

Daniel Proulx

# Imaginaires féminins et figures féminines dans l'œuvre de Henry Corbin

---

## FEMALE IMAGINARIES AND FEMALE CHARACTERS IN HENRY CORBIN'S WORK

**Abstract:** This article aims to clarify the role and context of female figures in Henry Corbin's work. It will then attempt to circumscribe how these figures open the way to a surpassing of dualism, towards what Corbin calls *dualitude*. Finally, after the positioning of the notions of imagination and imaginal in relation to their metaphysical-epistemological function in Corbin's writings, the analysis will return to the influence of Sergei Bulgakov and Carl Gustav Jung, as these authors influenced Corbin in the technical use he makes of the "feminine" in his work.

**Keywords:** Henry Corbin (1903-1978); Feminine; Sophia; Sergei Boulgakov (1871-1944); Carl Gustav Jung (1875-1961).

## DANIEL PROULX

Université de Montréal, Canada  
daniel.proulx2@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2022.42.02

Cet article vise à expliciter le rôle et le contexte des figures féminines dans l'œuvre de Henry Corbin. Il traite moins des figures féminines en elles-mêmes, qu'il vise à contextualiser comment celles-ci sont des figures qui œuvrent à un dépassement du dualisme, touchant à ce que Corbin nomme la *dualitude*, néologisme par ailleurs inventé par Corbin en 1953. La *sophia* est la figure par excellence du féminin chez Corbin, elle porte plusieurs noms : Daēnā, intelligence agente, fonction angélique, Marie mère de Dieu, Fatima, Beatrix, Shekina, et bien d'autres encore. Chacune de ces figures ont des contextes religieux spécifiques, comme le mazdéisme, le shī'isme, le judaïsme ou le christianisme, ce qui nécessite de nombreuses précisions lorsqu'elles sont analysées en elle-même. Cependant, si ces symboles ne sont pas identiques, ils ont une fonction de médiation similaire en termes métaphysico-épistémologiques. D'abord, il s'agira de positionner les notions d'imagination et d'imaginal. De là, il sera ensuite possible d'expliquer comment l'imaginal exige le dépassement du dualisme, supporté par le concept de dualitude. Enfin, suivant cette

schématisation de la *sophia* dans la pensée corbinienne, le texte reviendra sur l'influence de Serge Boulgakov et Carl Gustav Jung, car ces auteurs ont influencé Corbin dans l'usage technique qu'il fait du féminin dans son œuvre.

Henry Corbin est l'un des pères fondateurs des recherches sur l'imaginaire. Cependant, il n'a pas développé une théorie de l'imaginaire, ou même entrepris une exploration systématique de la notion, comme l'a fait son ami et collègue Gilbert Durand<sup>1</sup>; qui a renouvelé le rapport épistémologique de l'imaginaire et de l'imagination. En forgeant la notion d'*imaginal*, il ouvre la voie à une relecture de la médiatisation du spirituel, c'est-à-dire du rapport personnel entretenu et vécu par les mystiques et les spirituels à la divinité. Un regard épistémique qui laisse une grande place au féminin, car le féminin est la fonction de médiatisation par excellence dans son œuvre.

On le sait, depuis Malebranche<sup>2</sup>, Pascal ou encore la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* de Kant, l'imagination a été jugulée et soumise à la puissance de la raison<sup>3</sup>. L'imagination est perçue comme une puissance pouvant déformer le réel ou même comme simplement trompeuse. Elle est, comme l'écrivait Malebranche, la « folle du logis<sup>4</sup> » ou, comme l'écrivait Pascal dans ses *Pensées*, la « maîtresse d'erreurs et de fausseté<sup>5</sup> ». Une perspective qui se reflète aussi chez Kant, et cela, même s'il accorde une place importante à l'imagination dans son schématisme. Car, en cherchant à unifier le champ de la connaissance du sensible jusqu'à l'intelligible, Kant reconnaît le rôle central de l'imagination, mais la subordonne à l'entendement<sup>6</sup>. Un schématisme qui durcit le dualisme du sensible et

de l'intelligible et qui donne à l'imagination une simple fonction de dématérialisation et de synthèse, une imagination qui n'a plus le pouvoir de connaître.

Aujourd'hui encore, lorsqu'on analyse les témoignages spirituels, nombreux sont les chercheurs qui limitent leurs réflexions à des approches homogénéisantes. Si de telles approches sont tout à fait pertinentes et intéressantes comme l'historicisme ou le positivisme, celles-ci ne doivent pas être hégémoniques, c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas occulter le fait que les textes des théosophes, mystiques et spirituels décrivent des dimensions du réel qu'ils ont bien vécues et éprouvées eux-mêmes. Ces événements spirituels ont été transmis, réfléchis et intériorisés comme des discours véridiques qui dénotent des réalités « réelles ». À ce sujet, et avec une grande lucidité, Corbin écrivait :

Quand on prononcera ici les mots de *faits spirituels*, il s'agira bien de faits réels, mais dont la réalité n'est pas celle des faits historiques extérieurs, parce que la réalité n'en est pas liée à la chronologie extérieure. Faire dépendre une vérité spirituelle d'un moment du calendrier, l'expliquer par la date à laquelle elle fut énoncée en ce monde, c'est ce que l'on appelle en général "historicisme", et c'est une confusion entre le "temps de l'âme" et le "temps tombé dans l'histoire".<sup>7</sup>

Alors, lorsque Corbin cherche un mot pour décrire la fonction cognitive qui permet d'accéder à la réalité des événements spirituels, il se bute au fait que ce n'est ni avec les sens ni avec la raison que l'on accède à ces réalités. Quant au terme

« imagination », galvaudé à outrance, celui-ci ne signifiait plus à son époque que la *phantasia*, les éléphants roses et les fantômes, et c'est pourquoi il forge le néologisme « imaginal ».

Né en 1903, Corbin est formé intellectuellement dans une ambiance positiviste et plongé dans un catholicisme plutôt strict. Il a même fait ses études dans une institution assomptionniste<sup>8</sup> et a été inscrit à 17 ans au Grand séminaire d'Issy-les-Moulineaux, près de Paris, ce qui montre qu'il se destinait à la vie ecclésiale catholique. En abandonnant le chemin du séminaire l'année suivante et en s'inscrivant en philosophie à la Sorbonne en 1922<sup>9</sup>, le jeune Corbin élargit ses horizons au point, où vers 1927<sup>10</sup>, Corbin se convertit au protestantisme et rompt définitivement avec son passé catholique.

Cette petite incursion biographique est importante, car elle montre le désir précoce de Corbin de prendre à contre-pied la tradition philosophique française<sup>11</sup>. Ajoutons aussi que l'entre-deux-guerres fut une période propice à l'émergence d'une pensée philosophique spiritualisante par opposition à l'attitude positiviste et historiciste qui dominait. Corbin reprend le constat d'Alexandre Koyré, à savoir que des philosophes comme William James et Henri Bergson « réagi[ssaient] contre ce cartésianisme latent de la pensée moderne<sup>12</sup> », et même si Corbin ne donne ni son aval à James ni à Bergson, il s'assimile à ceux qui, dès la décennie des années 1930, réagissaient en « protestant » contre le dualisme cartésien<sup>13</sup>.

Corbin a d'ailleurs réitéré régulièrement ce constat : « ce qu'il y a de plus déplorable peut-être dans notre philosophie occidentale depuis Descartes, c'est que

nous soyons restés frappés d'impuissance devant le dilemme de la *res extensa* et de la *res cogitans*<sup>14</sup> ». Une pensée incapable de dépasser le dualisme et de tendre à la *dualitude*, c'est-à-dire une attitude où les couples d'opposés ne mènent plus à un strict parallélisme, mais où les couples d'opposés s'exhaussent réciproquement. Cette réciprocité exige cependant une pluralité de niveau de réalité qui n'épuise pas le réel, car pour Corbin le réel est fondamentalement apophatique. Ici c'est la transdisciplinarité de Basarab Nicolescu qui exprime bien l'épistémologie corbinienne de la *dualitude*.

Il faut cependant faire attention de ne pas confondre non-dualité et *dualitude*. La non-dualité est l'état d'être *un* en *deux*, tandis que la *dualitude* est l'état d'être *deux* en *un*. La distinction étant que la destination ultime de la non-dualité est l'unité, c'est-à-dire la *fusion* de l'unité et de la multiplicité, tandis que la destination ultime de la *dualitude* est réciprocité qui s'exhausse de réciprocité en réciprocité sans jamais s'épuiser puisque le réel, réaffirmons-le, est, pour Corbin, fondamentalement apophatique. La *dualitude* appelle les symboles, les théophanies, la *sophia*, la présence divine comme médiatisation entre le sensible et l'intelligible ce qui dévoile un « *intermonde* [...par la] conjonction du sensible et de l'intelligible dans le pur espace du *mundus imaginalis*.<sup>15</sup> »

Le problème philosophique du dualisme et de l'imagination étant maintenant circonscrit, il faut retenir que les figures féminines dans son œuvre sont des figures de « réciprocité » qui permettent de supporter la *dualitude* et donner accès au *mundus imaginalis*. La *sophia* et les figures féminines sont des symboles de la *dualitude* du réel. Maintenant pour circonscrire la

compréhension corbinienne de la *sophia*, il faut esquisser l'apport de Carl Gustav Jung et de Serge Boulgakov.

### Serge Boulgakov et Henry Corbin

Corbin confesse en 1975, lorsqu'il devient président de l'Association Nicolas Berdiaev, la nature de sa dette spirituelle envers Berdiaev<sup>16</sup>. Dans son *Allocution d'ouverture*, il dit :

Ce que nous lui dûmes sur cette voie, ce fut par excellence la découverte de la *sophiologie*, telle qu'il l'exposa dans son introduction magistrale à la traduction française du *Mysterium magnum* de Jacob Böhme<sup>17</sup>, et telle que le grand théologien Serge Boulgakov l'élaborait de son côté.<sup>18</sup>

Serge Boulgakov<sup>19</sup> (1871-1944) est un théologien orthodoxe controversé d'origine russe qui a écrit plusieurs traités dogmatiques dont les cœurs sont les notions de *sophia* et d'image-icône<sup>20</sup>. Boulgakov cherche, dogmatiquement et à l'intérieur de la stricte tradition chrétienne, à justifier l'adoration des icônes, l'iconodulie, notion qu'il ancre dans la *sophiologie*<sup>21</sup>. L'importance de Boulgakov dans l'œuvre de Corbin doit se comprendre à l'aune de traductions inédites<sup>22</sup> retrouvées aux archives Corbin, mais aussi parce que la confession qui vient d'être citée a été écrite à peine trois ans avant sa mort. C'est donc une influence qui traverse son œuvre de la fin des années 30, à sa mort. Durant ses années à Istanbul, c'est-à-dire de 1939 à 1945<sup>23</sup>, Corbin traduit trois traités de Serge Boulgakov<sup>24</sup> et un texte roumain du père Dimitri Staniloae<sup>25</sup> sur Grégoire Palamas<sup>26</sup>, des traductions qui

laisseront une trace indélébile et facilement repérable dans son rapport à C.G. Jung. Boulgakov rappelle que Grégoire Palamas faisait la distinction entre *ousia* et *energeia*, c'est-à-dire la distinction entre l'être ou la substance de Dieu, l'*ousia* comme élément statique, et l'*energeia*, c'est-à-dire sa révélation, sa *sophia*, car selon le théologien « Dieu se découvre au monde par la Sophie, qui est exactement son Image dans le créé.<sup>27</sup> » Les humains et le monde ayant été créés à l'image de Dieu (Genèse 1 : 26-27), l'Image de Dieu dans le monde, c'est la *sophia*. Jung parle de son côté de l'archétype de Dieu.

C'est en l'homme que l'image de Dieu s'illumine dans le monde. Il s'en suit que le prototype du monde [entendre selon Jung archétype de Dieu], la Sophie, est aussi conforme à l'homme, qu'elle est anthropique. [...] la Sophie Divine est l'Humanité Divine<sup>28</sup>.

Redonner sa place à la *sophia*, c'est rendre possible la divino-humanité. La déception profonde de Corbin par rapport à la dogmatique de Karl Barth, qu'il n'est malheureusement pas possible de contextualiser ici, le pousse à écrire lorsqu'il fait le bilan de sa vie qu'« il y avait lieu de retrouver l'accès à la *Sophia* d'une autre philosophie<sup>29</sup> ». Ceci laisse entrevoir où Boulgakov s'insère dans sa vision du monde. N'oublions pas que l'un des *Leitmotive* principaux de l'œuvre de Corbin est de retrouver une voie de passage, une médiation symbolique entre les données des Livres révélés et le vécu personnel de ces données. Médiation que Corbin retrouve dans la « philosophie orientale<sup>30</sup> », de même que dans l'*isbrāq*, car dans ces courants, philosophes

et prophètes puisent à la même source de connaissance : la *sophia*, image de Dieu dans le créé<sup>31</sup>, est une *theo-sophia*. Si connaissance et révélation sont séparées, si la *theo-sophia*, c'est-à-dire la médiatisation du féminin est bloquée, cela annonce le divorce de la philosophie et de la théologie, séparation qui précipite dans l'abîme la *sophia*. Pour Corbin, il s'agit d'une catastrophe métaphysique<sup>32</sup>, car philosophie et théologie sont pour lui les deux faces d'une même médaille<sup>33</sup>, à l'image de la *dualité*<sup>34</sup> du *Moi terrestre* et du *Moi céleste*<sup>35</sup> où Dieu s'est révélé à travers son Image-icône<sup>36</sup>.

Toujours le problème de la médiation, c'est-à-dire de ce qui est médian et médiateur entre l'inconnaissance de Dieu et la relation personnelle à Dieu ou d'un point de vue métaphysique entre Dieu et les *entia creata*<sup>37</sup>, les être créés. Voilà que l'on comprend mieux le contexte dans lequel il écrit, après sa mission en Turquie, « j'étais devenu un *isbrāqī*<sup>38</sup> » et « un *isbrāqī* est spontanément un sophiologue.<sup>39</sup> » Une conception de la « philosophie orientale » qui explique pourquoi il a une « dette spirituelle<sup>40</sup> » envers Boulgakov et Berdiaev.

### Carl Gustav Jung et Henry Corbin

C'est à la demande d'Eliade<sup>41</sup> que Corbin rédigea en décembre 1952, pour la *Revue de culture européenne*, un copieux article qui fera date : *La Sophia éternelle : À propos d'un livre récent de C.-G. Jung*<sup>42</sup>. *La Sophia éternelle* est un compte rendu de *Réponse à Job* de Jung. Dans ce livre, Jung propose d'entrer en psychologue dans le problème de l'arbitraire et de la dualité de Dieu. Pour le dire en termes corbiniens, Jung cherche à dépasser le dualisme de Dieu en retrouvant sa dualité à travers

l'exemplification de l'archétype de Dieu.<sup>43</sup> Pour Jung, :

Il est hors de doute que ces images [il parle de l'archétype de Dieu] reposent sur quelque chose de transcendant par rapport à la conscience – un quelque chose qui fait que les manifestations en cause ne varient pas de manière chaotique et illimitée, mais laissent discerner qu'elles se rapportent toutes à quelques rares principes, je pourrais aussi bien dire archétype.<sup>44</sup>

Corbin voyait dans cette recherche proposée par Jung, à partir de la figure de Job, la recherche de l'image de Dieu dans l'humain, donc la recherche de la *sophia*. La figure de Job met en lumière la perte de la *sophia*. Comme Jung l'écrit, Job « percevait clairement que Dieu Se trouve en contradiction avec Lui-même de façon si totale que lui, Job, est sûr de découvrir en Dieu un allié et un intercesseur contre Dieu Lui-même.<sup>45</sup> »

Pour Jung, c'est Job qui permettra à Dieu de se différencier et ensuite de s'incarner, de se manifester, car Job, en ne cédant jamais à Dieu, en n'abandonnant jamais Dieu, est plus sage et plus vertueux que Dieu qui a cédé au chantage de Satan. Job met en lumière en Dieu, la sagesse que Dieu a oubliée, l'*anamnésis* de *sophia*<sup>46</sup>. En d'autres mots comme l'écrit Corbin : « le Créateur s'éprouve en retard sur sa créature ; il doit la rattraper. L'intervention miséricordieuse de Sophia est la conscience de ce retard<sup>47</sup> ». Ce que Dieu retrouve par la piété de Job, c'est la *sophia*. C'est alors le point de départ de Jung pour partir à la recherche des amplifications les plus intéressantes de ce « qui constituent comme un

Ancien Testament de la religion sophianique<sup>48</sup> », explique Corbin. Cette recherche des manifestations sophianiques, c'est le cœur de *Réponse à Job* comme exemplification de l'archétype de Dieu.

Une croisée de chemin se dessine cependant à l'horizon, car Corbin, en amplifiant la pensée jungienne par Boulgakov<sup>49</sup>, prend un chemin qui s'écarte de la recherche psychologique de Jung; ce chemin est celui-ci de la métaphysique, car, comme Corbin l'écrit paraphrasant Boulgakov, ce dernier s'est :

appliqué à montrer que la divinité en Dieu constitue la Sophia divine, [...] que cette Sophia [...] n'est donc pas elle-même une hypostase, mais elle est la puissance de s'hypostasier dans une hypostase donnée et d'en constituer la vie.<sup>50</sup>

Corbin s'est clairement positionné quant à cette croisée de chemin :

Mais il me fallait bien constater ceci. Tout ce que le psychologue [C.G.

Jung] énonce sur l'*Imago* prend, pour le métaphysicien, un sens métaphysique. Tout ce que celui-ci énonce est interprété par le psychologue en termes de psychologie. D'où tous les malentendus possibles<sup>51</sup>. C'est pourquoi je disais ci-dessus qu'après s'être informé l'un l'autre, il faut accepter la séparation inévitable au moment où il le faut<sup>52</sup>.

### Aspects conclusifs

La plupart des figures féminines chez Corbin peuvent être assimilées à la notion de *sophia*. Elles permettent de résoudre l'abyssale distance entre le *Deus absconditum* et le *Deus revelatus*, entre la divinité inconnaissable et la divinité révélée. La logique du féminin ne relève donc pas d'un dualisme, mais de la *dualitude*. Le féminin dans sa capacité générative de mettre au monde des êtres humains tout à la fois identiques par leur humanité, mais aussi chaque fois différents les uns des autres par leur identité, cela a imprégné les millénaires de philosophie qui nous traverse.

## NOTES

1. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11<sup>e</sup> éd., Paris, Dunod, 1992 [1960].
2. L'un des buts *De la recherche de la vérité* de Malebranche est de démontrer « en plusieurs manières que nos sens, notre imagination, et nos passions nous sont entièrement inutiles pour découvrir la vérité et notre bien; qu'ils nous éblouissent au contraire, et nous séduisent en toutes rencontres ». Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, sous la dir. de Jean-Christophe Bardout, 3 vols, vol. 1, Paris, Vrin, 2006, p. 113.
3. Il faudrait cependant revenir à Paracelse qui distinguait déjà la *phantasia* de l'*imaginatio* lorsqu'il écrivait « la *phantasia* n'est pas l'*imaginatio*, mais la pierre angulaire de la folie. » Dans la généalogie de cette citation, Corbin cite ce passage dans « Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und das Schöpferische* éditée par Olga Fröbe-Kapteyn, vol. XXV/1956, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, p. 122. Il tire cette citation d'Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no. 233, 1971, p. 97, n. 1, et Koyré rapporte le passage suivant en note « Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern

- ein eckstein der Narren... » qu'il tire de l'édition des œuvres de Paracelse éditées par Huser en 1591. Après vérification, l'édition de Huser indique « Die Fantasien ist nicht *Imaginatio*, sondern ist ein Eckstein der nartheit », Basel, 1591, vol. 10, p. 475. L'édition de Sudhoff diffère légèrement et indique « Die fantasi ist nicht *Imaginatio*, sondern ist ein Eckstein der nartheit », München, 1929, vol. 12, p. 484. Henry Corbin en traduisant d'après le passage rapporté par Koyré introduit donc une légère variante puisqu'il traduit « la pierre angulaire des fous », mais il aurait été plus juste de traduire : « la pierre angulaire de la folie ».
4. Dans le dictionnaire étymologique de Quitard, il y est écrit que : « L'imagination est de toutes les facultés intellectuelles la plus sujette à s'égarer quand la raison ne lui sert pas de guide ; elle est la cause de beaucoup d'écart, de beaucoup de folies. Théophraste compare l'imagination sans jugement à un cheval sans frein. — Cette dénomination proverbiale de folle du logis a été employée pour la première fois par sainte Thérèse. Montaigne, Malbranche [sic], Voltaire, etc., ont pris plaisir à la répéter. » P. M. Quitard, *Dictionnaire étymologique, historique et anecdotique des proverbes et des locutions proverbiales de la langue française en rapport avec des proverbes et des locutions proverbiales des autres langues*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, p. 463. Fournier affirmera aussi que l'expression tire son origine de sainte Thérèse : « Malebranche, résumant un chapitre de sainte Thérèse (*le Château de l'Âme*, IV<sup>e</sup> demande, ch. I), avait dit : *L'imagination est la folle du logis* ; Voltaire trouva beaucoup d'originalité à cette expression, il la cita à la fin de l'article APPARITION de son *Dictionnaire philosophique*, et dès lors la popularité lui fut acquise. » Édouard Fournier, *L'esprit des autres*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, E. Dentu, 1882, p. 88. En lisant la quatrième demande du *Château de l'Âme*, nous pouvons affirmer que sainte Thérèse y discute la distinction entre l'imagination et l'entendement, mais il n'est pas possible d'y trouver textuellement la mention de « *casa de loco* », de « folle du logis ». Dès lors, les références qui donnent la source de l'expression à sainte Thérèse doivent donc être désavouées. Il est peut-être possible de parler d'inspiration, mais l'argumentation reste précaire. Robert Ricard, « Mots et expressions », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1967, p. 487-491.
  5. Blaise Pascal, *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg avec chronologie, introduction, notes, archives de l'œuvre et index par Dominique Descotes, Paris, GF-Flammarion, 1976, p. 72, pensée no. 82-44.
  6. Kant cherche à homogénéiser la gnoséologie en subordonnant l'hétérogène qui, en passant à travers le schématisme, doit aboutir à une connaissance homogène. Cette épistémologie de l'homogène est en opposition avec les épistémologies de la complexité. Des écoles de pensées comme la transdisciplinarité de Basarab Nicolescu viennent renverser cette visée du schématisme.
  7. Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shi'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Tel » no. 189, 1971, p. 6.
  8. Il fréquente le Collège abbatial Saint-Maur à Le Thoureil, près d'Angers de 1915 à 1920. À noter qu'en septembre 1919, Corbin se destinait à devenir moine. Dans un brouillon de lettre, il écrivait « Mon cher révérend père, votre bonne et longue lettre m'a causé une joie bien vive, que de fois je l'ai déjà relue et méditée ! Et il me semble bien ne voir aucun obstacle dans la description si complète que vous me faites de la vie bénédictine. C'est donc de plein cœur que je me rendrai à Clervaux, ainsi que vous m'y invitiez, pour commencer mon noviciat et travailler sous votre direction à ma formation spirituelle. » AHSC 293, lettre datée du 23 septembre 1919 adressée à l'abbaye de Clervaux. <http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-2016102715103641233>. Consulté : le 20/12/2020 ; Étrangement, Corbin ne se rendra jamais à Clervaux, malgré ce texte qui montre son acceptation. Précisons que Corbin indique dans la suite de la lettre des problèmes logistiques et surtout le fait qu'il doit consulter sa famille. Est-ce que sa tante ou une autre personne de sa famille l'aurait empêché, cela n'est pas à exclure.
  9. À noter que Corbin atteint la majorité le 14 avril 1921, nous soupçonnons qu'à partir de ce moment, il décide de s'affranchir et de suivre sa propre voie. Précision que Corbin a peu de famille, orphelin de sa mère quelques jours après sa naissance, son père ayant été incapable de s'occuper de son fils, c'est la sœur de son père qui prendra en charge l'enfant. Cependant, sa tante perdit elle-même son mari lorsque Henry n'avait environ que dix ans.

10. La date de sa conversion au protestantisme est incertaine, mais antérieure à 1927.
11. Surtout que de 1925 à 1927, Corbin tergiverse entre le monde indien et le monde de l'islam et débute en même temps l'apprentissage du sanskrit et de l'arabe. Voir le premier texte publié de Corbin sous le pseudonyme Trong-Ni [Henry Corbin], « Regard vers l'Orient », dans *Tribune indochinoise*, 15 août 1927 : « [N]ous ne voulons dans le présent article prendre position, indiquer le terrain sur lequel nous nous plaçons et la courbe que dessinera le développement de nos études. », p. 4.
12. Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 113 n. 3. Cité par Corbin dans « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, coll. « Livre de poche » no. 4167, 1992 [1981], p. 210.
13. Corbin peut être assimilé au non-conformiste des années 30. Voir Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, éd. rév. et actualisée, Paris, du Seuil, coll. « Points. Histoire » no. 295, 2001 [1969].
14. Henry Corbin, « Juvénilité et chevalerie spirituelle en Islam iranien », dans *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, coll. « L'espace intérieur » no. 29, 1983, p. 251.
15. Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste – de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 106.
16. Dans le seul texte réellement autobiographique de Corbin, il indique « Notre lien [parlant de Fritz Lieb] fut notre amitié commune avec Nicolas Berdiaev, envers qui j'ai eu occasion de dire ailleurs ma dette spirituelle. » Henry Corbin, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian Jambet, Paris, L'Herne, 1981, p. 43. Corbin fait référence à son, « Allocution d'ouverture », dans *Colloque Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 47-50.
17. Corbin parle des deux études de Berdiaev qui serviront d'introduction à la publication française du *Mysterium magnum* de Böhme. Études qui, avant de paraître en 1945, avaient été publiées dans *Put'*. Nicolas Berdiaev, « I. Études sur Jacob Böhme – l'«Ungrund» et la liberté », dans *Put' / Путь*, vol. 6, no. 20, février 1930, p. 47-79. Nicolas Berdiaev, « II. Études sur Jacob Böhme – la doctrine de la sophia et de l'androgynie. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes », dans *Put' / Путь*, vol. 6, no. 21, avril 1930, p. 34-67.
18. Henry Corbin, « Allocution d'ouverture », dans *Colloque Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 47-50.
19. Il ne faut pas confondre Serge Boulgakov avec le romancier Mikhaïl Boulgakov.
20. « D'où l'on peut dire que l'ambiguïté de l'image tient à ce qu'elle peut être d'une part une *idole* (le grec *eidolon*), et qu'elle peut être d'autre part une *icône* (le grec *eikôn*). Elle est une *idole*, lorsqu'elle arrête sur elle-même la vision du contemplateur. Elle est opaque, sans transparence ; elle reste au niveau de ce dont elle est issue. Mais elle est une *icône*, qu'il s'agisse d'une image peinte ou d'une image mentale, lorsque sa transparence permet au contemplateur de voir par elle au-delà d'elle, et parce que ce qui est au-delà d'elle ne peut être perçu qu'à travers elle. Tel est précisément le statut de l'Image qui s'appelle « forme théophanique ». » Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Buchet-Chastel, 1981, p. 359.
21. « Il faut commencer par montrer que le dogme de la vénération des icônes est essentiellement une question sophiologique. » Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996, p. 26.
22. On trouve un document inédit de 135 pages manuscrites in-quarto, daté de 1941 et contenant la traduction du russe par Corbin de trois traités de Serge Boulgakov. Sous le titre, il est écrit de la main de Corbin, « traduit du russe par Henry Corbin ». Cela est surprenant, car cela suppose que Corbin connaît le russe ce qui n'est pas directement attesté ailleurs dans son œuvre. La proximité corbinienne avec la philosophie russe ou des russophones est, quant à elle, évidente : Berdiaev, Koyré, Kojève, Lieb, Soloviev, Dostoïevski.
23. Corbin traduit très probablement ces textes de Boulgakov dans l'optique de la commande de Fayard pour un livre sur l'orthodoxie que devait coordonner Denis de Rougemont. Voir la correspondance



- Corbin-De Rougemont aux Archives Henry et Stella Corbin. URL: <http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=Calames-201510191610243051142>. Consulté le 20/12/2020.
24. Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996. Serge Boulgakov, *L'échelle de Jacob*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987. Serge Boulgakov, *Le Buisson ardent*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987.
  25. Le manuscrit n'indique pas si le texte a été traduit du roumain par Corbin, mais comme il est de sa main et dans la continuité des autres textes, tout porte à croire que oui, surtout que ce livre n'a jamais été traduit ni en anglais ni en français. Le dossier de traduction de Corbin contient 90 feuillets manuscrits et dactylographiés, il se compose ainsi : « Préface », p. 1-4, « La jeunesse de S. Grégoire Palamas », 1 p., « Seconde question », 1 p., « Troisième question », p. 1-61, correspond aux pages 175-223 du texte original, 23 pages dactylographiées, il s'agit de la suite de la traduction de la « troisième question », correspond aux pages 223-242 du texte original. Il a donc traduit la préface et de la page 175 à 242. Voir AHSC 10, URL : <http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20151059105780020>. Consulté le 12/05/2020
  26. Dimitru Staniloae, *Viața și învățătura sfintului Grigorie Palama* [Vie et enseignement de saint Grégoire Palamas], București, Sibiu, 1938.
  27. Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996, p. 54.
  28. *Id.*
  29. Henry Corbin, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 45.
  30. Voir Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* Paris, Gallimard, coll. « folio/essais » no. 547, 2011.
  31. « L'Intelligence agente étant identifiée avec l'Ange Gabriel, l'Ange de la Connaissance est *eo ipso* Ange de la Révélation, le cas du Sage mystique et le cas du Prophète exemplifiant respectivement une même conjonction avec l'Ange. L'Intelligence Esprit-Saint est dans la philosophie de l'*Isbrâq*, l'Ange de l'humanité ; elle n'est pas sans rappeler les traits de la *Vierge de lumière* du manichéisme. » Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Verdier, 1999, p. 101.
  32. Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 42.
  33. « Cela sans doute, parce que, contrairement à ce qui se passa en Occident, l'essor de la pensée [dans le shî'isme] ne fut jamais contenu par une frontière plus ou moins arbitraire entre tradition théologique et spéculation philosophique, et que le seul but qui apparut à la hauteur de cette pensée, ne pouvait être qu'une *theosophia* intégrale. » Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 60.
  34. Rappelons que l'ange est « ce “soi-même” que chaque moi découvre dans l'acte de se connaître soi-même ». Henry Corbin, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de Adolf Portmann, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 197.
  35. Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 32.
  36. « [L'icône] regarde la chose, mais à travers elle et au-delà. Elle en voit la “sur-chose” ou la “chose première”, c'est-à-dire l'image noétique ou l'idée. [...] À cet égard, l'icône est un hiéroglyphe du prototype idéal, non pas une répétition ou une copie d'une chose donnée, mais l'empreinte de la véritable image première qui, par la chose représentée, a un être réel dans le monde. » Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération : aperçu dogmatique*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996, p. 46-47.
  37. À ce sujet, voir Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, l'Herne, 1981, p. 16.
  38. Henry Corbin, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 46.
  39. *Ibid.*
  40. *Ibid.*, p. 43.
  41. Si la rencontre intellectuelle de Corbin et Jung ne doit rien à Mircea Eliade, les textes de Corbin publiés autour de la figure de Jung doivent beaucoup à leur amitié. En effet, Corbin écrira à Olga

- Fröbe-Kapteyn, la fondatrice du Cercle Eranos, le 14 octobre 1946. « Sur la recommandation de mon maître et ami L. Massignon », Corbin lui envoie son livre *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohravardī Shaykh-al-Isbrāq (ob. 587/1191)*, préf. de Pouré Davoud, Téhéran, éditions du courrier, coll. « Publications de la Société d'iranologie » no. 3, 1946, fr. 56, fa. 68 p. Le 14 mars 1948, Olga Fröbe-Kapteyn invite Corbin à la session Eranos de 1948. Il accepte d'y participer, mais ne pourra finalement pas se rendre à la session du Cercle Eranos. Dès cette première lettre, Corbin indique avoir « admiré récemment la magnifique collection des douze volumes d'Eranos » et indique qu'il cherche à les commander. C'est essentiellement par la lecture de ces volumes qu'il entrera en contact avec l'œuvre de Jung. La relation amicale que Corbin entretiendra avec Eliade aura en son centre la pensée jungienne. Corbin indique : « la première fois qu'il m'est arrivé d'entendre prononcer le nom de Mircea Eliade [...] c'était à Istanbul, à Constantinople, pendant la guerre, en 1942. » Henry Corbin, « Mircea Eliade », dans *Mircea Eliade*, sous la direction de Constantin Tacou, Paris, L'Herne, 1977, p. 266. Très probablement en périphérie de son travail autour des textes de Staniloae et Boulgakov. Il rencontre finalement pour la première fois le célèbre mythologue roumain en 1949 à Paris. Les deux premières rencontres se sont tenues les 20 et 23 octobre 1949. L'amitié entre les deux hommes se développera très rapidement, car tout porte à croire que c'est Corbin qui suggéra que l'on invite Eliade à Eranos l'année suivante. D'ailleurs, la lettre d'Olga Fröbe-Kapteyn datée du 16 octobre 1949 envoyé à Corbin indique ceci : « J'ai invité Mircea Eliade de [sic] collaborer à Eranos 1950, et il a accepté avec plaisir. [...] Il était bien au courant d'Eranos, ce qui a simplifié les choses. » AHSC 126, URL: <http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-2015112417114829328>. Consulté le 02/04/2020. Cette mention amène la question suivante : est-ce la lettre de la fondatrice du Cercle Eranos qui motive Corbin à aller à la rencontre d'Eliade à peine quelques jours plus tard? William McGuire, *Bollingen, an adventure in collecting the past*, Princeton, N.J., Princeton University Press, coll. « Bollingen series », 1982, p. 150. C'est également l'intervention de Corbin auprès de John Barrett, l'administrateur de la Bollingen Foundation, présent à Eranos en 1949 et 1950, qui permettra d'octroyer à Eliade une bourse de deux cents dollars par mois, pour trois ans. Une bourse qui a certainement « motivé » Eliade à travailler sur la pensée jungienne. Voir Mircea Eliade, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par Badesco, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 130 (25 août 1950) et p. 136 (9 décembre 1950).
42. Henry Corbin, « La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 11-44.
43. Jung raconte d'ailleurs à Henry Corbin que l'idée original de *Réponse à Job* lui est venue lors d'une maladie ayant entraîné une fièvre intense. « Vous dites que vous avez lu mon livre comme un "oratorio". Le livre "m'est venu" pendant une maladie, dans la fièvre. Il a été *comme accompagné* par la grande musique d'un Bach ou d'un Haendel. Je n'appartiens pas au type auditif. C'est pour cela que je n'ai rien entendu. Ce n'était que le sentiment d'une grande composition ou plutôt d'un concert auquel j'assistais. Le tout était une aventure qui m'est arrivée, et que j'avais hâte d'enregistrer. » Lettre de Jung à Corbin, datée du 4 mai 1953, publiée dans Carl Gustav Jung, *Réponse à Job*, trad. par Roland Cahen, avec une postface de Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 2009 [1964], p. 259. La fièvre pourrait d'ailleurs être considérée comme toute similaire à l'épreuve que Dieu fait subir à Job. La fièvre est l'allié du corps malade en antagonisant le corps contre lui-même, en le combattant. Le malade doit s'abandonner dans la fièvre avec une confiance contradictoire.
44. Carl Gustav Jung, *Réponse à Job*, trad. par Roland Cahen, avec une postface de Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 2009 [1964], p. 16.
45. *Ibid.*, p. 31. Et si Corbin liait le texte de Jung à la tradition sophianique de Jakob Böhme, c'est parce que dernier a longuement décrit justement dans *L'aurore naissante* la lutte de Dieu contre Dieu ou la seconde naissance de Dieu, moment, selon Böhme, de la création divine qui permet de contraindre les forces lucifériennes issues de Dieu. Böhme écrit : « il ne s'agissait pas d'un homme ou d'un animal en opposition avec Dieu; mais c'était Dieu contre Dieu ». Jakob Böhme, *L'aurore naissante ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par Louis-Claude de Saint-Martin,

Milano, Archè, coll. « Sebastiani », 1977, p. 244, chap. XIV, § 72. La graphie de certains mots a été adaptée.

46. Sur l'*anamnésis* de *Sophia*, voir Henry Corbin, « La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 21 ss.
47. Henry Corbin, « La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 25.
48. *Ibid.*, p. 21.
49. Il y aurait aussi à décrire le rapprochement opéré par Corbin avec le mazdéisme.
50. Henry Corbin, « La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 39.
51. Corbin finira par se détacher complètement de la pensée jungienne en faisant disparaître les traces les plus évidentes de la pensée du psychanalyste de deux de ses ouvrages lors de leurs rééditions respectives. Il s'agit de *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* et de *Corps spirituel et Terre céleste* réédités respectivement en 1977 et 1978.
52. Henry Corbin, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », *op. cit.*, p. 49.