colori, ognuna delle quali è soggetta ad un'ermeneutica molto complessa. Ermeneutica seguita, decifrata da Corbin quasi con innumera pazienza, senza indietreggiare davanti al minimo particolare, senza trascurare la minima possibilità di senso. Perché, certamente, nella medesima misura in cui egli coglie un senso, l'ermeneuta pone anche un senso, pur nel rispetto assoluto del dato concreto, un senso orientato verso un sistema prestabilito di valori.

Per capire Corbin, non bisogna mai interrompere la sua ermeneutica, non bisogna mai cercare di porre altri sensi rispetto a quelli che egli pone: perché non solo la tensione, l'alta tensione del messaggio corbiniano scompare in questo caso, ma il testo — come se, indispettito, il Maestro volesse ritirare la sua presenza da un lettore indegno — rimane vuoto e povero di significato. Per capire Corbin, bisogna abbandonarsi alla sua magia, non chiedersi mai se le cose scoperte sono uguali alle potenzialità di un testo.

Corbin non è l'unico partigiano dell'ermeneutica: ma la sua personalità e il suo stile sono inconfondibili e, direi, inimitabili, perché inimitabile è il suo personale sistema di riferimenti e di valori. Non bisogna, certo, dimenticare che Corbin ha tradotto Heidegger in francese — impresa tutt'altro che facile; la sua ermeneutica ha una forte impronta esistenzialistica e riflette una visuale « fenomenologica » delle cose, una visuale che non percepisce simultaneamente tutte le angolature possibili di una cosa. E anche l'interrogativo corbiniano potrebbe essere tradotto in termini esistenzialistici, sebbene, credo, Corbin stesso non potesse mai essere d'accordo con una tale prospettiva riduttiva.

Il libro di cui ci occupiamo non è che una delle espressioni possibili dell'interrogativo corbiniano di fondo: com'è, in che modo è, perché è così come è adesso il Tempio nel profondo di noi stessi? L'avventura della ricerca di senso non si articola però sul terreno della propria *psyché*, ma su quello

della produzione di autori mistici dell'Islam iranico.

L'ermeneutica ha i suoi rischi e pericoli — non in ultimo luogo, quello di non restituire i significati al loro contesto storico. Però, praticata da un Maestro come Henry Corbin, essa è uno spettacolo raro, straordinario, davanti al quale bisogna togliersi il cappello, come se si trattasse di penetrare in un Tempio: « Tutto non è che cenere e polvere, tutto, all'infuori del Tempio all'interno di noi stessi. Esso è nostro, è con noi nei secoli dei secoli » (Vladimir Maximov — motto del libro di Corbin che stiamo discutendo).

(I. P. CULIANU)

A. VENTURA, *L'esoterismo islamico. Princípi dottrinali*, Atanòr, Roma 1981. Un vol. di pp. 111.

Fin dal titolo, con quel termine « esoterismo » usato ad indicare la corrente di pensiero islamica di solito designata come « šūfismo » o « mistica », appare evidente il debito dell'A., debito ribadito poi in quasi ogni pagina del libro, nei confronti dell'opera di René Guénon; e proprio in virtù di tale rivendicata filiazione culturale il lavoro del Ventura, giovane islamista romano discepolo di Alessandro Bausani, si presenta assai più come un'organica dimostrazione d'una tesi appassionatamente sostenuta che come un distaccato saggio accademico. Sia chiaro che il recensore, pur non condividendo affatto l'entusiasmo dell'A. per discusso esoterista di Blois, non considera tale « parzialità » un limite: quando la serietà della preparazione dello studioso sia indubitabile, e, ovviamente, quando l'argomento lo consenta, un'onesta e dichiarata presa di posizione può essere spesso culturalmente più feconda della tanto conclamata « imparzialità » scientifica.

L'idea centrale attorno alla quale il libro si sviluppa e nella quale riceve la sua giustificazione strutturale, è la fondamentale unità d'ispirazione delle dottrine šūfiche, fino a tempi recenti di solito viste come separate in due grandi correnti, quella « ortodossa » e quella « non ortodossa ». In questo modo l'A. non fa che continuare, con una sintesi di carattere generale e d'intento — direi — attivamente responsabilizzante, un discorso per lui non nuovo, condotto fino ad ora con articoli su riviste scientifiche, che, partendo dal superamento di certe incomprensioni del Massignon recepite in modo piuttosto acritico da alcuni studiosi posteriori, propende per riconoscere nel šūfismo una dottrina metafisica organica, benché, nei suoi vari rappresentanti ed anche nelle singole esposizioni dei diversi autori, non si possa né si debba cercare in essa una sistematicità da teoria filosofica. Così, rifacendosi a precise intuizioni di Martino Moreno e agli studi recenti del Molé e del Corbin, l'A. considera quell'insieme di dottrine che va sotto il nome di *wahdat al-wuġūd* (unicità dell'esistenza), e che viene di solito applicata all'insegnamento della scuola del murciano Ibn al-'Arabī (1164-1240), come il nucleo fondamen-

tale di tutta la tradizione sūfica, e tende a valutare le divergenze tra i suoi vari esponenti non come opposizioni o « sistematizzazioni » contrastanti, ma come punti di vista molteplici e fra loro complementari d'una medesima dottrina metafisica.

Il libro, che vuole « costituire un'introduzione e un commento ai principi piú fondamentali dell'esoterismo islamico » (p. 7), presenta perciò una sintesi della dottrina della *wahdat al wuġūd*, che, pur basata principalmente sugli scritti di Ibn al-'Arabī, non trascurava citazioni di molte altre fonti; l'ordine d'esposizione segue l'impostazione delle linee generali della dottrina, dalla trattazione del Principio supremo, attraverso i vari gradi di « manifestazione », fino all'uomo, che con la sua virtualità di « Uomo universale » (*al-Insān al-kāmil*) « sintetizza » la molteplicità degli stati dell'essere.

Il discorso, non ostante la difficoltà di certe sottili distinzioni e l'esigenza di non appesantire eccessivamente l'esposizione, si mantiene sempre chiaro, documentato e logicamente conseguente, anche quando l'A. dimostra chiaramente le sue simpatie « guénoniane » (dichiarazioni sull'« identità di fondo di tutte le dottrine metafisiche », con citazioni da Śaṅkara, Eckart, Dante, S. Tommaso); pregio invero non comune fra chi rivendica la stessa dipendenza culturale, come riconosce l'A. stesso in una breve polemica contenuta nelle Conclusioni (pp. 107 ss.). Veramente convincenti, poi (almeno a parere del recensore), sono i non pochi punti in cui vengono confutate definizioni correnti quali « panteismo » o « monismo », o viene smentita l'influenza dell'emanazionismo neoplatonico.

Il risultato è un libro senza dubbio utile, non solo come scuola di serietà per coloro che siano inclini al fascino dell'esoterismo, ma anche a chi voglia semplicemente informarsi su un organismo di dottrine di grande importanza per l'Islām. Non pochissimi, ma per altro di minima rilevanza, gli errori di stampa.

(M. VALLARO)

H. A. WITTE, *Symboliek van de aarde bij de Yoruba* (Proefschrift, Rijksuniversiteit te Groningen), Stichting Drukkerij C. Regenboog, Groningen 1982. Un vol. di pp. 285, con 54 tavole.

Il libro di H. A. Witte, *Simbolismo della terra presso gli Yoruba*, corredato di un ampio riassunto in lingua inglese (pp. 217-264), rappresenta una sottile analisi della religione degli Yoruba dell'Africa occidentale. In questo senso, il titolo è alquanto modesto: perché il « simbolismo della terra » è, in fondo, uno degli aspetti centrali della religione in questione, che non può essere capito che all'interno di un contesto generale di cui l'A. ha pazientemente analizzato tutti gli aspetti fondamentali.

La religione degli Yoruba conosce due distin-

zioni basilari: quella fra *orun* (« cielo »: ma non si tratta dell'aspetto fisico del cielo) e *ile* (che è sia acqua che terra, rappresentando lo stato caotico di questi elementi prima dell'organizzazione del mondo), da una parte, e, dall'altra, fra *ile* (« mondo » nel senso di stato primordiale della materia) e *aiye* (« mondo » umano, civile). L'*aiye* si costituisce attraverso un intervento dell'*orun* nell'*ile* e rappresenta il mondo abitato; per cui *ile* è tutto ciò che si trova alla periferia di questo mondo e oltre, è, in fondo, lo stato di « selvatichezza ».

L'A. osserva che, mentre gli abitanti dell'*orun* sono dappertutto presenti nella collettività yoruba, quelli dell'*ile* sono oggetto di culti segreti e di un'attenzione che sfugge, a prima vista, al profano. È per ristabilire l'importanza della presenza dell'*ile* all'interno della cultura yoruba che l'A. ha scritto questo libro (tesi di dottorato, di cui il relatore principale è Th. P. van Baaren).

Con pazienza ed acume, e senza lasciarsi tentare dalle generalizzazioni facili, Witte ha ricostruito la fisionomia e il culto reso alle presenze dell'*ile* nella cultura degli yoruba.

In primo luogo, egli ha dimostrato che Onile, la grande madre dea dell'*ile*, non rappresenta, nella religione degli yoruba, una presenza così passiva come si credeva finora; anzi, essa è oggetto del culto segreto degli Ogboni, una confraternita iniziatica che, all'inizio del secolo, aveva ancora potere assoluto sulla collettività degli yoruba (il re stesso era nominato dagli Ogboni e non aveva personalmente accesso al loro sodalizio). Se è impossibile, a causa dell'obbligo di mantenere il segreto iniziatico, arrivare a stabilire con certezza i caratteri di Onile, altre presenze dell'*ile* sembrano più accessibili. Si tratta di certe dee acquatiche come Yemoja, Osun e altre, le quali, senza essere completamente prive di relazioni con *orun*, il mondo celeste delle divinità *orisa* (e del *deus otiosus* Olorun, che non è attivamente presente nel culto degli Yoruba), possono essere considerate come rappresentanti dell'*ile*.

In questo senso, mi limiterò ad esporre alcuni degli aspetti più salienti delle divinità in questione. Le tradizioni concernenti la dea Yemoja sono divergenti; ad ogni modo, secondo la tradizione sud-occidentale, la dea è associata con l'incesto e una nascita irregolare (p. 94; cfr. p. 91: anche la dea Olokun, moglie del dio Odudua, è in una posizione peculiare, in quanto è priva di figli; questa situazione è generalmente associata con la stregoneria). La situazione d'incesto viene perpetuata, in quanto Orungan, figlio di Yemoja, produce, con la sua passione irregolare, la trasformazione di Yemoja e la conseguente nascita di un gran numero di dèi e spiriti. Abbiamo qui a che fare con un interessante mitologema che abbiamo analizzato altrove (cfr. « Aevum », LI (1977), 1-2, ora in *Iter in silvis*, vol. I, Messina 1981, pp. 1-14) e che spiega, in fondo, vari aspetti peculiari del mondo con la *hybris* di un personaggio femminile primordiale. La situazione, nel caso della cultura