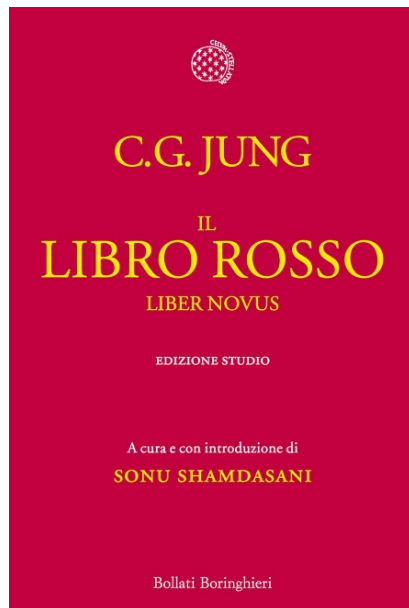


PERCORRENDO IL LIBRO ROSSO DI JUNG

di

Dario Chioli



L'introduzione di Sonu Shamdasani

Dopo aver letto, per farmi un'idea del quadro generale, di James Hillman e Sonu Shamdasani, *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*¹, mi sono finalmente addentrato nel *Libro Rosso*, curato dallo stesso Shamdasani².

Molto utile la sua lunga introduzione, che con grande chiarezza descrive il contesto, le premesse, le aspettative, i contrasti insorti negli anni in Jung. È sicuramente un piccolo capolavoro, necessario a mettere insieme lo Jung accademico delle *Opere*, l'analista dei *Seminari* e il protagonista della catabasi e dell'anabasi narrate nel *Libro Rosso*.

Non si può dire che Shamdasani riassume o presenti davvero il testo; semplicemente – ma è una cosa fondamentale – prepara ad entrarvi. Importante notare che si sostiene una certa oggettività, anche precognitiva, dei

¹ Cfr. in proposito la mia recensione: https://www.superzeko.net/doc_dariochioli_recensioni/DarioChioliJamesHillman&SonuShamdasani_ILlamento-DeiMorti.pdf.

² Cfr. Carl Gustav Jung, *Il Libro Rosso. Liber Novus*. Edizione studio (*The Red Book. Liber Novus. A Reader's Edition*, 2009). A cura e con introduzione di Sonu Shamsadani. Pref. Ulrich Hoerni. Trad. Maria Anna Massimello, Giulio Schiavoni e Giovanni Sorge. Bollati Boringhieri, Torino, 2025, pp. CXXX+457. Dove nel testo indico la pagina di una citazione mi riferisco a questa edizione. In essa non compaiono le illustrazioni del volume calligrafato dallo stesso Jung, che io ho solo in *ebook*, ma è indicata a margine la puntuale corrispondenza alle sue pagine ed illustrazioni.

sogni e delle elaborazioni indotte dall'immaginazione attiva di cui Jung faceva uso³, che il tutto nasce a ridosso della prima guerra mondiale e termina con il coinvolgimento di Jung negli studi sull'alchimia.

Il *Libro Rosso* nacque da una serie di rielaborazioni fatte da Jung stesso a partire dai *Libri Neri*. Egli cioè dette carattere letterario a quelle che erano originariamente note “tecniche” relative ai suoi conseguimenti nell'uso dell'immaginazione attiva. Molto poi trasformò in miniatura ed arte, calligrafando ed illustrando con grande pazienza e competenza gran parte del testo. Morale della favola: ci sono del testo diverse versioni e Shamdasani ha cercato di dar loro la forma più convincente e completa possibile. Il testo è comunque incompiuto, fermo al 1930, come incompiuto è pure un breve epilogo che Jung provò a scrivere nel 1959...

[Nel Libro Rosso per un verso mi trovo a mio agio...](#)

Entrando nel testo vero e proprio, devo dire che mi sento piuttosto a casa. Sono evidenti le influenze stilistiche dello *Zarathustra* di Nietzsche, quelle bibliche e

³ Ne scrisse per la prima volta ne *La funzione trascendente* (scritto nel 1916, ma pubblicato nel 1958).

quelle del *Prometeo ed Epimeteo* di Carl Spitteler, ma anche di tanti altri autori tedeschi, a partire da Goethe.

Ma quel che più mi fa trovare a mio agio è la “dimensione dell’Anima”. Quello che Jung presenta come fattore fondamentale del suo processo di individuazione mi è noto – mi si perdoni l’accenno autobiografico – fin dalla mia prima adolescenza⁴. Chiarissimo per me, almeno oggi, che si può (e forse si deve) essere in colloquio col proprio *alter ego* del sesso opposto, che nella vita ordinaria si tende inevitabilmente e perlopiù erroneamente a scambiare con la propria “anima gemella in carne ed ossa” anziché con quella disincarnata che ci può ispirare nel profondo dal sogno e dal profondo di noi stessi nella veglia, tanto più se attraverso la poesia o qualche altra forma d’arte⁵.

Però Jung è di origini protestanti...

A tal proposito Jung, di famiglia protestante, viene in conflitto con certi aspetti del suo cristianesimo, forse

⁴ Ne ho data compiuta dimostrazione nella mia raccolta poetica *Arcana Gemina Intima* nonché in *Tobia. Fiaba alchemica*, da me editi con Lulu.

⁵ Su tutto ciò è molto interessante leggere quanto ne scrissero sia Robert Graves, ne *La Dea Bianca* (1948) ed anche in *Steps* (1958, una raccolta di saggi tradotta in italiano da Longanesi anch’essa col titolo *La Dea Bianca*, come il primo dei saggi che contiene), che James Hillman in *Anima* (1985) e in tante altre sue opere.

proprio perché in quanto di origini protestanti non considera abbastanza la funzione di Maria, nel cattolicesimo la Vergine essendo per molti aspetti quasi esattamente l'archetipo dell'Anima. Ma si potrebbe anche parlare della funzione di *Sophía* nell'ortodossia, o della Sapienza (*Hokhmàh*) nella Bibbia, che svolgono pressappoco la stessa funzione, a non ricordarsi poi che "lo Spirito Santo" è originariamente in ebraico "la Santa Spirazione", *Rùah haqqòdeš* (*Rūhā d-Qūdšā* in aramaico), al femminile. Certi problemi sembrano in effetti più culturali e linguistici che religiosi. Ed anche l'accentuazione di certe pretese "gnostiche" può derivare più da tali fraintendimenti (e un po' da Nietzsche che ne compiva di analoghi di suo) che non dal problema in sé. I protestanti hanno infatti una certa tendenza a scambiare per gnostico quel che potrebbe benissimo essere inteso come cattolico od ortodosso.

Anche l'insistenza sul fatto che Dio può essere un bambino o una donna, non esce in realtà da questo quadro, diversi papi avendo proclamato recentemente che Dio può anche essere visto come Madre⁶, e rimanendo

⁶ Cfr. Giovanni Paolo I, *Angelus* del 10 settembre 1978; Giovanni Paolo II, lettera apostolica *Mulieris Dignitatem*, III, 8; Benedetto XVI in modo più critico in *Gesù di Nazareth*, capitolo 5; Francesco in diverse occasioni (per esempio nell'Udienza Generale del 13 gennaio 2016); *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 239.

indiscutibile che, come sopra specificato, lo stesso Spirito Santo nelle lingue originarie di Cristo (ovvero sia in aramaico che in ebraico) era espresso al femminile.

Va poi anche tenuto presente che nel cattolicesimo le attribuzioni teologiche dirette allo Spirito Santo, alla Sapienza, alla Chiesa, alla Madre di Dio, sono spesso assolutamente identiche, dimostrando che, laddove magari non soccorre la teologia sistematica, viene utile la percezione diretta del fedele, che sceglie le qualità spirituali indipendentemente dalle loro teologiche delimitazioni. Ora, non avendo questo retroterra simbolico-culturale, per Jung doveva essere problematico riconoscerlo nelle costellazioni della propria psiche.

Jung si confronta con la propria Anima

Ad ogni modo a Jung si pone il problema di come rapportare se stesso alla propria *Anima*, e questa a Dio, che appare integrare anche aspetti di orrore:

“Cristo ha insegnato: Dio è amore. Ma dovete sapere che l’amore è anche terribile” (p. 27).

Come Nietzsche, si pone poi un po’ inutilmente il problema della “padronanza” della propria anima. Dico

inutilmente, perché in effetti l'idea di padroneggiare coscientemente il processo di individuazione mi pare alquanto illusoria.

Subentra poi il deserto, che in fondo è quello degli eremiti, tutto conflitto tra intelligenza e scopi da una parte ed ingenuità, abbandono del mondo e dei desideri dall'altra:

“L'intelligenza conquista il mondo, mentre l'ingenuità conquista l'anima. Fate dunque il voto di povertà di spirito per poter essere partecipi dell'anima” (p. 33).

Non mi pare tanto importante come Jung formula i suoi quesiti interiori, ma piuttosto l'immagine dominante, che è universale: il deserto dove corrono gli spiriti portatori di brama, mentre gli eremiti se ne liberano.

La catabasi nel futuro

Segue il “Viaggio infernale nel futuro”, una catabasi del 13 dicembre 1913 con cui in Jung sembra manifestarsi precognitivamente la strage che di lì a poi travolgerà l'Europa. In lui combattono forze opposte, al pari di quanto succederà nel mondo, tutto è sacrificio, uccisione di eroi:

“L'eroe vuole intraprendere tutto ciò che gli è possibile. L'anonimo spirito del profondo invece fa emergere tutto ciò che

l'uomo non può fare. Il non-potere impedisce ulteriori ascese. Altezze superiori richiedono virtù superiori” (p. 43).

Ed infine a Jung si fa chiara una cosa:

“Chi impara a convivere con il proprio non-potere ha appreso molto. Questo ci condurrà ad apprezzare le più piccole cose e alla saggia moderazione che viene richiesta dalle massime altezze” (p. 43).

In “Scissione dello spirito”, “L’assassinio dell’eroe” e “Il concepimento del Dio” Jung entra in un enorme avventuroso caos, dove il suo spirito analitico sembra più confonderlo che aiutarlo. Tuttavia gli permette pure di andare in profondità, aumentando però il caos.

Il caos cresce anche perché non emerge solo la sua situazione interiore ma anche quella collettiva che prelude al massacro della guerra.

Da qui tutto il ruotare sul ruolo dell’Eroe (la “belva bionda” di Nietzsche, il Sigfrido di Wagner), che Jung nella sua fantasia uccide a tradimento. Un’astuzia del suo inconscio, sembrerebbe, lo salva dal disastro.

La ragnatela gnostica

Ho notato spesso in tanti contesti che laddove ci si affeziona troppo ai miti gnostici, in realtà si divaga, si sostiene un personaggio a discapito della realtà. In una

rete di astrusi simboli psichici va infatti qui infilandosi Jung, ed evoca così immagini e situazioni tanto splendide che deliranti. Forse si potrebbe pensare alla classica (anche se spesso semplicistica) critica tradizionalista (quella di Guénon, di Evola, ma anche quella cattolica) secondo cui la psicanalisi penetra la cantina della casa ma non il solaio. Ecco, la ragnatela gnostica, come quelle moderne teosofica, antroposofica o *new age*, serve a fornire visioni, sogni, esemplari, ma non garantisce affatto l'autenticità, l'assialità, il rigore spirituale.

Jung passa in mezzo a tutto questo con bagliori di comprensione ed abbagli di illusione. Sente nascere il Dio, quasi in contrasto però col suo Sé. Ritorna allora la lode del non-potere:

“Quando sei in te stesso diventi consapevole del tuo non-potere. Vedrai quanto poco sei capace di imitare l'eroe e di essere un eroe tu stesso. Allora non costringerai più gli altri a diventare eroi; essi soffrono di non potere esattamente come te. Il non-potere vuol vivere, ma rovescerà i vostri dèi” (p. 61).

E in effetti un qualunque mistico di qualunque tradizione converrebbe che la consapevolezza della propria impotenza è salvifica, e tramite di salvifico potere.

Elia e Salomè

Inizia poi una sezione intitolata “Mistero”, con il capitolo “Incontro”.

Qui il viandante interiore incontra Elia e Salomè (colei che fece tagliare la testa al Battista). Elia si definisce padre di Salomè. Jung è sconcertato nel vedere l'estrema santità congiunta all'estrema laidezza. In realtà i due rappresentano il “prepensiero” e il “piacere”. Senza di loro, e senza il serpente che ne è congiunzione, non si ha crescita. Jung distingue qui “colui che pensa” da “colui che sente”, i quali sembrano avere necessità opposte. Il prepensiero comunque non è il pensiero, quest'ultimo è molto più rassicurante.

Insomma, caos esperienziale e schema filosofico vanno anche qui come ovunque in conflitto, e in questo c'è molto di reale. Forse il discorso di Jung sarebbe stato più semplice se all'epoca in cui scriveva questo capitolo avesse già approfondito il tema tantrico della *Kuṇḍalinī*: nel Tantra sembra infatti esserci tutta la vicenda: *Śakti* (Salomè) che in forma anguiforme sale “dalla cantina al solaio”, che cioè a partire dal *mūlādhāracakra* percorre la *susūmnānāḍī* per andare a congiungersi a *Śiva* (Elia) nel *sahasrārapadma*. *Śakti* è in tutto e per tutto *Māyā*, che congiunta a *Śiva* è illimi-

tata potenza, mentre separata da lui è inganno e illusione. La serpe è simbolo e vettore di questo processo, che se va male porta malattia e follia, se va bene invece la saggezza. In nessun modo, neppure nella simbologia tantrica, i due estremi sono reali antagonisti. Col senno di poi di chi ha compiuto il processo si dimostrano due poli ambedue necessari all'integrità personale. Ma per chi il processo non lo ha ancora compiuto possono risultare assai disturbanti. In questo senso *Śiva* è anche *Bhairava* il distruttore, e la *Śakti* è anche *Kālī*, la dea della trasformazione ma anche della morte.

Ad ogni modo Jung si accorge che, nonostante gli ripugni, dovrà in qualche modo amare Salomè come lei ama lui.

Nei capitoli “Insegnamento” e “Soluzione” con cui termina il *Liber primus*, Jung seguita poi a evidenziare i rapporti tra gli “aspetti fondamentali”, il prepensiero e l'amore, sostanzialmente positivi, e gli “aspetti derivati”, il pensiero e il piacere, da cui deriva ogni male e confusione. All'amore fa capo Maria Vergine, che è “madre” tanto del viandante che di Salomè, ma il viandante, cioè Jung stesso, a un certo punto viene ad assimilarsi a Cristo. Sembra tuttavia che nell'autosacrificio del Cristo debba nascere un “dio nuovo”, e questo è il punto dove forse Jung ricorda più Nietzsche.

Tutti i personaggi sono equivoci: Elia è anche il nano Mime⁷ che gli mostra i suoi tesori, Jung diventa profeta perché Salomè lo abbraccia, tutti i valori sono interpenetrati dai loro opposti. Inoltre tutta la vicenda personale è infusa dell'orrore della guerra e dell'amor di guerra che spinge i popoli a combattersi:

“Lo spirito del profondo si è impossessato dell'umanità e la costringe ad autosacrificarsi. Non cercatene la colpa qui o là. Lo spirito del profondo si è impadronito del destino degli esseri umani, così come si è impossessato del mio. Guida l'umanità attraverso il fiume di sangue verso il mistero. Nel mistero l'uomo diventa entrambi i principi: il leone e il serpente” (p. 93).

Cos'è vero e cos'è simulato?

In pratica il discorso sembra discretamente confuso, anche se si distinguono delle linee generali; ma l'evidente aspirazione a chiarire tutta la dinamica si scontra con difficoltà immani, sicché è più quel che si intuisce che non quel che davvero si penetra compiutamente. Nonostante ciò, in certo modo ci si può sentire a casa, e questo pone un fastidioso dubbio: quanto di ciò che presentemente viviamo ci è davvero più chiaro ed ordinato? Fino a che punto il caos e l'antinomia delle esperienze, ovvero il desiderio di nasconderli, influenzano

⁷ Mime compare nel *Sigfrido* e ne *L'oro del Reno* di Wagner.

il nostro attuale comportamento, e la struttura stessa, forse protettiva, del nostro pensiero e della nostra emozione? Cosa c'è in noi di vero, e cosa di simulato? Dove il Cristo davvero nasce in noi come Bambino, dove davvero si sacrifica, e dove invece una “scimmia” si va semplicemente divagando in blasfeme apparenze?

C'è infatti una scimmia in noi che scimmiotta la vita e ci impedisce di evolverci:

“Sai perché non riesci a liberarti del tuo lato scimmia? Per paura di restare solo e di dover soccombere” (p. 76).

L'incontro col Diavolo

Inizia poi il *Liber secundus*. Dapprima appare “Il Rosso”, con cui Jung intrattiene un dialogo:

“Era certamente il Diavolo, questo rosso cavaliere, ma era il mio Diavolo. Era infatti la mia gioia, la gioia di chi è serio, di chi in solitudine scruta dall'alto della torre – la sua gioia color di rosa, dal profumo di rosa, calda gioia scarlatta” (p. 105).

Con lui Jung comunica sulla religione e s'incontra sulla danza:

“Sebbene la religione – per la sua particolare serietà e candore – risulti molto ostica al Diavolo, è dimostrato che si può comunicare con lui proprio mediante la religione. Ciò che ho detto sulla danza lo ha colpito, perché ho parlato di una cosa che rientrava nel suo campo. Lui non prende sul serio quello che riguarda

gli altri, perché questa è la caratteristica di tutti i diavoli” (p. 106).

Il Diavolo in fondo scompiglia e vivifica, fa anche dei doni nella misura in cui gli appartengono, ed è causa di movimento interiore.

Anima e Animus

Segue “Il castello nel bosco”, in cui Jung, smarritosi, chiede asilo per la notte, incontrandovi una coppia che ripropone quella di Elia e Salomè. Si tratta di un vecchio erudito che vive in “un piccolo castello antico”, dedito solo ai suoi studi, ma trattenendo presso di sé la sua bellissima figlia, da cui non vuole separarsi. Questa ragazza è comunque al tempo stesso anche un specie di fantasma, o una prova, che dà agio a Jung di trarre da sé una serie di flussi di coscienza sui rapporti tra l’uomo e la sua *Anima*, la donna e il suo *Animus*. Anche qui inferno e miracolo si alternano e confondono.

Il destino degli uomini

Nel capitolo successivo, “Uno degli umili”, Jung è di nuovo in viaggio ed incontra un uomo molto male in arnese, che viaggia per cercar lavoro e trovarsi una si-

stemazione. Vanno ambedue in una locanda, ma durante la notte l'uomo gli muore tra le braccia. Da qui tutta una serie di riflessioni e flussi di coscienza sul destino degli uomini.

Ammonio l'anacoreta

Seguono due capitoli intitolati a "L'anacoreta". Jung si trova in un deserto dove trova l'anacoreta Ammonio, che lo accoglie e lo ospita, parla con lui di paganesimo e cristianesimo, del *Logos*, della Scrittura, della vita del solitario, del modo diverso di sentir passare il tempo. Quando poi si desta, rivolge preghiere al sole, a uno scarabeo, a delle pietre. Ha infatti acquistato una diversa sensibilità, molto gli si rivela. Parla anche con l'anacoreta delle analogie del cristianesimo col culto di Osiride e diversi altri. Ma tutto è estremamente complesso, si susseguono considerazioni su considerazioni, a volte poetiche a volte più specialmente filosofiche o teologiche. Alla fine Ammonio comincia però a guardarlo con diffidenza, convinto che lui voglia distoglierlo dal deserto che ama, e poi lo accusa addirittura di essere Satana e cerca di aggredirlo:

"Balza in piedi come impazzito e vuole saltarmi addosso. Ma io sono ben lontano, nel XX secolo" (p. 144).

Dopodiché si ha un seguito di visioni e riflessioni, ancora in una specie di flusso di coscienza.

In ultimo si analizza la storia dell'anacoreta, e si viene alla conclusione che è l'anacoreta stesso che, per paura di dover abbandonare ciò a cui teneva, ha in realtà ceduto alle suggestioni del diavolo, scambiandolo per lui:

“gli accadde quel che accade a ogni solitario, quando nutra dei desideri: il Diavolo venne da lui con un discorso fluente e una motivazione logica e seppe dire la parola giusta al momento giusto. Lo indusse a seguire il suo desiderio. Io dovetti apparirgli in veste di Diavolo, perché avevo accolto la mia tenebra. Ho mangiato terra e bevuto sole, e sono divenuto un albero verdeggiante che si erge e cresce in solitudine” (p. 147).

La trasformazione

Nel capitolo seguente Jung incontra “La Morte”, e desidera accompagnarla a lei, che se ne stupisce. Hanno un breve dialogo, poi inizia una serie di visioni che sembra accennare alla prossima guerra, e Jung si ritrova solo nella solitudine e nella notte, a far considerazioni sui rapporti tra gli uomini e la morte.

“I resti di antichi templi” è il titolo del capitolo seguente, in cui Jung, ormai trasformato in un essere arboreo, ovvero in un verde folletto dei boschi, incontra

di nuovo il Rosso, cioè il Diavolo, e Ammonio. Ambedue sono in misere condizioni. È lo stesso Jung, dicono, la causa della loro disgrazia, Ammonio perché gli ha instillato la tentazione di vedere il mondo e ci si è perduto, e il Diavolo perché, tentato sulla danza, si è convertito al cattolicesimo, è diventato abate ed ha escogitato una forma di danza sacra da cui però non riusciva più a staccarsi, ballando sino allo sfinimento.

Incidentalmente, questo sembra direttamente alludere alla “peste danzante” di Strasburgo nel 1518, strano episodio di isteria di massa che spinse centinaia di persone a ballare per giorni senza sosta, in alcuni casi fino al collasso o alla morte.

Ammonio e il Diavolo comunque, incontrandosi, si sono paradossalmente salvati l’un l’altro; e si odiano ma non possono lasciarsi, ognuno mantenendo un certo equilibrio solo in virtù dell’altro.

Tuttavia Jung non è più l’uomo di prima, e nella sua versione attuale, rinverdito, riscopre

“i miseri resti degli antichi templi e i roseti” (p. 157).

Seguono considerazioni sulla trasformazione, Jung si sente affine al camaleonte e su questa via ricorda la sua natura solare, ma è del tutto solo:

“Su questa via nessuno mi segue, e non incrocio la strada di nessuno. Sono solo, ma colmo la solitudine con il mio vivere.

Basto a me stesso come uomo, rumore, intrattenimento, conforto e aiuto. E procedo verso il lontano Oriente” (p. 160).

Izdubar

Nel capitolo “Primo giorno” si ha finalmente una narrazione organica, coerente. Ed anche se tutto il libro è permeato di fascino, quando però la narrazione si fa come qui più comprensibile e conseguente ne assimiliamo certo di più.

Qui Jung cammina in montagna e a un certo punto incontra un uomo dall’aspetto terribile, colossale, con le corna taurine, armato d’un’ascia bipenne, il cui nome è Izdubar.

La fonte di questo nome è singolare; si tratta infatti di una errata trascrizione del nome dell’eroe mesopotamico Gilgamesh, quello che cercò senza successo la fonte dell’eterna giovinezza. I primi studiosi si sbagliarono a trascrivere il nome⁸, ma Jung adottò questa forma e la lasciò così anche quando si rese conto

⁸ Trovo questa trascrizione p. es. in Domenico Bassi, *Mitologia babilonese-assira*, Hoepli, Milano, 1899, p. 193, che ad ogni modo criticamente spiegava: “Izdubar non è che la lettura provvisoria e convenzionale dei segni stessi, almeno per alcuni Assiriologi. Infatti per altri il nome suona Gilgames; e v’ha chi chiama l’eroe Izdubar-Nimrod o Nimrod senza più, e chi Istubar-Gilgames, a non dire di altre forme, che sembrano poco probabili”.

dell'errore, forse a significare la differenza del suo personaggio rispetto a quello noto come Gilgameš, oppure – e secondo me più probabilmente – perché le circostanze in cui era sorto in lui quel nome erano tutt'uno con la sua visione e non gli andava di modificarla.

Izdubar viene dall'oriente e va ad occidente per cercare la terra dove riposa il sole la notte; Jung viene da occidente e va ad oriente a cercare la luce di cui sembra intriso Izdubar. L'uno è forte, l'altro è debole, ma in effetti ognuno di loro teme l'altro, ed infine il debole riesce anche qui, come con il Rosso e con Ammonio, ad avere la meglio. Nel momento in cui spiega a Izdubar che a occidente non c'è nessuna terra del sole ma solo uomini padroni sì della scienza dell'astronomia e di tante altre scienze, ma privi della risposta che lui cerca, Izdubar crolla e si ribella al suo destino. Jung lo assiste e infine riesce a risollevarlo un po' quando parlando con lui gli dice che esistono due tipi di verità:

“La nostra verità è quella che ci proviene dalle cose esterne. La verità dei vostri sacerdoti è quella che fluisce loro dal mondo interiore” (p. 164).

A queste parole Izdubar riesce a scorgere nuove prospettive, e i due prendono a discorrere dei pro e dei contro delle rispettive civiltà. Jung ha bisogno della forza di Izdubar, come questi della sua conoscenza dell'occidente, e dopo aver a lungo riflettuto conclude:

“Sarà perciò mia premura mantenere in vita colui che è stato così gravemente colpito, affinché mi sia conservata la sua forza. Nulla ci manca più della forza divina” (p. 173).

Nel “Secondo giorno” Jung e Izdubar sono tuttavia fermi e bisognosi d’aiuto: Izdubar dopo la rivelazione che non esiste la terra del sole ad occidente è paralizzato, mentre Jung, se andasse a Oriente a chiedere aiuto, sarebbe accecato dall’eccessiva luce a cui non è pronto.

Ci riflette e giunge a una conclusione: Izdubar deve accettare di essere soltanto una fantasia, in tal modo diverrà leggera e potrà portarla. Izdubar recalcitra ma poi accetta, sicché Jung può porselo in spalla, accorgendosi di diventare con ciò più leggero, quasi faticando a rimanere a terra. Gli succede, dice il contrario che a San Cristoforo: quegli, portando il leggerissimo Bambino Gesù, si sentiva sprofondare; lui, portando l’enorme Izdubar, si sente leggero.

Infine giunge a una casa in cui vuole riparare Izdubar, ma il suo ingresso è troppo piccolo perché questi vi entri. Ma riflette, e decide che dato che si tratta di una fantasia può rimpicciolirlo.

Riduce pertanto Izdubar alle dimensioni di un uovo, lo mette in tasca ed entra in casa.

Jung deve portare il suo Dio alla gente, ma deve mostrarglielo in modo che possano accettarlo:

“Dinanzi a te poni l’uovo, il Dio al suo principio.
E guardalo.
E covalo con il tuo sguardo di magico calore” (p. 180).

Incantesimi e la guarigione di Izdubar

Il capitolo “Gli incantesimi” è fedele al suo titolo, riportando una serie di composizioni sacrali vagamente gnostiche od ermetiche, che, come sempre in Jung, contengono infiniti rimandi culturali e simbolici. Seguono alcune riflessioni sul potere scaturente dall’aver catturato il Dio in una forma d’uovo.

Nel capitolo successivo, “L’apertura dell’uovo”, Jung apre l’uovo e ne esce, guarito e forte, Izdubar. Segue una lunga serie di riflessioni più meno logicamente articolate su questo risorgere del Dio e sul nostro coinvolgimento in esso.

L’occhio del Maligno

Segue il capitolo intitolato “L’inferno”, in cui gli appare la figura di una ragazza dalla chioma rosso oro che resiste alle sevizie di tre demoni, uncinando con un amo l’occhio di uno di loro. Riflette Jung che l’occhio del demone ad ogni modo non va strappato:

“Il male ha molti occhi; se ne perde uno, non è poi un gran danno. Se l’avesse fatto, si sarebbe abbandonata totalmente al male. Il Maligno è solo incapace di fare sacrifici. Non devi danneggiarlo, soprattutto non il suo occhio, poiché le cose più belle non esisterebbero se il Maligno non le vedesse e desiderasse. Il Maligno è sacro” (p. 200).

Ho l’impressione che Jung, forse per la sua storia personale (in quanto figlio di un pastore protestante), sottostimi talvolta il valore psicologico del cosiddetto “monoteismo”, che di suo è certo alquanto aniconico, ma in cui l’esperienza di Dio, pur oscura, assurge a insostituibile polo di trasformazione etica ed interiore, pertanto di contenimento dell’Ombra, e che questo lo spinga, qui come altrove, a dar troppo spazio a dèi e demoni, al dualismo di bene e male, alle dubbie ricchezze di quest’ultimo, ed a lasciare che le associazioni simboliche prendano il sopravvento sulle finalità del processo d’individuazione. E se in effetti si dovessero qui presentare una per una le associazioni che lui presenta, non solo ne verrebbe fuori un commentario più vasto dell’opera stessa, ma il discorso diverrebbe incredibilmente dispersivo. Sembra pertanto che Jung ami un po’ troppo intrattenersi con quegli innumerevoli fantasmi che, secondo il *Viaggio a Ixtlán* di Castaneda, continuamente compaiono sul cammino del cercatore.

Ad ogni modo la storia dell’occhio del Maligno me ne fa venire in mente una contenuta in un libro che leggevo

in contemporanea al *Libro Rosso*, ovvero *La terra, Dio e il diavolo. Fiabe, miti e leggende lituane* (Besa, Nardò, 2010), curato da Guido Michelini. Alle pp. 59-60 vi compare un suonatore che condotto dal diavolo con sé, senza saperlo, ad un convito di demoni, vedendo che tutti loro si ungono gli occhi con un certo unguento, se ne unge a sua volta un occhio e comincia con quello a riconoscere i demoni anche quando hanno assunto per tutti gli altri l'aspetto di uomini, fino al momento in cui il diavolo ritorna da lui e gli fora l'occhio, dopodiché non li vede più.

Il Maligno a volte è fin troppo evidente

Nel capitolo “L'assassinio sacrificale” Jung presenta addirittura la visione di una bambina massacrata, a cui la sua *Anima* gli ingiunge di asportare il fegato e di ingerirne una parte. In questo modo viene rappresentato il sacrificio, a cui concorrerebbe il Maligno, ovvero la partecipazione mistica, e l'energia che ne deriverebbe.

Si ha qui l'impressione di una certa confusione, di un tentativo troppo pretenzioso di identificare il mistero; di un modo alquanto maligno di rappresentare la condizione eucaristica.

Purtroppo poi vi sono psicotici e pseudoesoteristi che prenderebbero questo passo alla lettera, e non mi pare il caso di dar loro supporto.

Jung cerca qui di penetrare il più in fondo possibile, ma sembra che non abbia o non voglia usare le ali per volgersi al più alto dei cieli, per cui non può che sprofondare nella peggior segreta dell'anima.

Dalla sua avrà certo parecchie letture etnologiche del sacrificio presso i popoli cosiddetti primitivi, e soprattutto la sua visione gnostico-dualistica secondo cui male e bene sono la faccia della stessa medaglia. Ma non si può, a mio avviso, così semplicemente eliminare la potestà e maestà di Dio e sostituirvi una dinamica del cannibalismo. Jung si rappresenta al contempo amante e odiatore di Dio, tanto da entrare qui in una regione davvero troppo oscura.

La biblioteca

A contrasto del capitolo precedente, quello su “La follia divina” cambia totalmente registro. Jung è in una biblioteca e cerca l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, discutendo col bibliotecario che dice di preferire Nietzsche. Sembra che Jung voglia collegarsi a una

via che non è tanto la sua precedente, intrisa in qualche modo di volontarismo e di *hybris*, ma quella di Cristo:

“Decisi perciò di passare alla vita umile e ordinaria, alla mia propria vita, e di cominciare da quel punto, in basso, in cui effettivamente mi trovavo.

Se il pensiero porta a ciò che è inconcepibile, allora è tempo di tornare alla vita semplice. Quello che non risolve il pensiero, lo risolve invece la vita, e quello che il fare non decide mai, è riservato al pensiero. Se da un lato sono asceso a mete molto elevate e impervie e voglio ottenere una redenzione che mi sollevi ancor più, la vera via non mi porterà verso l’alto, ma verso il basso, perché solo l’altro lato presente in me mi può portare oltre me stesso. Accettare l’Altro significa però discendere nel lato opposto, passare dal serio al ridicolo, dal triste al sereno, dal bello al brutto, dal puro all’impuro” (p. 213).

In “Nox secunda” (la prima notte, se ben capisco, sarebbe quella descritta ne “La follia”) Jung si ritrova a uscire dalla biblioteca e a recarsi in cucina, dove chiede a una cuoca di potersi fermare. In mano ha l’*Imitazione di Cristo*, e si scopre che anche la cuoca ce l’ha, avendolo ereditato da sua madre. Dopo un po’ Jung ha una visione di morti: anabattisti guidati da un certo Ezechiele che devono recarsi “in pellegrinaggio in ogni luogo sacro” (p. 215).

Evidentemente il suo atteggiamento mentre perdura il suo dialogo coi morti fa sì che la cuoca lo prenda per

pazzo, e che arrivi della gente che lo porta in manicomio. In tale circostanza riflette sulla natura della follia.

Segue poi tutta una serie di considerazioni sul Cristo, il cristianesimo e il ruolo dei morti:

“Non guardare troppo avanti; guarda piuttosto indietro e dentro di te, per non mancare di dar ascolto ai morti.

Fa parte della via di Cristo che egli abbia portato in alto con sé pochi viventi ma molti defunti. La sua opera riscattò quel che era disprezzato e perduto. E per tale motivo egli fu crocifisso tra due delinquenti.

Vivo il mio tormento in mezzo a due pazzi. In verità mi elevo mentre scendo in basso. Abituati a stare da solo con i morti. È difficile, ma proprio in questo modo scoprirai il valore dei tuoi compagni che sono ancora vivi” (p. 226).

Alla fine, dopo tutte queste riflessioni Jung si calma:

“Accettai il caos, e la notte seguente l’anima mia mi visitò” (p. 227).

Una cretomazia di immagini

Immergendomi in “Nox tertia” e “Nox quarta” sempre più mi convinco che il *Libro Rosso* non è un vero e proprio libro unitario, bensì una sorta di cretomazia delle immagini dell’inconscio di Jung, presentate in movimento, in interscambio l’una con l’altra, l’una nell’altra tramutandosi ovvero l’una all’altra contrapponendosi,

secondo una logica di composizione degli opposti che dovrebbe condurre a una superiore sintesi metaverbale, anche se mi pare che ben spesso tale sintesi non riesca del tutto. È più *allusa* che *conclusa*, in effetti.

La base è quella mitico-gnostica nelle sue versioni meno ortodosse:

“Questo è il Venerdì santo in cui noi gemiamo e piangiamo per il compimento del Cristo, perché dopo il suo compimento noi andremo all’inferno. Così potente è stato il Cristo che il suo regno ha abbracciato tutto il mondo, escludendo solo l’inferno.

Chi mai è riuscito ad attraversare i confini di questo regno a buon diritto e con la coscienza pura, obbedendo alla legge dell’amore? Chi, tra i viventi, è il Cristo e va all’inferno da vivo? Chi amplia il regno di Cristo aggiungendovi l’inferno? Chi è completamente ebbro senza aver bevuto? Chi si è abbassato dal suo essere uno all’essere due? Chi ha dilaniato il proprio cuore per unire ciò che era separato?” (p. 249).

Quindi secondo questo testo bisogna aggiungere l’inferno al regno del Cristo. E con ciò è ben rappresentata la radice del caos, dell’anomia del flusso di coscienza, del delirio polidemonico che caratterizzano talune parti del *Libro Rosso*.

Il risveglio nella cucina della cuoca

“Nox tertia” inizia sovrapponendo varie “visioni”. In una Jung è ancora in manicomio, ma al contempo è su una nave che ondeggia, mentre in “Nox quarta” si risveglia nella cucina della cuoca del bibliotecario. Non si sa qual è il piano più reale, ma in ognuno Jung percorre i suoi miti archetipali, conduce oscuri dialoghi, affastellando aforismi geniali e collegamenti pseudologici e pseudometafisici, difficile dire quanto rivelativi o semplicemente associativi, onirici, psicotematici.

Tra tante cose notevoli, segnalo in particolare quanto, nella nota 211, vien riportato dai *Libri Neri* su Fanes⁹ (ΦΑΝΗΣ), il *Protogono*, nato secondo alcune fonti dall’Uovo cosmico generato dal Tempo (*Chronos*) e dalla Necessità (*Ananke*).

Sembra che Jung cercasse, per ricavarne forza e guida, di costellare tutto il suo mondo di archetipi, di riferimenti immaginativi, e vien da ritenere probabile che proprio dal *Libro Rosso* (e dai *Libri Neri* da cui esso deriva) abbia egli attinto in seguito, come dal mitico

⁹ Nel testo originale tedesco e nella versione inglese la trascrizione è *Phanes*, e del resto Φάνης è termine orfico attestato già nel V sec. a. C., epoca in cui non si pronunciava “fanes” bensì “p^háne:s” (con “p” aspirata). La pronuncia con “f” è infatti più tarda. Però nelle traduzioni italiane che ho visto (Faggin 1949, Arrighetti 1959, Giannantoni 1969, Colli 1977, Ricciardelli 2000, Kern/Verzura 2011) compare sempre italianizzato “Fanes”.

calderone irlandese del Dagda, molte se non tutte le ispirazioni per i suoi studi e le sue ricerche.

Profezie e magia

Ne “Le tre profezie” si tratta della precognizione della prima guerra mondiale come apparve a Jung il 22 gennaio 1914. La sua Anima gli chiede di accettare gli eventi, inclusi i più obbrobriosi e terribili, e lui accetta:

“Accetto tutto. Come potrei rifiutare qualcosa?” (p. 254).

Anche qui si mescolano affermazioni di natura opposta, di povertà, di follia, ma anche di libertà e di orrore.

Ne “Il dono della magia” la sua Anima gli risponde offrendogli la magia, che viene dall’oscurità, e a cui va sacrificata la consolazione, propria e altrui.

Si alternano qui toni tenebrosi e arcani; si vede tutta l’influenza di Goethe, di Nietzsche, di un certo irrazionalismo tedesco dai toni profetico-biblici. E probabilmente anche di Freud, che aveva fatto emergere l’importanza psichica della sessualità, del caos interiore che genera (complessi di Edipo e di Elettra, tabù dell’incesto, problemi del *transfert*), ed aveva lavorato per lunghi anni a stretto contatto con Jung, di cui si illudeva di fare il suo principale discepolo.

Ne “La via della croce” il discorso prosegue, vi si parla di un serpente nero che sale “strisciando, lungo il legno della croce” e penetra “nel corpo del Crocifisso, per uscir poi, trasformato, dalla sua bocca” (p. 266) nonché della distinzione tra simbolo e segno, e del senso della magia.

Sembra qui mancare in Jung (che pure in precedenza parlava dell’importanza del “non-potere”, quasi diretta traduzione occidentale del *wú wéi* taoista) la percezione del centro, di un polo limpidamente percepito che, pur non comprendendosi come, diriga tuttavia gli eventi sia esteriori che interiori, cosa questa che è la base di ogni sentiero mistico e misterico, e che ha per sua natura un forte risvolto etico.

Jung, mentre componeva il *Libro Rosso*, condivideva con Freud, da cui andava peraltro in quel tempo intellettualmente separandosi, una percezione eccessivamente caotica ed irrazionale della psiche. È anche probabile che abbia avuto un ruolo in ciò la relazione di Jung con la sua affascinante paziente Sabina Spielrein (conosciuta nel 1904), e i relativi sensi di colpa (il terapeuta non dovrebbe farsi coinvolgere sessualmente nel *transfert*). Tale relazione si concluse e la Spielrein andò

in analisi da Freud, che fece da mediatore. Nel 1913 divenne lei stessa psicoanalista¹⁰.

Possibile dunque che tutto ciò abbia avuto un ruolo determinante nel mettere in rilievo la caoticità psichica, la confusione etica rivestita di antinomismo di cui il *Libro Rosso* dà dimostrazione (in questo il rifiuto della deontologia psicoanalitica equivalendo al rifiuto del “padre” Freud).

La magia secondo Jung

Il *Liber secundus* termina con un capitolo lunghissimo, “Il mago”, in cui viene esposta una teoria abbastanza organica sulla “magia” come potenza dell’inconscio.

Appaiono Filemone e Bauci, la coppia mistica.

In Ovidio, ed anche in Goethe, sono qualcosa di diverso. In Ovidio vengono premiati dagli dèi per la loro

¹⁰ Cfr. Aldo Carotenuto, *Diario di una segreta simmetria. Sabina Spielrein tra Freud e Jung*, Astrolabio, Roma, 1980. Il rapporto tra la Spielrein e Jung, dice Carotenuto (p. 47), “fu perturbante”. Tra i due vi fu comunque molta condivisione di temi, tra cui quello di “Sigfrido” (cfr. pp. 103 e 133-134), che torna parecchie volte nel *Libro Rosso*. La crisi definitiva del loro rapporto avvenne proprio nel 1913, allorché Jung iniziò la sua discesa nell’inconscio, ed è ipotizzabile che l’uccisione dell’eroe Sigfrido nel *Libro Rosso* rappresenti anche il sacrificio simbolico di quella relazione, anche se contatti epistolari tra i due proseguirono negli anni successivi.

ospitalità; vivono nella loro casa divenuta tempio mentre gli altri vengono distrutti; nel *Faust* di Goethe (II, II, 5) permane solo un riflesso della loro ospitalità.

In Jung viceversa appaiono come l'iniziatore e la sua paredra, il mago e la sua compagna mistica.

Subito parte una specie di dialogo tra sordi in cui Jung vuole sapere e Filemone afferma che non c'è niente da dire. Va avanti un bel pezzo, finché Filemone infine afferma che “La magia è appunto tutto quello che non si capisce” (p. 278). Con ciò si stabilisce che è l'inconscio la vera sede della magia, che sarebbe incompatibile con la razionalità:

“È un errore credere che esistano pratiche magiche da imparare. La magia non si può comprendere. Si può capire solo quello che è razionale. La magia è invece l'elemento irrazionale che non si può comprendere. Il mondo non è soltanto razionale, ma anche irrazionale. E come la ragionevolezza del mondo si può decifrare con la ragione, poiché la ragionevolezza del mondo è adatta alla ragione, così anche l'incapacità di comprendere si accompagna all'irrazionale.

Quest'incontro è magico e per nulla comprensibile. La comprensione attraverso la magia è quel che si chiama «non capire». Tutto ciò che ha effetti magici è incomprensibile, e spesso l'incomprensibile ha effetti magici” (pp. 280-281).

Ora, mi sembra che qui sul piano storico Jung commetta un errore. Il fatto che la magia non si potesse appieno comprendere, non ha mai implicato infatti che non vi fossero “pratiche magiche da imparare”. Tutta la storia delle trasmissioni dei poteri secondo specifici riti e della composizione dei grimori sta lì a dimostrarlo.

La visione di Jung sulla magia è più quella romantica che non quella storica, per quanto egli non mancasse di interesse per i fenomeni occulti veri e propri (ne parlava già nella sua tesi di laurea: *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*).

Tuttora esistono in giro per il mondo “sciamani” e “streghe” che conducono severi apprendistati, apprendono l’uso di tante sostanze (veleni, medicine, allucinogeni), sono noti per specializzazioni particolari (chi guarisce un malanno, chi un altro, chi fa fatture, chi le toglie, chi invoca il diavolo e chi invoca i santi o la Vergine). In effetti, secondo il pensiero “tradizionalista”, la magia è una “scienza tradizionale”, magari rivelata dagli angeli caduti ma comunque dotata di sue leggi.

Tuttavia Jung è uno psicologo, la psiche è il suo terreno di caccia, in cui affonda come un palombaro, e tutto ciò è in gran parte “inconscio”.

Ci sono qui per la verità anche addentellati possibili per i poco saggi adepti della “magia del caos”:

“Diversa è però la situazione di chi si è aperto interiormente al caos. Noi abbiamo bisogno della magia per essere in grado di accogliere oppure di invocare il messaggero o il messaggio di ciò che non è comprensibile. Abbiamo riconosciuto che il mondo consta di razionalità e di irrazionalità, e abbiamo capito che la nostra via ha bisogno non solo della razionalità, ma anche del suo contrario” (p. 281).

Interessante, a questo proposito, quel che vien detto poco dopo:

“La modalità magica si produce da sola. Se si aprono le porte al caos, ne scaturisce anche la magia.

Si può insegnare la via che porta al caos, ma non si può insegnare la magia. Rispetto a essa si può solo tacere, il che pare, appunto, il miglior insegnamento. Quest’idea confonde, ma così è la magia. La ragione crea ordine e chiarezza, la magia desta inquietudine e mancanza di chiarezza” (p. 282).

Segue poi un tentativo di capire la natura di Filemone stesso, quanto sia legato al cristianesimo e quanto agli antichi dèi. Naturalmente non c’è una vera risposta.

Filemone non si nutre di Dio come i cristiani, bensì si alimenta di se stesso ed anche Jung, in casa sua, si alimenta di se stesso.

Poi Jung se ne va e incontra la propria anima in forma di Serpe iridescente.

A questo proposito segnalo una soluzione mancata da parte dei traduttori italiani. Parlando delle corrispondenze simboliche derivanti dal fatto che sia la parola *Seele*, “anima”, che la parola *Schlange*, “serpente”, sono in tedesco di genere femminile, non si capisce perché non sia loro venuto in mente di tradurre *Schlange* con “serpe”, che è femminile e manterrebbe tutte le corrispondenze simboliche, anziché con “serpente” che è maschile. Sarebbe una soluzione così semplice, che oltretutto evocherebbe subito l’immagine tantrica della *Kuṇḍalinīśakti*...

L’uso di questa immagine porta con sé la nota duplicità: la serpe è intelligenza ma anche una bestia furiosa che cerca di morderlo. Si scontra però con una sua “armatura nascosta” (p. 294) sicché risulta da lui in qualche modo sottomessa e consente a fornirgli doni dell’inconscio.

Satana, il Diavolo, i Cabiri

Appare il trono di Dio, la Santa Trinità, il cielo, l’inferno “e infine Satana in persona” (pp. 297-298), che in realtà sembra distinto dal diavolo religioso che apparirà in seguito, ma piuttosto simile a come lo descriveva il Carducci nell’inno che gli dedicò, ovvero allo spirito

della vita attiva, dell'ambizione, dell'agitazione, del tutto contrario all'immobilità dell'assoluto.

Ed ora salta davvero fuori

“il Diavolo, quel misero fazioso, dall'ingegno abietto e dalle avide mani”:

“È sbucato fuori, quel pezzo di merda dove gli dèi hanno nascosto il loro uovo. Mi piacerebbe allontanare da me con un calcio quell'immondizia, se il granello d'oro non stesse proprio nel cuore schifoso di quel mostro” (p. 302).

Il “Figlio della tenebra e della puzza” è dunque necessario perché cela nel suo corpo i

“Cabiri, dilettevoli mostriciattoli, giovani e insieme vecchi, nannerottoli, raggrinziti, inappariscanti custodi di arti segrete, possessori di ridicola saggezza, prime forme dell'oro informe, vermi che strisciano fuori dall'uovo divino ormai libero, elementi dell'inizio, non nati, tuttora invisibili”

che dovranno riconoscere in Jung il “signore della natura inferiore” (p. 303).

Questi strani esseri gli chiedono tempo, dopodiché intrecciano un “nodo ritorto” nel suo cervello, ma al contempo gli forniscono una spada con cui troncarlo, e troncato con esso anche la loro stessa vita:

“Allora non sarai più il tuo cervello, ma ti troverai al di là della tua pazzia. Tu non lo vedi, ma la tua pazzia è il tuo cervello, l'intreccio orrendo e l'intrico nel viluppo delle radici, nel reticolato di canali, nella confusione delle fibre. A farti impazzire è il

tuo essere immerso nel cervello. Colpisci! Chi ha trovato la via s'innalzerà sopra il proprio cervello" (p. 305).

La terra nuova

Jung si trova poi in una "terra nuova" di cui è signore; si è anche ricongiunto alla sua anima, in quanto "serpe dell'aldilà". Essendo curioso dell'aldilà gliene chiede notizia, ed essa glielo presenta come un luogo tutto sommato noioso popolato di gente altrettanto noiosa.

Gli appaiono poi di nuovo Elias e Salomè, verso cui però prova un senso di rifiuto. Nel frattempo la sua anima si tramuta in uccello e gli porta una corona¹¹, dopodiché si ritrasforma in serpe.

Egli si trova comunque sospeso nell'aria come Odino (o anche come l'Appeso dei Tarocchi). Salomè, che era presa d'amore per lui, è poi colpita dal fatto che lui abbia la corona, e d'altronde gli dice che deve sopportare da solo la sua tortura.

Jung dunque affronta una dura prova, trovandosi a lottare contro una parte di se stesso, che si presenta come suo figlio:

¹¹ Qui cessa la corrispondenza del *Libro Rosso* col volume calligrafato da Jung. Il testo prosegue sulla base di una minuta che riporta la parte mancante.

“Non sei figlio mio, ma figlio del Diavolo. Il padre del Diavolo è entrato nel grembo della mia anima e si è incarnato in te.

Ti riconosco, ΦΙΛΗΜΩΝ, tu che sei il più astuto di tutti gli impostori! Mi hai ingannato. Da te la mia anima incontaminata ha partorito quel verme abietto. ΦΙΛΗΜΩΝ, maledetto ciarlantano, hai simulato i misteri per me, hai steso attorno a me il manto di stelle, hai recitato con me quella buffa commedia su Cristo, mi hai appeso all’albero con ridicolo riguardo, allo stesso modo di Odino, mi hai fatto ideare rune per liberare Salomè dall’incantesimo e nel frattempo hai generato con la mia anima quel verme nato dalla polvere” (p. 325).

Quindi Filemone gli appare ora come figlio del Diavolo, ma poi la serpe della sua anima gli racconta la storia di un re e del suo figlio magico che pretende il regno e lui capisce che solo cedendo il regno al figlio magico potrà giungere alla sua meta. Ha un dialogo con lui, che però non ha più i tratti di Filemone ma piuttosto di un Dio, ed infine sparisce lasciandolo solo.

Ora deve convivere col proprio Io, e fare di tutto per renderlo accettabile:

“Mio caro Io, tu sei un barbaro. Voglio vivere con te, perciò ti trascinerò attraverso tutto l’inferno medievale, finché tu non sia in grado di rendere sopportabile il vivere insieme a te. Dovrai essere vaso e grembo della vita, perciò ti purificherò.

Pietra di paragone è l’essere soli con se stessi.

Questa è la via” (p. 333).

Le Prove

Terminato il vero e proprio *Liber Novus*, inizia

“un manoscritto intitolato *Prove*, il cui testo prendeva avvio proprio nel punto di arresto della minuta del *Liber novus* e incorporava i *Septem sermones ad mortuos*” (Ulrich Hoerni a p. XIII).

Jung si scontra col proprio Io, in quello che sembra un vero e proprio esame di coscienza, che dà conto anche di vicende della sua vita, come le dimissioni “da presidente dell’Associazione psicoanalitica internazionale”, date il 20 aprile 1914 (nota a p. 340).

Accusa il proprio Io di ambizione, egoismo, avidità, simulazione, fede in un Dio morto.

Terminata quest’arringa di autoaccuse, ritorna ad avvertire, molto distante, la propria anima, e ricomincia a dialogare con essa. L’accusa di portare sofferenza, essa celeste, alla coscienza terrestre:

“Se tu non fossi la mia anima che ha seguito il Dio negli spazi eterni, ti definirei il più tremendo flagello dell’uomo. Ma chi ti raggiunge? Lo so, ciò che è divino non è umano. Il divino consuma l’umano. Lo so, è il rigore, è la crudeltà; chi ti ha toccato con le sue mani non potrà più cancellare il sangue da esse. Io sono dedito a te” (pp. 344-345).

Si parla poi della fede, dell’incomprensibilità delle vie del cielo, della solitudine che caratterizza il cercatore.

Su tutto aleggia, nella solitudine degli uomini e tramite le parole di un vecchio, un pronostico di guerra, che scoppierà di lì a poco.

Filemone e le ombre dei morti

Le visioni cessano per un anno, quando, tra altre cose, riappare il vecchio, che è Filemone, e che gli parla delle cose che possiedono l'uomo a sua insaputa, come l'oro. Ne emerge che c'è bisogno dell'Altro, ovvero di Dio, ma solo se congiunto al Sé:

“Mediante l'unione con il Sé raggiungiamo il Dio.

Devo dire questo non in riferimento alle opinioni degli antichi o a questo e quello, ma perché l'ho sperimentato di persona. Mi è successo. Ed è avvenuto in un modo che io né mi ero aspettato né avevo desiderato. L'esperienza di Dio in questa forma è stata per me non desiderata. Mi piacerebbe dire che è stata un inganno, e persino troppo volentieri la rinnegherei. Non posso però negare che essa mi ha preso oltre ogni misura e che continua ad agire su di me” (p. 355).

Però Dio è anche il principale fattore di sofferenza, per cui alla fine, dice Jung, bisogna liberarsene:

“Devo liberare da Dio il mio Sé, poiché il Dio che ho conosciuto è più che amore, è anche odio; è più che bellezza, è anche ripugnanza; è più che sapienza, è anche assurdità; più che forza, è anche impotenza; più che onnipresenza, è anche la mia creatura” (p. 357).

Ora Jung è vicinissimo a Nietzsche. Ma la notte seguente scopre che Filemone, lungi dall'allontanarlo da Dio, cerca di avvicinarlo a lui ancor di più:

“Avvicinati, entra nella tomba del Dio. Il tuo luogo di lavoro sarà nella volta stessa. Non è il Dio che deve abitare in te, ma tu nel Dio.

Queste parole mi disturbarono; prima avevo infatti creduto di essere vicino a liberarmi dal Dio. ΦΙΛΗΜΩΝ invece mi consigliava di compenetrarmi ancor più con Dio” (p. 358).

Settimane dopo Jung incontra tre Ombre, in una delle quali riconosce una donna esperta di cose egizie. Ella gli parla del Fallo (*Hāp* in egizio), del primordiale, del corpo, del sangue di cui le Ombre hanno bisogno, e infine gli dice che

“La via che conduce a questo sapere è l’inferno” (p. 360).

A poco a poco Jung, dopo molto resistere, sta per cedere. Non può resistere, scorge la nullità delle proprie virtù, la spietatezza, il *Tremendum* di Dio:

“Il Dio conosce soltanto potere e creazione. Lui comanda e tu fai. Le tue paure sono ridicole. Non c'è che una strada, la strada militare della divinità” (p. 365).

L'anima della morta vuole però costringerlo a fondare una chiesa dei morti, che beva il sangue dei vivi. E a nome suo evoca le ombre dei trapassati.

Lui però si ribella a questa commistione tra la sete dei morti e la gloria della sua “anima negli spazi superiori, sospesa e illuminata dallo splendore remoto della divinità” (p. 368). La invoca dunque perché lo aiuti a scansare l’obbrobrio, e in risposta appare Filemone. Proprio lui gli ha ispirato le parole di invocazione, e lo invita a togliere dalla sua anima anche il divino. Il discorso è molto contorto:

“Abbi timore dell’anima, disprezzala, amala, e parimenti ama gli dèi. Possano loro star lontani da noi! Però per carità non perderli! Perché, una volta che siano stati perduti, essi sono più perfidi del serpente, ancora più assetati di sangue della tigre che balza sulla preda ignara assalendola alle spalle. Un uomo che si smarrisce diventa un animale, un’anima persa diventa un Diavolo. Attaccati all’anima con amore, con timore, con disprezzo, con odio, e non perderla di vista” (p. 369).

Insomma nella visione del *Libro Rosso* tutto è estremamente equivoco, poliedrico, multifunzionale, amabile e odioso a un tempo.

Vi è una dialettica tra i morti, l’anima, i vivi, il Dio che appare in molti travestimenti. La vita, la mente, l’anima stessa sono un labirinto dove tutto si scambia con tutto, e bisogna badare fundamentalmente al Sé per non perdersi. Persino lo splendore è un inganno, lo sono tutte le cose se non si tiene la barra dritta sulla via del processo d’individuazione. Dai morti veniamo e per andarcene da loro dobbiamo sacrificar loro qualcosa,

ascoltarli, far loro dei doni, aiutarli a concludere il proprio cammino¹².

Dopo altri lunghi dialoghi, nonostante tutta la sua opposizione, i morti (probabilmente gli stessi “anabattisti” in pellegrinaggio che erano già comparsi a p. 215) sono convocati, l’Anima lo invita a calmarsi “altrimenti disturberà l’opera”, e in quella riappare Filemone che pronuncia da allora in poi i suoi *Septem sermones ad mortuos*.

Tali sermoni li avevo già letti tanti anni fa nella forma compresa in *Ricordi sogni, riflessioni di C.G. Jung, raccolti ed editi da Aniela Jaffé* (BUR 1978), dove però non venivano riportati né i cappelli introduttivi né i commenti, sicché il tutto si capiva molto meno. Per giunta Jung aveva aggiunto alla fine di essi un anagramma che aveva l’unico effetto di complicare la vita al lettore¹³.

¹² Mi si perdoni questo ulteriore accenno personale, ma questo “aiuto ai predecessori” è uno dei temi portanti del mio *Tobia. Fiaba alchemica*.

¹³ A p. 463 dei *Ricordi* compare infatti, indicato come tale, il seguente anagramma: “NAHTRIHECCUNDE GAHINNEVERAHTUNIN ZEHGES-SURKLACH ZUNNUS”, che secondo l’assai verosimile decifrazione esposta da Aniela Jaffé nel suo articolo “*Das Anagramm der «Septem Sermones»*” pubblicato nel 1987 sulla rivista *Analytische Psychologie*, vol. 18, pp. 313-314, corrisponde semplicemente alla frase “CARL GUSTAV IUNG IN KUESNACH IAHR NEUNZEHNHUNDERTSECHZEHN” ovvero “Carl Gustav Jung in Küsnacht nell’anno 1916”, cioè a una nota “segreta” sulle circostanze di composizione, contenente peraltro due arcaismi: Iung invece di Jung e Kue-

I sette sermoni ai morti

In questi sette sermoni è praticamente esposta una cosmologia adatta ai morti, cioè a coloro che dopo la morte sono incerti e insoddisfatti e non si affidano al Dio cristiano, a cui si sono ribellati: tale cosmologia è quella gnostica di Abraxas, nella versione di Jung.

Nel primo sermone si parla del *pleroma*, che è sia il nulla sia la pienezza. Anche noi siamo il *pleroma*. E non ha senso pensare di poter riflettere su di esso. Tuttavia, così facendo, ci differenziamo e ricerchiamo così il *principium individuationis*. Come al solito è un modo di pensare assai labirintico:

“Non dovete dimenticare che il *pleroma* non ha proprietà. Siamo noi a crearle col pensiero. Perciò, se aspirate alla diversità o all’identità o a una qualche altra proprietà, allora aspirate a pensieri che affluiscono a voi dal *pleroma*, ossia a pensieri che riguardano le proprietà inesistenti del *pleroma*. Se rincorrete questi pensieri, ricadete di nuovo nel *pleroma*, e raggiungete al tempo stesso la diversità e l’identità. La differenziazione non è il vostro pensiero, ma la vostra essenza. Perciò voi dovete aspirare non alla diversità quale voi la pensate, ma alla vostra stessa essenza. Perciò esiste, in fondo, una sola aspirazione: l’aspirazione alla

snach invece di Kūsnacht. Ma perché nascondere questi dati in un anagramma? Evidentemente perché nei *Ricordi i Septem sermones ad mortuos* sono presentati “in chiaro” (a p. 450) come “Scritti da Basilide in Alessandria, la città in cui l’Oriente tocca l’Occidente”.

vostra essenza. Se possedeste tale aspirazione non avreste bisogno di conoscere nulla sul pleroma e sulle sue proprietà, e perverreste al vostro vero fine in virtù della vostra stessa essenza. Ma dal momento che il pensiero estrania dall'essenza, devo insegnarvi come conoscere il modo con cui possiate tenere a bada il vostro pensiero” (pp. 386-387).

Nel secondo sermone Filemone risponde a una domanda dei morti:

“Dio non è morto, è vivo come sempre. Dio è creato, perché è determinato e quindi distinto dal pleroma. Dio è una proprietà del pleroma, e tutto ciò che si è detto del creato vale anche per lui.

Egli è tuttavia distinto dal creato perché è molto più indefinito e indeterminabile di esso. È meno distinto del creato perché il fondamento della sua essenza è la pienezza operante, ed egli è creato soltanto nella misura in cui è determinato e distinto, e in questa misura egli è la manifestazione della pienezza operante del pleroma” (p. 389).

Questo strano, ben poco cristiano, “Dio creato”, che viene poi chiamato *Helios*, Il Sole, è in coppia dialettica con il Diavolo. Ambedue sono fondamentali e ciò che li unisce e coordina è Abraxas¹⁴.

¹⁴ Nello gnosticismo Abraxas/Abrasax (ἀβράξας, ἀβράσαξ) ha valore numerico 365; insieme agli altri suoi valori simbolici, è dunque da rilevare che corrisponde anche al corso dell'anno.

Filemone spiega poi che questo è un insegnamento adatto ai morti, perché essi “avevano un Dio dell’amore e l’hanno rifiutato” (p. 392).

Nel terzo sermone Filemone parla ancora, assai diffusamente e poeticamente, di Abraxas, che unifica in sé gli opposti:

“Abraxas è il Dio difficile da conoscere. Il suo potere è il più grande, perché l’uomo non lo vede. Dal Sole l’uomo trae il *sum-mum bonum*, dal Diavolo l’*infimum malum*, mentre invece da Abraxas trae la *VITA*, indeterminata sotto ogni aspetto, la quale è la madre del bene e del male” (p. 393).

Nel quarto sermone, ai morti che gli chiedono di parlare “degli dèi e dei diavoli”, Filemone così risponde:

“Il Dio Sole è il sommo bene, il Diavolo è l’opposto, perciò voi avete due dèi. Ci sono però molte ed elevate cose buone e molti gravi mali, e tra questi vi sono due diavoli divini; uno è quello che brucia, l’altro è quello che cresce.

Quello che brucia è EROS, sotto forma di fiamma. E la fiamma fa luce consumando.

Quello che cresce è l’Albero della vita; esso prospera accumulando, nel crescere, materia vivente.

L’Eros si infiamma e va verso la morte, invece l’Albero della vita cresce lento e costante per un tempo smisurato.

Il bene e il male si congiungono nella fiamma” (pp. 396-397).

Nel quinto sermone i morti chiedono a Filemone di istruirli “sulla Chiesa e sulla sacra comunione” (p. 400). E Filemone dà una interessantissima risposta:

“Il mondo degli dèi si manifesta nella spiritualità e nella sessualità. Gli dèi celesti si manifestano nella spiritualità, quelli terreni nella sessualità.

La spiritualità concepisce e accoglie. È femminile, e perciò la chiamiamo *MATER COELESTIS*, la madre celeste. La sessualità genera e crea. Essa è maschile, e perciò la chiamiamo *PHALLOS*, il padre terreno.

La sessualità dell’uomo è più terrena, la sessualità della donna è più spirituale.

La spiritualità dell’uomo è più celeste, essa procede verso ciò che è più grande.

La spiritualità della donna è più terrena, essa procede verso ciò che è più piccolo.

Menzognera e diabolica è la spiritualità dell’uomo, che procede verso ciò che è più piccolo.

Menzognera e diabolica è la spiritualità della donna, che procede verso ciò che è più grande” (pp. 400-401).

Il sesto sermone prosegue sullo stesso tema:

“Il demone della sessualità si accosta alla nostra anima sotto forma di serpente. Per metà è anima umana ed è un desiderio-pensiero.

Il demone della spiritualità scende nella nostra anima sotto forma di uccello bianco. Per metà è anima umana ed è un pensiero-desiderio” (p. 403).

Nel settimo sermone infine, Filemone, che dice di essere “uscito dal cerchio che ruota” (p. 405), svela ai morti che l’uomo è una nullità, che di fronte a loro:

“A una distanza sconfinata, allo zenith, c’è un’unica stella.

Questa stella è il Dio unico di quest’unico uomo, è il suo mondo, il suo pleroma, la sua magnificenza.

In questo mondo l’uomo è Abraxas che crea e inghiotte il suo stesso mondo.

Questa stella è il Dio e la meta dell’uomo.

È il Dio che lo guida,

in lui l’uomo giunge al riposo,

verso di lui procede il lungo viaggio dell’anima dopo la morte,

in lui risplende come luce tutto ciò che l’uomo riporta dal mondo più grande.

L’uomo preghi quest’unico Dio” (p. 406).

Filemone tuttavia spiega che ha detto quel che ha detto nei suoi sermoni in relazione a coloro che aveva di fronte, non dunque, potremmo dire, perché si tratti di una verità assoluta. Si vede qui all’opera, se vogliamo rilevarlo, una proiezione dell’istinto principe dello psicoterapeuta, che dovrebbe condurre il paziente alla sua propria autodecifrazione, anziché imporgliene una.

Segue allora questo dialogo:

“Ma io gli dissi: «O eccelso, quando mi donerai l’oscuro e aureo tesoro e la sua azzurra luce siderale?»».

ΦΙΛΗΜΩΝ rispose: «Quando avrai consegnato alla sacra fiamma tutto ciò che vuole ardere» (p. 408).

Incontro con la Morte

Una seconda volta infine Jung incontra la Morte, che dice di seguire

“la fiamma luminosa che mi precede, ΦΙΛΗΜΩΝ [Filemone]” (p. 409).

Non gli è ostile, ma estranea, e

“porta l’astinenza dalle gioie e sofferenze dell’uomo” (*ibidem*).

Dopodiché Filemone gli apre gli occhi e lui vede la Notte, che ha il semblante di una donna, la Madre, che sta nel cerchio più alto, la quale lo potrà adottare solo quando si sarà liberato “dalla promiscuità con gli uomini” (p. 411).

Giorni dopo gli appare un uomo che gli promette guarigione ma è in realtà Filemone che lo sta tentando.

Gli dice che deve rimanere fedele all’amore, e per far questo deve anche superare il peccato.

Ancora appaiono visioni, e poi ancora Elia e Salomè, e si parla sull’obbedienza agli dèi e sulla loro sofferenza, e sulla duplice natura dell’anima. Il tutto termina

con Filemone che dialoga con un'ombra azzurra subitaneamente apparsa, che altri non pare essere che il Cristo, a quanto se ne deduce dai *Libri Neri*.

L'Epilogo

L'Epilogo consta di un brevissimo testo del 1959, incompleto, dove Jung chiarisce come la scrittura del *Libro Rosso* si interrompesse dopo sedici anni allorché egli venne in contatto con l'alchimia, che gli permise di dare un aspetto più organico alla sua visione.

Le Appendici

In fondo al libro ci sono poi tre appendici.

La prima è sui *Manḍala*, e fornisce dei begli esempi circa questa sorta di ricomposizione junghiana del labirinto interiore mediante una modalità orientale che però si ritrova, modificata, anche in tanti schemi psicotici.

Un'altra appendice commenta tre passi.

Il primo è quello su “L'incontro” (pp. 61-70): vi si approfondiscono le figura di Elia e Salomè, di Logos ed Eros:

“La repressione dell’Eros da parte del Logos non spiega soltanto la cecità dell’Eros, ma anche il fatto, di per sé sorprendente, che l’Eros sia rappresentato proprio dalla figura poco piacevole di Salomè. Salomè significa cattive qualità. Essa richiama alla mente non soltanto l’assassinio del santo, ma anche l’incestuoso compiacimento del padre” (p. 441).

Il secondo tratta di quella parte del capitolo “Il Rosso” in cui si parla ancora di Elia e Salomè (pp.103-119). Vi sono interessanti riflessioni sull’Io, il Cristo, il Buddha, ma anche su Maria:

“Tanto più devastante dev’essere l’effetto dell’osservazione fatta da Salomè, secondo cui Maria è la madre comune. In questo modo infatti viene meno, sin dal suo sorgere, la soluzione infantile e si fa emergere immediatamente l’idea che, se Maria è la Madre, *allora inevitabilmente l’Io dev’essere Cristo*” (p. 448).

Curioso anche quanto vien dopo:

“Chiunque fuoriesca dalla concezione cristiana ponendosi al di sopra di essa, e lo faccia davvero, finisce in un qualcosa che è senza fondo, in una solitudine estrema che egli non può nascondere a se stesso in alcun modo. Sicuramente vorrebbe convincersi che le cose non sono così tremende. Ma esse sono proprio così tremende. Lo stato di abbandono è la cosa peggiore che possa capitare all’istinto gregario dell’uomo; per non parlare, poi, del compito immane che egli si addossa. È facile distruggere, ma ricostruire è difficile” (p. 450).

Il terzo passo tratta del capitolo “L’anacoreta” e del seguente “La Morte”. Vi si rappresenta il dilemma

dell'Io nei confronti dei contrasti, rappresentati da serpenti:

“Il fatto che l'Io mantenga questa posizione di mezzo implica già un'avanzata del male, poiché si è già distaccati dal bene se non ci si dedica incondizionatamente a esso. Ciò è espresso dall'attacco del serpente nero. Però il fatto che l'Io non partecipi del male è già una vittoria del bene. Ciò viene espresso dal fatto che la testa del serpente nero assume un colore bianco.

La scomparsa dei serpenti significa che il contrasto fra bene e male è diventato inefficace, che cioè esso ha perlomeno perso la sua importanza immediata. Per l'Io questo significa una liberazione dal potere incondizionato del punto di vista morale finora determinante, in favore di una posizione mediana, liberata dagli opposti. In questo modo, però, non si è ancora ottenuta alcuna chiarezza o visione d'insieme; perciò l'ascesa continua fino a un punto di elevazione finale che offre forse tale visione d'insieme” (p. 451).

Una terza e ultima appendice infine è intitolata “Sulla cosmologia dei *Septem sermones ad mortuos*” e tratta del contrasto tra Abraxas e il Dio unico. Il primo è da temere, “estremamente potente e terribile” (p. 454); il secondo

“dà gioia e pace, poiché è al di là della morte e di ciò che è soggetto al cambiamento. Non è né servitore né amico di Abraxas. Anzi, è un Abraxas lui stesso, ma non per te, bensì in se stesso e nel suo mondo lontano, poiché tu stesso sei un Dio che vive in spazi lontani e che si rinnova nelle sue epoche, nelle sue

creazioni e nei suoi popoli, essendo per loro potente tanto quanto Abraxas lo è per te” (p. 455).

Seguono considerazioni di tipo gnostico che in effetti sembrano sottomettere ad Abraxas anche il Cristo, l’Anima, la Madre. In realtà tutto il mondo psichico sembra sottomesso ad Abraxas.

Considerazioni finali

È davvero difficile, in una breve rassegna come questa, dar conto di tutti gli aspetti contenuti nel *Libro Rosso*: quasi ogni frase meriterebbe un diffuso commento. Uno studio a sé meriterebbero anche le immagini presenti nel manoscritto calligrafato da Jung.

I riferimenti culturali sono quasi infiniti (e all’epoca Jung non aveva ancora approfondito il simbolismo alchemico), ed è singolarmente straniante il tentativo di distinguere dove nelle parole del testo si manifesti il terapeuta, dove lo psicotico più o meno indotto in prima persona, dove il mistico, dove il filosofo.

Vi è un non detto che riguarda i rapporti di Jung con Freud, quindi con l’archetipo del padre, il concetto di *transfert*, il potere, la responsabilità. La storia con Sabina Spielrein aveva probabilmente messo Jung in dif-

ficoltà di fronte a Freud, di cui del resto non condivideva tanti aspetti, di modo che nel giro di qualche anno si ebbe una completa frattura tra i due.

Ma è importante per il *Libro Rosso* anche il rapporto di Jung, figlio di un pastore protestante, con il cristianesimo. Il suo Cristo appare qua e là, perlopiù deformato dalle lenti sofferenti e illusorie della psiche. Anche questo attiene ai suoi rapporti con Freud, dato che questi era ebreo. Difficile pensare che le due religioni, vissute da ambedue visceralmente, anche se in modo laico come patrimonio culturale e psichico collettivo, non confliggevano. Molte parole e motti nelle opere di Freud, molte immagini in quelle di Jung, ed infatti l'ebraismo, al di fuori della *Qabbalàh* (ma Freud non era un mistico), non ama le immagini, addirittura vieta quelle sacre (in base a *Esodo 20, 4* e *Deuteronomio 5, 8*), mentre il cristianesimo le ama, e addirittura, nelle sue versioni cattolica ed ortodossa, sacralizza le icone (è ben vero che il protestantesimo è di suo abbastanza iconoclasta, ma ad ogni modo non disdegna né vieta le immagini).

Dio compare nel *Libro Rosso* nei modi più vari, si va da affermazioni quasi ortodosse ad uno gnosticismo antinomico al limite della bestemmia. Jung sembra aver voluto esprimere una visione estremamente complessa che unisse le sue esperienze alle deduzioni tratte dai

propri studi. Ne viene fuori un quadro esoterico estremamente articolato ma che in definitiva si potrebbe definire poco risolutivo. Troppo costruito, direi. A me pare che la via interiore voglia maggior semplicità, perlomeno nella conformazione finale del cammino. Tutto quel che non serve è infatti destinato a svanire.

Se tuttavia pensiamo piuttosto alle contorsioni della nostra psiche e alla nostra incapacità di comprenderle, allora si può dire che il labirinto del *Libro Rosso* ben le rappresenta, in quanto riporta quella che potremmo definire la fase formativa originale, il “calderone del Dagda” di uno Jung che cercava in sé di compiere l’anabasi attraverso la catabasi, aspirando con ogni mezzo a trasformare i propri limiti personali, esperienziali, psicologici in materia prima del *Magnum Opus* interiore.

22/6/2026