

RIVISTA MEDITERRANEA DI PSICOLOGIA ANALITICA

enkelados



INCANTO

a cura di Francesca Picone e Caterina Vezzoli

Contributi di:

*S. Artale, J. Cambray, C. Caputo, L. Di Stefano, M. Gullì,
F. La Rosa, M. Liebscher, F. Picone, S. Settineri, P. Skogemann,
G. Sorge, L. Turinese, C. Vezzoli*

NUOVA IPSA EDITORE

ANNO III - NUMERO 3 / 2015

INCANTO

- 3 **Editoriale**
Francesca Picone, Caterina Vezzoli
- 7 **Editorial**
Francesca Picone, Caterina Vezzoli
- 10 **Prefazione**
Franco La Rosa
- 13 **Darkness in the Contemporary Scientific Imagination and its Implications**
Joseph Cambray
- 30 **L'oscurità nell'immaginazione scientifica contemporanea
e le sue implicazioni**
Joseph Cambray
- 47 **C.G. Jung's Letters to Erich Neumann in the Letters edition Revisited
in the Light of The Jung-Neumann Correspondence**
Martin Liebscher
- 58 **Le lettere di C.G. Jung a Erich Neumann nell'edizione rivisitata alla
luce della corrispondenza Jung-Neumann**
Martin Liebscher
- 70 **An example of enchantment in Feminine Fairy Tales**
Pia Skogemann
- 83 **Un esempio di incantesimo nelle fiabe femminili**
Pia Skogemann
- 96 **Dall'incantamento all'incanto: la strada del femminile in un delirio mistico**
Livia Di Stefano
- 111 **L'incanto di Narciso**
Luigi Turinese
- 122 **Storia d'incanto e di svelamento**
Salvina Artale

- 131 **Il mito della Sibilla nell'interpretazione psicoanalitica: l'Antro della Sibilla cumana per esplorare il significato dell'interrogazione**
Cinzia Caputo
- 142 **Agire il mistico: l'incantevole "ricerca" della spiritualità**
Mario Gulli
- 153 **Interview to Martin Liebscher**
Francesca Picone, Caterina Vezzoli
- 157 **Intervista di Enkelados a Martin Liebscher**
Francesca Picone, Caterina Vezzoli
- 161 **Ordine, disordine e narcisismo**
Note su un congresso all'Università di Jendouba (Tunisia)
Giovanni Sorge

RUBRICHE

- 167 Anima Mundi
IV Tavola Rorschach: Riflessioni sul paterno alla luce della riflessione dell'omonima macchia
Salvatore Settineri
- 174 **Recensioni**
- 176 **Reports**
III International Conference organizzata da Art and Psyche Working Group
Art & Psyche in Sicily
Aree di confine e di sovrapposizione: il limen appena percettibile
L'universalità dell'arte: tra prevenzione, educazione sanitaria e riabilitazione
- 179 III International Conference organized by Art and Psyche Working Group
Art & Psyche in Sicily
Layers and Liminality. The Universality of The Art: prevention, health education and rehabilitation
- 181 **Schede biografiche**



La complessità dell'**Incanto** è stata la prima cosa che ci è venuta in mente quando i nostri colleghi della redazione ci hanno assegnato il numero monografico di *Enkelados* per la pubblicazione di dicembre 2015. Ci siamo sentite gratificate; come tema risuonava profondamente dentro di noi. I diversi tipi di incanto con le connotazioni positive e negative ci hanno mostrato la parte “imbrogliante” come sfaccettatura dell’Ombra. La sfida di aprire gli aspetti negativi di fascinazione impliciti nell’incanto ha in parte sopraffatto e sconvolto la nostra coscienza e così abbiamo atteso l’emergere dei contenuti provenienti dai colleghi e dai diversi livelli della nostra mente conscia e inconscia.

Incanto è l’arte con la quale si opera in modo soprannaturale, in virtù della parola. Incanto è bellezza, capolavoro, delizia, fascino, favola, lusinga, magia, malia, meraviglia, poesia, seduzione, sogno, splendore, suggestione.

Incanto, nella sua radice latina, rimanda all’idea del cantare, cantare in versi; sappiamo che il canto in versi era utilizzato nelle antichità soprattutto per le evocazioni magiche sacre, da qui il termine di incantesimo. Allo stesso tempo, il canto in versi era utilizzato anche negli spettacoli, nella tragedia, nella commedia, e nella poesia, ovvero in tutte le forme sacre di rappresentazione. [Tragedia, dal greco *tràgos* (becco, capro) e *ode* (canto) canto delle feste dedicate a Dioniso, dio dell’estasi, termine indicato anche per ferire, uccidere, da cui trauma; commedia, dal greco *komodìa*, canto allegro di giovani o paesani durante le feste legate sempre a Dioniso. Poesia, dal greco *pòiesis*, l’arte di comporre opere in versi (*versus*, rivolto a, indicante qualcosa)].

L’incanto implica quindi il rapporto tra ciò che incanta e ciò che è incantato, che ha in sé lo stupore, la meraviglia, così forti (aggettivo indispensabile), da far smarrire, facendo, disorientando, e creando appunto una condizione di estasi. Al tempo stesso una condizione che indica il percorso, la via. Da una parte è ciò che colpisce, che ferisce (dal greco *tròma*), dall’altra ha il significato di passare al di là, di trascendere (dal sanscrito *taràmi*).

Dopo il numero monografico su *Materia Oscura* – *Enkelados* n. 2 giugno 2015 – *Incanto* è sembrato come il perfetto proseguimento di una ricerca a livello profondo del mondo clinico e teorico con il livello arcaico della mente. Jung, Von Franz, Jacobi, Kast e molti altri hanno interpretato l’incanto e la magia nelle fiabe, al fine di raggiungere il livello archetipico dell’esperienza umana. Le fate e gli orchi, il bene e il male che hanno popolato la nostra infanzia sono diventati lo strumento per accedere ad esperienze traumatiche di perdita e separazioni.

In questo numero, Pia Skogemann (*Un esempio di incantesimo nelle fiabe femminili*) presenta un approccio sulle fiabe che costituisce un rinnovo e una continuazione di temi che l’umanità ha sviluppato da tempi immemorabili. Pur mantenendo la tradizione, Pia aggiunge elementi importanti per riorganizzare la

funzione delle fiabe nel processo per svelare i modelli archetipici nel contesto del lavoro clinico.

Nel suo lavoro commovente e profondamente clinico, dal titolo *Dall'incantamento all'incanto: la strada del femminile in un delirio mistico*, Livia Di Stefano ci dice quanto può essere profonda la possessione e come noi analisti dobbiamo fidarci dei lati oscuri dell'incanto, mantenendo salda in noi stessi la struttura che ci permette di dare un senso al delirio. Dai lati distruttivi dell'esperienza psicotica possono talvolta emergere tesori.

Completamente diverso è l'incanto che Martin Liebscher descrive per noi. Nella sua intervista Martin spiega che nel suo incontro con le fonti che hanno ispirato Jung e che sono menzionate nei manoscritti inediti, in un certo senso egli subisce la stessa fascinazione che si presentò a Jung. Oltre alla eccezionalità e alla singolarità delle fonti originali, come studioso subisce il timore reverenziale misto a stupore – lo stupore insito nella scoperta. Nel suo lavoro editoriale sulla corrispondenza Jung-Neumann, Martin ci fa vivere i conflitti, le speranze, la generosità e la meschinità, le contraddizioni del clima culturale di Israele e dell'Europa negli anni immediatamente prima e dopo la seconda guerra mondiale, l'incanto non sempre positivo delle diverse culture di riferimento.

Joe Cambrey (*L'oscurità nell'immaginazione scientifica contemporanea e le sue implicazioni*) ci ha dischiuso in modo incantevole il fascino delle galassie, oggetti lontani. Questi oggetti fatti principalmente di materia oscura così estranei al terreno umano di riferimento, che possiamo solo capire se li guardiamo dentro di noi, con l'esperienza dell'inconscio, gli strati dello psicoide e con la continuità tra spirito e materia. Sperimentiamo l'incanto quando stupiti dai numeri inconcepibili che affermano distanze incommensurabili, dimensioni ed età di oggetti estremi descritti nel lavoro di Joe, abbiamo un assaggio del nostro essere parte dell'universo.

A partire dai più tradizionali aspetti d'Ombra del mito di Narciso, Luigi Turinese ci presenta una rilettura di questo mito, secondo una chiave di lettura assolutamente nuova, positiva e interessante, dove incanto e fascinazione si embricano in un tutt'uno, proprio dell'archetipo e anche la patologia narcisistica può essere curata omeopaticamente.

Nel lavoro di Mario Gulli (*Agire il mistico: l'incantevole 'ricerca' della spiritualità*) possiamo trovare gli aspetti numinosi del mistico, l'esperienza di incontro con il divino e l'incanto che una sua ricerca attiva può comportare.

Salvina Artale (*Storia di Incanto e di Svelamento*) presenta un'esperienza clinica di incantamento e di svelamento: un flusso di immagini in successione che l'autrice propone senza alcuna interpretazione in tutta la sua vividezza, permettendo al lettore di entrare totalmente dentro la storia clinica.

Infine, Cinzia Caputo offre un'interpretazione psicoanalitica del mito della Sibilla. L'avvio dell'analisi, come per gli antichi Greci avveniva quando si consultava l'oracolo, prende sempre le mosse dal bisogno di "interrogarsi" sul

proprio malessere alla ricerca di risposte, come se, ancora oggi, fosse necessario tornare nella caverna della Sibilla per rintracciare la propria direzione, per trovare il percorso da seguire.

Viene riportato anche un resoconto di Giovanni Sorge su una recente esperienza vissuta in Tunisia a contatto con i ricercatori dell'università di Jendouba alla conferenza "Myths as Narratives of Empowerment and Disempowerment"

Incluse in questo numero, si trovano la rubrica "Syracusanae" con un contributo di Salvatore Settineri sulla IV Tavola del Rorschach e le sue connessioni immaginali con il paterno, le recensioni di due libri e una breve sintesi sulla Conferenza Internazionale "Art & Psyche in Sicily", svoltasi a Siracusa dal 2 al 6 settembre.

In conclusione di questa nostra presentazione di **Incanto** sentiamo di dover condividere l'unicità del vissuto che come analiste abbiamo esperito al sito archeologico di Eoro la mattina del 5 settembre di quest'anno, quando all'alba ci siamo recate al sito per raccogliere i sogni dei colleghi che lì avevano dormito per quella che era l'esperienza del *dream over*. Il sole stava nascendo dal mare quando siamo arrivate a svegliare gentilmente i colleghi che avevano dormito tra le rovine dei templi di Asclepio e di Demetra e nell'agorà di quella che era una colonia corinzia risalente al XII secolo prima di Cristo. La condivisione dell'esperienza, i sogni, le sensazioni, il genio Loci, la luminosità e rotondità del cielo notturno, unitamente al ricordo di antiche memorie ha creato una fascinazione collettiva che ci ha fatto regredire al tempo e allo spazio dell'incanto dove realtà presente e passata e identità si fondevano creando relazioni che facevano risuonare dentro di noi spirito e materia: l'incantamento.



Sebastiano Salgado, *Iceberg between Paulet Island and the Antarctic Channel*, 2005.

The complexity of **Enchantment** was the first thing that came to our mind when our colleagues of the editorial board assigned to us the Enkelados monographic issue on this subject, due for publication on December 2015. We felt gratified as the theme resounded in us deeply. The many types of enchantment with their positive and negative connotations displayed in front of us their trickster like shadowy facets. The challenge to open the negative aspects of fascination implied in the enchantment did bewilder part of our consciousness and we awaited the emergence of the contents coming from the colleagues and from different levels of our conscious and unconscious mind.

Enchantment is the art of exploring the preternatural, by virtue of words. Enchantment is beauty, masterpiece, delight, fascination, fairy tales, magic, adulation, bewitchment, amazement, poetry, seduction, dream, awesomeness. The word enchantment in its Latin root contains the idea of singing in verses, chanting. We know that in antiquity songs in verses were part of sacred magical practices, from which the term spell derives. At the same time singing in verses was used also in entertainment, in tragedies, in comedy and in poetry, it was part of all sacred practices. Tragedy, from the Greek word *tràgos* (Billy goat) and ode (song) chanted at the Dionysus feasts, the god of ecstasy, word that can also signify to wound, to kill, and the word trauma derives from it; comedy from the Greek word *komodia*, the cheerful singing of youths or peasants once more in the course of the Dionysus feasts. Poetry the Greek word *pòiesis*, the art of composing in verse (versus, addressed at, indicating something). Enchantment therefore implies a relation between who or what enchants and the one that is enchanted, taken by stupefaction and amazement so strongly to feel bewildered, forgetting oneself like in an ecstatic condition. At the same time a circumstance that can indicate the way. It means what hits and wounds (from the Greek *tròma*), as well as going beyond, transcend (from the Sanskrit *taràmi*). However it's also foretelling, and spellbinding (soothsayers and magicians did use chanting and numbered verses for their foretelling and spells)

After the monograph on “Dark Matter”- Enkelados n. 2 June 2015 – Enchantment sounded as the perfect continuation of a research on the deep level of clinical and theoretical world with the archaic level of the mind. Jung, Von Franz, Jacoby, Kast and many others have interpreted the enchantment and spell in fairy tales in order to achieve the archetypal level of human experience. The good and evil fairies and ogres that populated our childhood have become the instrument to access to traumatic experiences of loss and separations.

In this issue Pia Skogemann (Example of Enchantment in Feminine Fairy Tales) approach on fairy tales represents a renewal and a continuation of themes that humanity have developed since unmemorable times. While maintaining the tradition Pia adds elements important to rearrange the function of fairy tales in the process of unravelling the archetypal patterns in the contest of clinical work.

Livia Di Stefano (Dall'incantamento all'incanto la strada del femminile in un delirio mistico) in her moving and deeply clinical paper tell us how deep the possession can be and how as analysts we need to trust the dark sides of enchantment maintaining the frame of giving meaning to the delirium. From the destructive sides of psychotic experience we can sometimes emerge with the treasure.

Completely different are the enchantments Martin Liebsher describe to us. In his interview (Interview to Martin Liebsher) Martin explains that in his encounter with the sources that inspired Jung and are mentioned in the unpublished manuscripts in a certain sense he undergoes the same attraction that expected Jung. Besides the extremeness and strangeness of the original sources transmitted to him as scholar the awe for the discovery. In his editorship work on the Jung Neumann letters (C.G. Jung's Letters to Erich Neumann in the Letter edition Revisited in the Light of The Jung-Neumann Correspondence) Martin make us live the conflicts, the hopes, the generosity and the meanness, the contradictions of the cultural atmosphere of Israel and Europe in the years just before and after the second world war, the not always positive enchantment of the different cultures of reference.

The fascination of the Galaxies the far away objects that Joe Cambray (Darkness in the Contemporary Scientific Imagination and Its Implications) discloses in front of us in an enchanting way. These objects mainly made of dark matter so alien to the human ground of reference that we can only understand them if we look inside us, to the experience of the unconscious, to the layers of the psychoid and the continuity of spirit and matter. We experience the enchantment when amazed by the unconceivable numbers that states the incommensurable distances, sizes and ages of the extreme objects described in Joe's paper we have a glimpse of our being part of the Universe.

The enchantment represented by the shadow aspect of Narcissus myth that Luigi Turinese (L'incanto di Narciso) presents in his new and very interesting key interpretation of the story. Here fascination and spell overlap in a modality that pertains to the archetype and also the narcissism can be cared in a homeopathic way.

In Mario Gulli's paper (Agire il Mistico: l'Incantevole Ricerca della Spiritualità) we can find the aspects of the numinous in relation to mysticism, the experience of the encounter with the divine and the enchantment that can be part of the mesmerizing experience of the active research of the divine.

Salvina Artale (Storia d'Incanto e di Svelamento) shares with us a clinical encounter of enchantment and disclosure: a flux of images that the author proposes without any interpretation, so evocative that allows the reader to enter the clinical vignette.

Cinzia Caputo (Il mito della Sibilla nell'interpretazione psicoanalitica) offers a psychoanalytic interpretation of the Cumaean Sybil myth. As for ancient Greek, analysis start when we seek the advise of the Oracle, the opening gambit is the need to wonder about our own afflictions in search of answers. Even today there's the necessity to enter the Sybil cave to find our direction, our own path to ourselves.

Included in this issue we have a report of Giovanni Sorge on his recent experience in Tunisia at the University of Jendouba attending the conference “Myths as Narratives of Empowerment and Disempowerment”. While under the voice “Syracusanae” we have the contribution of Salvatore Settineri on Rorschach table IV and the father imaginal evocation. Included are also two books review; a short report on the international conference “Art and Psyche in Sicily, that did take place in Siracusa from September 2nd to 6th, 2015.

To conclude our presentation of **Enchantment** we must report our experience as analysts that on September 5th 2015 at the brake of dawn went to Helorus Archeological site (see report on..... at page....), near Siracusa in Sicily, to collect the dreams of the colleague that had spent the night at the site of the dream over experience. The sun was rising from the sea when we arrived to gently wake up the colleagues that had slept in the ruins of temples of Asclepius and of Demeter and in the Agorà of the Corinthian colony of the 12th century BC. The sharing of the experiences, the dreams, the sensations, the genius Loci, the brilliance and roundness of the night sky, together with the recovery of old memories created a collective fascination that made us regress to an inside space that of enchantment where reality time and space were melted in a connectedness that made us feel in resonance with spirit and matter: enchanted.

Stupore, meraviglia, incanto, come un sorriso attonito di sospensione, beatitudine o *calma cosmica*!

Essere pace nel linguaggio di Thich Nhat Hanh come dinanzi a un Gohonzon di contemplazione, quando la via della Conoscenza Universale segna l'“inter-essere” di ogni creatura, filo sottile di perle luminose che punteggiano di continuità quel ciclo interminabile di morti e rinascite sotto le infinite forme che il *karma* assegna.

La Natura incanta, la parola incanta, l'*Om* incanta, o il suono cosmico, vibrazione d'infinito a illuminare di speranze le mille soste della vita.

Non c'è incanto senza pace interiore! Non c'è incanto senza consapevolezza, la consapevolezza che verità e inganni sono figli di quell'illusione che assegna valore solo a concettualizzazioni, giudizi, nozionismi.

Sono questi i prodotti della mente razionale che fa delle umane certezze un castello di carte che di certo cadrà giù spazzato via dal vento della vacuità e dal limite dell'immanente, gli antidoti di ogni comprensibile affanno e delle preoccupazioni della vita.

Ratio dunque, *avidya*, l'ignoranza nel canone orientalista..., la negazione dell'incanto!

E il loro perpetuarsi ha generato il suo doppio negativo, l'*incantesimo*, ossia l'inganno, l'*oblio disorientante* o stordimento: l'incantesimo è allora la capacità di soggiogare come Circe, la capacità di fuorviare come Calipso, agendo un potere che domina e che distrugge con una fascinazione perversa che apre la porta ad ogni male, alla superstizione, al sortilegio, ma anche al mondo oscuro dei demoni e degli inferi.

È figlio dell'inconsapevole immediato – si potrebbe dire invece – quell'incanto fatto di luce risplendente..., e dunque delle arti, del mito e dell'ispirazione..., figlio delle Muse, ché al cospetto di queste nulla possono le Sirene, regine improvide di incantesimi illusionisti e falsità.

L'incantesimo è quel dominio magico sull'oggetto che prelude a un fine specifico, a un progetto “definito”, a una strategia ingannevole e iniqua...; l'incanto no, l'incanto si nutre di quell'inspiegabile “apparente” senza senso che solo nella gioia e nella meraviglia trova cittadinanza, coinvolgendo l'uomo in un tempo senza tempo e in quello spazio mitico ove l'umano e il soprannaturale sono l'unica essenza e ove i silenzi e i suoni diventano cammino e “canto”.

C'è un abbandono nell'incanto..., come meravigliosa resa o un affido dolcemente regressivo, una sorta di “attesa aspettante”, che tra il *dream state* e l'immaginazione attiva, apre comunque a un'idea di meditazione “inconsapevole” senza conflitti e contraddizioni, che segna la mistica dimensione *contemplativa* dell'uomo nello spirito e nella natura.

Incanto ancora, condizione esistenziale di colui che tra il reale e l'irreale, tra il visibile e l'invisibile, tra il noto e l'ignoto, si apre alla relazione con l'intorno in quella metafisica dell'Anima Mundi ove “natura, termine intermedio di ogni cosa,

catena del mondo, giuntura dell'universo e volo di tutto" (V. Guzzo), fa della dimensione del *re-ligo* un unico senso nell'accezione più specifica dell'ermeneutica neoplatonica.

E *re-ligo* aprirebbe anche a quel miracolo dell'uomo che farebbe del suo esistere l'inconsapevole, impalpabile ma costantemente presente dimensione di immortalità, data, evocata, perpetuata incessantemente da quel sentimento "incantato" che è l'Amore.

Ed è qui che l'Amore si dispiega con la sua cornice di meraviglia attonita che è quella "esperienza attraverso cui l'Anima sperimenta il mondo nella costante spinta ad andare sempre più oltre la propria soggettività" (J. Hillman).

L'Amore di una madre, il calore di un amante, la passione sublimata di una mistica, l'arresto attonito di Stendhal..., Amore, sempre Amore, incanti d'Amore... stupori, meraviglia, beatitudine..., come nel Cantico dei Cantici o il Dhammapada, quando "l'incontro d'Amore è trasformare il rapporto con noi stessi e con la realtà tutta, fino a darci occhi diversi per immaginare e dare vita a mondi sempre nuovi" (Hillman).

Ma c'è anche il Bello invero, col suo incanto, quello che è proprio insito nell'idea di Bellezza di per sé, il Bello oggettivo, e quello che sgorga dalla percezione individuale, quello che si riconosce in ogni manifestazione del Creato, come in ogni opera d'arte, "il segreto Manifesto" (Goethe), che quando "accade" nulla può più essere pensato, detto, suggerito, né interpretato... si può solo accennare a quella "incantevole" centrovensione, a quello stato particolare che è il *sublimen*, che fa dire, a Sant'Agostino, che la Bellezza/Purezza che ha sempre cercato dentro di sé e in ogni dove è Dio, è il Tutto..., quella *Pulchritudo tam antiqua, tam nova* perché Bellezza è qualcosa che l'esperienza in qualche modo già conosce, ma che finalmente può essere "giusta" nella "verità... soffio incantevole di eterno respiro".

Ma incanto è anche angoscia, sgomento, terrore; è stupore, come nella *Gravida* di Pompei, o nel *Grido* di Munch, o nell'angoscia incredula di Atteone di fronte alla muta dei suoi cani, o nell'ineffabile rassegnazione del San Sebastiano del Mantegna, o nel silenzio assordante dello stato catatonico, quando la distanza inarrivabile e il vuoto perturbante di questa psicosi chiude ogni varco ad ogni possibile contatto nella pietrificazione di ogni affetto e nella dimensione raggelante di una verosimile morte psichica.

Ma qui Incanto è anche speranza, fede, intenzionamento e anche sfida, la sfida di quell'amore solidale, compassionevole, immedesimato, che anima colui che vive "la cura" nella più nobile accezione junghiana di psicopoiesi..., quando la propria capacità creativa e i propri processi immaginativi – i più autentici strumenti di ogni analista – saranno messi a disposizione di chi soffre, attraverso una sorta di terapia meta comunicata di ascolto comprensivo, di "clinica degli affetti" che rivitalizzi costantemente, che *ri-animi* di emozioni e che dia sempre un senso

nuovo a chi vive la *catastrofe* di certe sofferenze, spesso inascoltato, incompreso, disilluso.

E *fare Anima* è anche, allora, restituire qui alla cura una funzione trascendente, una visione più alta, una concezione più nobile per assicurare una destinazione sempre concretamente riconducibile a un progetto squisitamente spirituale, trasformando i fantasmi e le angosce della condizione patologica in mitemi, in immagini, in poesia... e tutto ciò attraverso la dimensione affettiva, l'etica della propria equazione personale e quell'Amore "incantevole", spontaneo, incondizionato per ogni creatura, in grado di dare un senso anche alla patologia come occasione trasformativa per chi soffre, nel senso "individuativo" del termine.

Incanto è allora l'essere consapevoli ognuno della propria libertà individuale, delle proprie inconscie scelte, dei propri inesorabili destini karmici, ma come esseri unici e irripetibili.

*In-cantate e danzate insieme e siate sereni,
ma ognuno di voi sia solo,
come sole sono le corde di un liuto,
sebbene vibrino di una musica uguale.
Condividete il cuore, ma l'uno non sia limitazione dell'altro,
poiché soltanto la vostra singola vita
può contenere i vostri cuori.
Ergetevi insieme, ma non troppo vicini:
poiché il tempio ha colonne distanti,
e la quercia e il cipresso non crescono l'una all'ombra dell'altro.*

Kahlil Gibran

Ma l'Incanto dell'individuazione è il poter essere anche, alla stessa maniera, l'Uno-Tutto, come Uomo-Cosmo in una visione *pan-en-teistica*..., un Universo.

Totalità dunque, risoluzione, *Selbst, coniunctio oppositorum*, potendo congiungere anche quell'estasi dell'uomo Apollineo, soave, fragile, deliquescente, con l'ebbrezza, la dissoluzione lunare, l'angoscia trasfigurante del Dionisiaco, l'altra faccia dell'incanto estatico, quella di Medusa, quella di Pan, delle Erinni, quella di chi fa del totale discontrollo e dello smembramento rituale, il furore tragico, l'irriconoscibile *tremendum* della maschera umana.

Incanto infine, come un tremulo sogno *ri-velante*, che vela ancora cioè, che cela, ma che disvela – alla stessa maniera -, un unico intreccio, un unico enigma, un unico mistero: l'uomo, cellula dell'Assoluto nella sua natura archetipica e complessa ma anche nella sua primigenia vocazione, quella in ogni caso di consegnarsi e di ispirarsi al Dharma, alla più vera delle vie, al più profondo significato di ogni esistenza, ovvero sia il "meditare comprendendo" o il "liberare contemplando".



DARKNESS IN THE CONTEMPORARY SCIENTIFIC IMAGINATION AND ITS IMPLICATIONS

Joseph Cambray, Ph.D.

Abstract

Frequently reports on new findings and ideas about “dark energy” and “dark matter” appear in both the popular press and scientific literature. While the mysterious nature of these entities captures the imagination of many scientist and lay persons, little comment on their psychological meaning has been made. In this paper an introductory overview of human encounters and fascination with darkness is presented as linked to the historical contexts in which these occurs. The contemporary notion of dark matter arose at the birth of modern cosmology based on astronomical observation and have now become a crucial component in the most current views of the nature of the universe. Even more mysterious is “dark energy” a repulsive force that creates regions of absence and is generating the evolution of the large scale structure of the universe, envisioned as the “cosmic web”. The psychological significance of this contemporary scientific imagery for reflection on the nature of mind as well as the physical universe is examined here. The vision that appears to be emerging from the growing body of astronomical information has a curious coincidence with the vision of the world articulated by certain schools of Buddhism that value “nothingness” as the key essence. Jungian psychology is well-poised to appreciate the paradigm shift represented by these visions.

Riassunto

Appaiono frequentemente, nella stampa popolare come nella letteratura scientifica, segnalazioni sull’ “energia oscura” e la “materia oscura”. Mentre la natura misteriosa di queste entità cattura l’immaginazione di molti scienziati e laici, i commenti sul loro significato psicologico sono pochi. Quest’articolo presenta una panoramica introduttiva sugli incontri umani e sul fascino delle tenebre legato ai contesti storici in cui si verifica. La nozione contemporanea di materia oscura sorge con la nascita della cosmologia moderna, sulla base di osservazioni astronomiche, ed è ormai una componente fondamentale nelle più attuali vedute sulla natura dell’universo. Ancor più misteriosa è l’ “energia oscura”, una forza repulsiva che crea regioni di assenza e sta generando l’evoluzione su larga scala della struttura dell’universo, immaginata come “rete cosmica”. Si esamina qui il significato psicologico di questo immaginario scientifico contemporaneo per la riflessione sulla natura della mente e dell’universo fisico. La visione che sembra emergerne coincide curiosamente con quella di certe scuole del buddismo che valorizzano il “nulla” come essenza fondamentale. La Psicologia junghiana è pronta ad apprezzare il cambiamento di paradigma rappresentato da queste visioni.

Résumé

Les rapports sur les nouvelles découvertes et les nouvelles idées concernant l’ “énergie noire” et la “matière noire” apparaissent fréquemment dans la presse populaire et la littérature scientifique. Pendant que la nature mystérieuse de ces entités capture l’imagination de nombreux scientifiques et laïcs, peu de commentaires sur leur signification psychologique ont été faits. Cet article présente un aperçu préliminaire des rencontres humaines et de la

KEYWORDS

dark matter,
dark energy,
cosmic web,
networks,
brain neurology,
Hua-yen Buddhism,
nothingness.

PAROLE CHIAVE

la materia oscura,
energia oscura,
rete cosmica,
reti,
neurologia del
cervello,
Hua-yen Buddismo,
il nulla.

MOTS-CLÉS

matière noire,
l’énergie noire,
toile cosmique,
réseaux,
neurologie,
le bouddhisme Hua-
yen,
le néant.



fascination des ténèbres lié aux contextes historiques dans lesquels ceux-ci se produisent. La notion contemporaine de la matière noire a surgi lors de la naissance de la cosmologie moderne sur la base de l'observation astronomique et elle est maintenant devenue une composante essentielle dans les vues les plus actuelles de la nature de l'univers. Même plus mystérieuse est l'«énergie noire», une force répulsive qui crée des zones vides et est en train de générer l'évolution de la structure à grande échelle de l'univers, conçue comme la toile cosmique. Ici est examinée la signification psychologique de cette imagerie scientifique contemporaine en ce qui concerne la réflexion sur la nature de l'esprit, ainsi que l'univers physique. La vision qui semble se dégager de la masse croissante d'informations astronomiques a une curieuse coïncidence avec la vision du monde exprimée par certaines écoles du bouddhisme qui valorisent le «néant» comme l'essence fondamentale. La psychologie de Jung est bien prête à apprécier le changement de paradigme représenté par ces visions.

Introductory background

The mysterious, unknown aspects of the world have been a source of fascination and fear to humans probably since our emergence as a species, if not earlier. Knowledge that penetrates into such mysteries tends to come with the feeling of the archetypal, i.e., a numinous aura seems to surround the knower as well as what is revealed. Prior to the birth of the modern era, knowledge of the mysteries of nature were comingled with those of the spirit and usually watched over by religious authorities. With the separation of mind and matter as first formulated by Rene Descartes in the 17th century, a division of forms of knowledge emerged. Spiritual knowing became increasingly distinct from knowing about the physical universe. Since the very onset of this division there has been countercurrents longing to reunite what was torn asunder.

Even in the 17th century there were major philosophical responses to Descartes, most notably by Leibniz and Spinoza. Leibniz imagined a “pre-established harmony” among monads to avoid the Cartesian split, while Spinoza postulated that god and nature were actually two aspects of one fundamental reality. However valuable these reflections were and continue to be, as in contemporary philosophy of mind and neuroscience, see for example Antonio Damasio's *Looking for Spinoza*, the wound remains and the lure of the unknown in its many expressions beckons toward the fantasy of complete understanding. To better understand the current fascination with “Dark Energy and Dark Matter” I will start with the failure of enlightenment science to deliver on the promise of a total understanding of the universe.

Since Newton's articulation of the three laws of motion bearing his name, codified in his *Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687), the desiderata of the modern mind has been a complete mathematical description with numerical solutions for all of reality. This puts us into a mechanistic, clockwork, world. Nevertheless, even within Newton's lifetime the problematic nature of such an endeavor emerged. While Newton's equations of motion could completely describe a system having two components, the addition of a third body render the problem insoluble in a wholly reductive manner, approximations and pertur-

bations needed to be used if any sort of solution were to be found. After several centuries of trying, by 1887 Poincare and Bruns demonstrated mathematically that there could be no general solution, only solutions under special circumstances, otherwise the best hope was approximations using series of differential equations. The universe had eluded a full unveiling; the project of enlightenment science to render all mathematically visible was thus thwarted.

In contradistinction to the impetus to reveal all, the romantic traditions of the late 18th and early 19th centuries, sought to reunite fragmented reality by including the force of the irrational in their descriptions of the world. Dark and light were felt to be in dialectical tension. From these traditions arose the notion of unconscious processes essential to any full description of mind, while implicitly hinting that this might also be true for matter. As the 19th century unfolded, elaborations of the unknown took on increasing descriptive force. In medicine for example Charcot began this movement with his differentiation of organic, neurological injuries and illnesses from functional, or psychological problems. These trends came to their greatest flower in the emergence of the depth psychologies as the nineteenth century drew to a close.

In the physical sciences of the 19th century major breaks with the Newtonian vision of the cosmos began to gain strength. Stemming from the romantic traditions in Germany as it was applied to scientific exploration, the mystery of a possible link between the then newly discovered phenomenon of electricity and magnetism, known since the ancient world as a property of materials such as lodestones, was of great interest and concern. Thus in 1820 Danish physicist Hans Christian Oersted serendipitously observed during a classroom demonstration of the passage of an electric current through a wire, the influence this exerted on a compass in close proximity. However, he could penetrate no further into the mystery and it took about 15 years until Michael Faraday conducted a set of experiment to show the rich, complex interdependence of these two forces, and another 45 years before these ideas could be codified mathematically by James Clerk Maxwell (as I have detailed in my book on synchronicity). The description of the interactions required a new way of thinking, in terms of extended fields of interaction, which had non-local properties. The Newtonian formulation was shown to be wholly inadequate to describe these forces and the reconsideration of gravity this opened lead directly to Einstein's theories of relativity (special and general, i.e., a new formulation of gravitation and the laws of motion). Through the writings of William James these ideas were imported into psychology. James read Maxwell in the later 1870s, incorporating these ideas into his 1902 book on *The Varieties of Religious Experience*, which C. G. Jung read and quotes at length (1947/1954/1969, parag. 356, n. 23).

The other main area of physics to inform depth psychology was quantum mechanics. This too began with the attempt to solve a curious mystery, that of "black-body radiation". This refers to the radiation (usually electromagnetic)

given off by an object held at a constant temperature; it is characterized by its frequency spectrum which depends solely on the temperature of the radiating body. The spectrum is in the infrared at room temperature; with temperatures from about 500°C black-bodies begin to emit visible light (starting dull red, then glowing yellow, and finally a brilliant bluish-white as temperatures rise--increasing amounts of ultraviolet radiation are also present as temperatures rise). Our sun approximates a black-body radiating at about 5530°C at its surface (by contrast its core can reach 15,000,000°C). The attempts of classical physics to describe black-body radiation completely broke down in what was called the “ultraviolet catastrophe” and the only way out of this was to adopt a quantized view of light, which was the stunning discovery of Max Planck in 1900 (curiously coincident with the publication of Freud’s *Dream Book*).

Gradually the quantum revolution was brought to bear on the realm of matter, especially the Copenhagen school of Niels Bohr, which included Wolfgang Pauli among other. Bohr lead much of the effort to work out the quantum mechanics of matter, which again, coincidentally, was in process from about 1913 to 1927, approximately paralleling the time Jung was actively working on his *Red Book*. There is no suggestion here of any direct link between Jung’s activities and those of the physicists, though Einstein had been an informative dinner guest several time at the end of the first decade of the 20th century; Jung claimed to have learned about “psychic relativity” from Einstein (1975). Jung’s connection to, and correspondence with Wolfgang Pauli only begins after this, in 1932. The point of drawing the parallels here is to indicate the way ideas in the *Zeitgeist* draw upon what may be framed as activations in the collective unconscious. These in term often manifest through an intense interest in the unknown, a fascinating with what might be in the dark, and this of course alters with each age. In this way the scientist and the analyst share a fascination with unknown forces (in nature and in mind).

Pursuing the dark

Medieval alchemy, the primary metaphoric system in Jung’s writings on psychology transformation from the 1930s on, maintained a fascination with the dark. This was formulated in terms such as the *Nigredo*, a darkness of mind that was also the first stage of the alchemical work of transmutation imaged as the “black sun,” the “raven’s head” and so on. Jung saw this as compensation for Christianity’s culturally dominate pursuit of the good (often framed in terms of embracing the light), so there have been countermovements that have found revelatory mysteries in pursuit of what is in the dark. Darkness tends to be initially and naively experienced as frightening, since humans are diurnal creatures. But through the study of unconscious process, themselves functioning in the dark, the tendency to automatically moralize against the dark has been found to be based on projective dynamics. There is another side to the imagination of darkness and the night, a

kind of fecundity and richness of the psyche, which comes alive more fully in the dark, outside direct scientific scrutiny. Given that light and dark as attributes of the world are archetypal at core, it is not surprising that they exert a fascination on everyone, despite formal education and training. Hence in approaching the concept of dark energy and dark matter, before even engaging their current status in science, we can feel the psychological activations inherent in their names, so let us start there.

In 1933 the astrophysicist Fritz Zwicky (1898-1974), who trained at the ETH in Zurich (where Jung, Pauli, and Einstein held positions), moved to Cal Tech to work with famed physicist Robert Millikan. He quickly proposed that the recently discovered “island universes,” i.e., galaxies contained enormous amounts of unseen matter. Zwicky, a remarkable, visionary maverick scientist had together with Walter Baade predicted, that same year, the existence of neutron stars as the remnants of a supernova explosion—another term he had just coined. This was an especially rapid extrapolation as the subatomic particle known as the neutron had only been discovered the previous year! And now they were proposing an incredibly compact stellar body composed of these neutrons (a neutron star containing about 1.4 times the matter of our sun, would only be about 15 km in diameter); these prediction became fact with the first observational evidence of a neutron star in 1967. He also predicted these supernova explosions would generate galactic cosmic rays, i.e., high energy subatomic particles traveling at nearly the speed of light. Zwicky had been studying properties of galaxies, especially how they move relative to one another and realized that they themselves tended to come in clusters. He’d focused on the Coma cluster (about 1000 galaxies moving together in an interactive field). By measuring the total amount of light being given off by the cluster and comparing this to the mass of the cluster, based on gravitational measurements, he realized the cluster appeared to be deficient in matter by a very sizable amount, there should have been more than 100 times as much matter than could be ascertained by the light measurements. Thus the cluster had to contain a very large amount of material which was not visible, and which Zwicky termed “dark matter”. As a part of these arguments he also correctly envisioned that galaxies would act as gravitational lenses, which was confirmed by observations in 1979.

By the early 1970s, advances in several branches of science, especially astrophysics, particle physics, as well as computer technology, made questions about the nature of this “dark matter” compelling. By this time general relativity was well established and together with the advances in nuclear physics, the Big Bang theory of the origins of universe was on increasingly solid scientific ground. Residue of this singular, originary event was found in the cosmic microwave background permeating the entire universe, service as proof of the theory. Subsequently scientist began to attempt to model the nature and behavior of galaxies; the theoretical calculations again required massive amounts of unseen matter if the results were

to be anywhere close to observed reality. And, observations themselves produced a series of surprises. For example Vera Cooper Rubin and Kent Ford at the Carnegie Institution made an in depth study of the motion of hydrogen clouds in the Andromeda galaxies, one of our nearest galactic neighbors. The anticipated differential orbital speed of gas clouds out at the edge of the galaxy versus clouds near the center was not borne out as gravitational theory would have predicted. Strikingly the velocity of the various clouds remained constant, and the same proved true for stars orbiting the galactic center. One of the best way to account for this was the inclusion of significant amounts of unseen or “dark” matter beyond the visible edge of the galaxy, in fact, the amount of dark matter would need to increase in moving away from the center of the galaxy.

Mapping the dark and the cosmic web

By the later 1970s astronomers were beginning to pursue and map areas of darkness. There were at least two components to this, earlier in the 1960s detailed surveys of red shifts of galaxies produced the first three dimensional portraits of regions of the sky. From these it became apparent that galaxies tended to clusters and even form “superclusters”. By 1978 distinct regions of voids, with significant less than usual amount of mass/volume than regions with clusters, were identified by several groups (Gregory and Thompson exploring the Coma cluster, while Joeveer and Einasto discussed the large scale structure of the universe as a whole). As this progressed, these regions of relative void were being mapped in relation to the clusters. Taken together these structures formed what is known as the cosmic web, which itself is currently being mapped with greater precision--the images tend to be quite dramatic and are regularly on display in both the scientific and popular press. The cosmic web is noted for its bubbles of nothingness, the voids, together with clusters of galaxies, which on very large scales form “walls” with “filaments” that protrude out from the walls (figure 1).

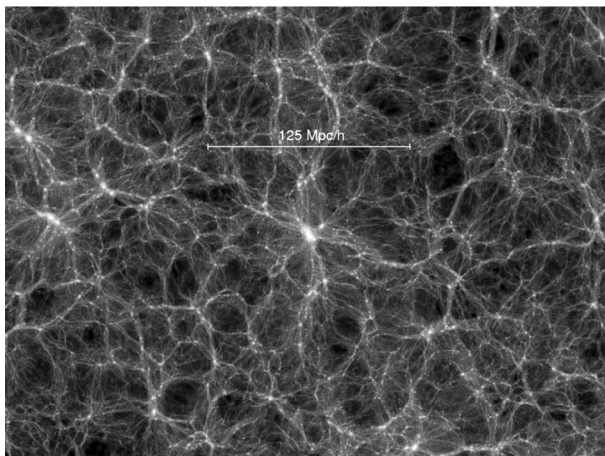


Figure 1: Cosmic Web by by Ian Czekala, Jul 8, 2012, found at <http://astrobites.org/2012/07/08/strands-in-the-cosmic-web/> (June 5, 2015).

The basic structural components of this architecture are thought to stem from quantum fluctuations in the pre-inflationary period of the universe (an extremely short time frame after the Big Bang, $< 10^{-32}$ second). The more dense regions in the fluctuation resulting in the galaxies with their penumbra of dark matter holding them into walls and filaments. What is incredible about this is the relative percentages: dark matter far outweigh galactic material making up about 24% of the total mass of the universe, with ordinary matter supplying only about 4.6% of the total (that is there is more than 5 times as much dark matter of an unknown nature as there is matter composed of materials we know and understand). The remaining 71.4% is due to dark energy; void spaces occupy most of the volume of the universe. Dark energy is the repulsive force that is creating the cosmic voids, originating in the regions of less density from the quantum fluctuations discussed above. At galactic distances gravity's attractive force tends to overshadow dark energy, which has a very low density but is uniformly distributed throughout all of the universe, so that at larger scales the repulsive force gradually comes to dominates¹. As the universe expands beyond a size threshold, the power of dark energy gains the upper hand and the expansion begins to accelerate-the cusp of the increasing acceleration occurred around 7.5 billion years ago. As voids expand, the internal density between galactic clusters continuously decreases, with matter migrating outward towards the boundaries of the void, where it merges into walls and filaments. The matter density in the interior of the voids thus asymptotically approaches 0, or pure emptiness. In an ever-expanding universe this becomes the ultimate fate of everything, a disappearance into non-existence. We will return to this and look at the psychological implications of these observations and imaginings.

In mapping the cosmic web scientists have discovered that not only are galaxies not distributed randomly but their groupings in clusters and superclusters are interconnected via networks of filaments. The superclusters tend to form at the intersections of filaments. The Milky Way, the galaxy in which we live, is a part of such a supercluster dubbed Laniakea by astronomer Brian Tully from the University of Hawaii, borrowing from the Hawaiian for "immense, or immeasurable heaven". This gigantic cluster is made up of around 100,000 galaxies, and is more than 500 million light years in diameter. The enormous dimensions of the collective objects confounds our ordinary capacity of conception and evokes the mythopoetic imagination. Thus, according to the University of Hawaii's website for its Institute for astronomy:

1 Recent descriptions of the acceleration of expansion of the universe have suggest two categories of possible reasons for this. First is a reinstitution of the "cosmological constant" (an idea originally suggested by Einstein and then retracted by him in light of astronomical observations of galaxies moving away from one another). Second comes from studies on supernovae, large scale structure of the universe, and the cosmic microwave background radiation which can be modeled using a scalar field, called by astrophysicists the "quintessence" (Carroll, 2015). The name quintessence means the fifth element, a reference back to the four element cosmologies of the ancient world, and also an important idea in alchemy.

“The name Laniakea was suggested by Nawa‘a Napoleon, an associate professor of Hawaiian Language and chair of the Department of Languages, Linguistics, and Literature at Kapiolani Community College, a part of the University of Hawaii system.

The name honors Polynesian navigators who used knowledge of the heavens to voyage across the immensity of the Pacific Ocean”. (<http://www.ifa.hawaii.edu/info/press-releases/Laniakea/>)

And, Hawaiian scholar Lilikala Kame‘Eleihiwa provides some mythic background:

“...today our Hawaiian navigators can use their knowledge of the stars to travel across 2500 miles of open ocean between Hawai‘i and Tahiti and Ra‘iatea, without any western instruments to guide them, simply using the teachings of the ancestors. Today the name Ra‘iatea, or Laniakea in Hawaiian, means in both islands, the Sky of Atea, that ancient Sky father, who is in turn the constellation Orion. Because Atea straddles the equator, with his feet planted in the southern hemisphere, and his arms reaching upward in the northern hemisphere, he isn’t really needed as a guiding star until one sails between hemispheres” (from “Hawai‘i-nui-akea Cousins: Ancestral Gods and Bodies of Knowledge are Treasures for the Descendants” in *Te Kaharoa*, vol. 2, 2009, p. 47, ISSN 1178-6035).

How might we begin to reflect on these fantastical realms, so far beyond ordinary human scale?

The new imagination of enormous realms of darkness

Cosmologists have established that much of the “stuff” of the universe is made of dark matter, a mysterious, unknown and invisible substance that can’t be directly detected by any known means, it does not interact with light as other forms of matter do, but its existence is inferred solely by the gravitational pull it exerts on surrounding objects. This dark matter is envisioned as existing in a vast network of filaments throughout the universe, pulling luminous galaxies into an interconnected web of clusters, interspersed with seemingly empty voids containing an even more mysterious force of repulsion, the opposite of gravity, dark energy. Once again human ideas about the essence of nature has proven to be woefully inadequate. Our best science has returned us to a vision of nature, filled with mysteries that reveals the profound limitations of our ordinary understanding of the world; the level of structure and complexity which is emerging at the grandest scales can easily bring a sense of incredulity and awe if we attempt to engage it with our imaginations.

No sooner than we grasp the immensity of our galaxy as an island universe (now estimated to contain 100 to 400 billion stars--according to space.com, May 21, 2014), it is relativized by the realization it is one galaxy among a vast number

(currently estimated at 200 to 300 billion others, space.com April 1, 2014), and it is a rather ordinary one at that! More recently we have come to realize that this roughly (200 billion)² solar masses (4×10^{22}) behemoth, a number our ancestors would have struggled with mightily to even represent, accounts for just 4.6% of the universe. It is as if scientific truth seeking has brought us to the realization that truth is not so simply composed of objective descriptive facts but the pursuit of such facts can in turn lead to information that does not fit within the previous bounds of our imaginations. The invisible, ungraspable aspect of reality weigh in, and stagger us with their bulk. As if we are brought to visions of and about nature which reflects back our unknown and unacknowledged needs for radical new imaginings of our world, ones that we cannot so easily bind to our current understanding, but reintroduce us to awe and confusion—perhaps recalling the power of psychoanalysis when first announced. At a feeling level it is reminiscent of trickster legends, just as we are about to victoriously claim a full description of the world, it becomes almost magically more complex.

This tricksterish side of the new “dark” explorations is captured by one of the prominent theories of dark energy in which it is seen to be “chameleon-like” (McKee, 2015). The dark energy field is thought to change depending on the surrounding environment. When in the presence of large amounts of ordinary, dense matter it’s essentially disappears, hidden by the stronger forces of gravity. Only to manifest most fully as conditions approach nothingness. The less matter present, the more dark energy exerts itself. You cannot see it by looking for its effects on things, only in the absence of things does it show up. As may be becoming evident a new relationship to the concept of nothingness is emerging from these studies, bringing science and some aspect of Buddhist philosophy into juxtaposition, as will be discussed later.

The most recent pathway into the “dark” began with our contemporary scientific creation myth, the “Big Bang” and in logically following out the implication of this originary event, we now become enshrouded again at the edges of our reality in a Hades-like realm of dark invisibles that ultimately hold the fate of our world—whether it ultimately disappears into nothingness, or collapses back, in on itself, disappearing to possible reemerge phoenix-like in another “Big Bang,” or of being just one of many universes in a “multiverse”. From the perspective of Jung’s psychology, when cultures loss touch with their mythic roots, these tend to reappear in external forms as beliefs about reality. Pursuing the fullest picture of the natural world has in this fashion returned us, in a non-linear dynamical manner, to views that curiously reflect the awesome magnitude of the unconscious realm especially in its collective dimensions relative to consciousness. Consciousness constructed on enlightenment principles subsequently suffers narcissistic injury when what is relegated to the known, however valuable it may be, proves to be such a small portion of what actually is. Despite the pain of this, psyche may be

freed from its imprisonment in the underworld by enlightenment consciousness and come to reanimate the world in a new, as yet unrealized form. Regaining a sense of awe is key in this paradigm shift.

Re-sizing the imagination of the cosmos can be understood psychologically as a kind of modern alchemy of the world. Saving the *Anima Mundi* (soul of the world) from an entrapping descent into the concrete, literal realm of ordinary matter, the new darkness forces attention onto the invisible mysterious presences that give form to our universe. Among its many activities, medieval alchemy projected the psyche onto objects of the world, and then tried to recover and redeem these “objects” by turning them golden. However, as Jung pointed out, some of the alchemists did understand the activities they were “observing” in their retorts were ultimately about the nature of their own psychic processes, as imaged through alterations in the appearance of material substances. The transformation of base metals into gold was through a Jungian lens metaphorically linked to attempts to purify and ennoble one’s own character. In a parallel fashion, contemporary cosmology describe their finding as ways to more profoundly understand the physical nature of the universe. Nevertheless their discoveries offer us evocative visions of darkness that may hold the potential for transforming our views of the psyche. Again there is an (initial) attempt to present the new understanding in concretistic scientific terms, as if the subjective levels of the experience is not relevant, only to prove to be essential to the deeper truths unfolding.

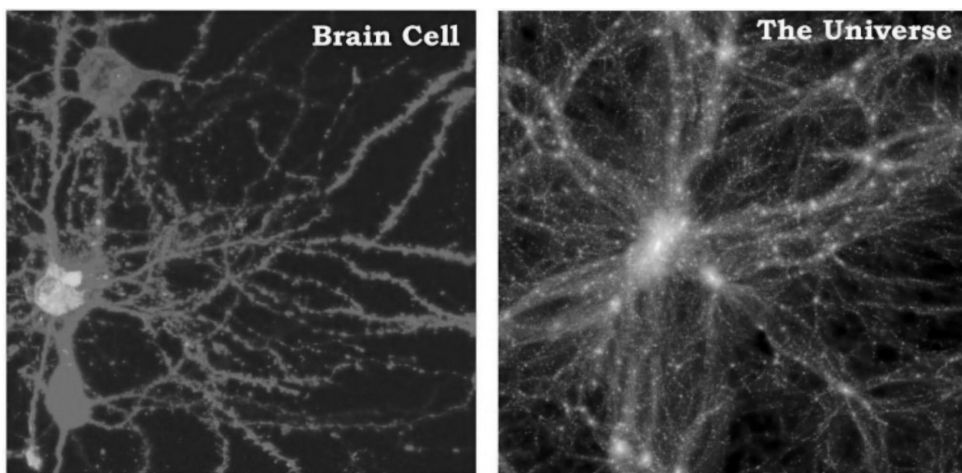


Figure 2: Mouse Brain Neuronal Cell Compared with Portion of Cosmic Web by [Cliff Pickover, Reality Carnival](http://sprott.physics.wisc.edu/pickover/pc/brain-universe.html), <http://sprott.physics.wisc.edu/pickover/pc/brain-universe.html>

Consider figure 2, comparing a partial picture of the large scale structure of the cosmos, showing clusters of galaxies wrapped in dark matter with filaments or tendrils into regions of greater darkness (the realm where dark energy holds sway), with the juxtaposed image of a thin section of a mouse’s brain, displaying

neuronal fibers forming an interconnected network--the biological foundations of the mammalian mind. This comparison was made almost immediately after the pictures of the universe's large scale structures were first made public. The remarkable similarity in morphology of brain neurology, the somatic basis of mind, with the structure of the universe may be wholly coincidental, but the very nature of these parallels require us to at least re-imagine and entertain possible significances (such as fractal processes in complex systems generating similar emergent forms, even though at vastly different scales). There may be meaning in these similarity even if the objects are not overtly, causally linked. The coincidence would in this sense be more synchronistic, with meaning supplied by human imagination, which might be on the cusp of realizing its objective aspects through such imagery. We are moving, at least in imagination, from a clockwork, mechanistic universe to one that much more closely resembles a network capable engendering mind. It is a picture that comes close to resembling the dual-aspect monism of Spinoza, especially as reconsidered in the Pauli-Jung hypothesis of synchronicity with a psychoid level of the archetype at the core of a psychophysical universe (note-Atmanspacher's new book).

Recognition of the stunning new dimensions of reality previous hidden in the dark is not only to be found in the vastness of large scale structures of the universe. Far closer to home, on planet earth scientist have begun to discover signs of life in regions of the planet previously believed wholly barren of organisms. This began with the exploration of thermal vents in the ocean floor. Rather than life built on photosynthetic food chains, the possibility of organism using thermal and chemical sources of energy to sustain life were considered and subsequently found in the late 1970s. More recently in seas under Antarctic ice have been found to be teaming with life, mostly microbial. But perhaps the most stunning is the very recent discovery of ecosystems deep below the earth's crust and well below the ocean floor. While these dark environments are not yet well understood, they appear to contain enormous amounts of previously unknown, unguessed life – the largest microbiological habitat on the planet. As Edwards, Becker and Colwell state:

The dark biosphere represents the largest collection of habitats for biological ecosystems on Earth—two orders of magnitude by volume larger than the ocean basins and extending kilometers below the ocean floor and below the continental surface....[O]n a global basis, up to 95% of prokaryotes (bacteria and archaea) reside in the deep subsurface of our planet... the microbes harbored in the marine subsurface alone may account for up to one-third of Earth's total biomass carbon! (2012).

As if the implicit solar worship of the Enlightenment left us blind to any other possibilities for life to sustain itself. And now we find directly beneath us incredible amount of animation in what was formerly deemed uninhabitable, nether regions consigned to dead souls in various hells by our ancestors (for more details see:

The Center for Dark Energy Biosphere Investigations <http://www.darkenergybiosphere.org> and the Dark Energy Biosphere Institute <http://darkenergybiosphere.org/RCN/>).

These forays into contemporary areas of darkness are just some of the more obvious and striking examples. We could also explore what some scientist have termed “dark energy” in the brain, such as that is now associated with the “Default Mode Network” (DMN). This brain network was discovered in the aftermath of the discover that the brain consumed as much energy in states of seeming quietude as when a person is engaged in difficult cognitive tasks, such as solving complicated mathematical problems. PET scans measuring glucose consumption revealed that the subjective experience is of being at rest, letting the mind wander seemingly in aimless fashion, supposedly a low energy “resting state” in fact was as energy expensive as intense acts of concentration. The DMN was subsequently mapped by Raichle and colleagues (2001) and found to involve multiple brain loci working in synchrony. The significance of this network for mental life and pathologies associated with its malfunction have been intensively explored in the last decade (see Buckner, et. al., 2008). This has been part of a larger project to map interacting brain regions, revealing a series of functional networks. More recently an even more ambitious project to map the entire “connectome” of the human brain has been undertaken (Seung, 2012). However, rather than cataloging more areas where darkness excites exploration, I would like now to look more deeply at the psychological impact of this general trend and the need for a re-spiritualization of our cosmos.

Spirituality in Darkness, Depth, and Nothingness

By peering into the dark, humans have sought to shed light and gain knowledge of what is hidden to consciousness, a longing to enter and often to unveil the mysteries believed to reside there. This activation of epistemological instincts reflects more than a quest for scientific knowledge, though it certainly is a primary source of stimulation for such endeavors, as it constellates the mythopoetic imagination. The culture generating functions of this archetypal propensity of the human psyche span the full measure of our achievements, from the scientific and philosophic to the artistic-aesthetic, religious and spiritual, engaging our deepest longings and fears. So what might lie behind some of our contemporary mania for (re)-turning to and probing the dark?

The lament for the loss of religious certainties has marked the last century and a half. From Nietzsche pronouncement of the death of God, to Jung’s *Modern Man in Search of a Soul* leading thinkers have raised the psychological concerns regarding the impact of this loss. In general these authors have not sought a nostalgic return to earlier theological certainties, but confront us with the painful dilemmas we suffer as a consequence of our loss, largely due to the way we have embraced

science. Jung, his followers and the transpersonal psychologists after him have sought ways to reengage the numinous aspects of experience formerly associated with religion and mystery cults, as these are acknowledged as potential sources of healing under the right conditions (Corbett, Cambray-MoC). In mythic terms there has been much attention in the Jungian literature to a return of the “Dark Feminine” associated with somatic knowing and experience, together with a deep valuing of intuitive processes. Thus, for example, the number of publications on this topic has steadily grown into a solid body of work that deserves its own separate discussion; this short piece could be seen as complementary to that literature.

In the realm of contemporary science, over the last several decades the rise of “Complexity Theory” has offered an unanticipated bridge between realms of the unknown, linking science, aesthetics and spirituality in a new, holistic paradigm. The propensity for complex adaptive systems to undergo spontaneous self-organization under conditions of environmental competition has documented an enormously wide range of scales, from the subatomic to the cosmic web, and includes numerous human activities, especially social and collective behaviors (from traffic jams, to stock markets, to social media, and much, much more). One of the more striking features of these studies has been the observation of emergent forms and processes. These are holistic processes that spontaneously arise out of the interactions of components in a complex adaptive system but which have properties in the aggregate that are not reducible to an understanding of the components. Emergence can be found throughout our world, for example, the liquidity of water at room temperature (its low molecular weight would predict it to be a gas based on study of the individual molecule but hydrogen bonding links the molecules of water into a tight network that offset its low weight). Biological examples abound, especially when looking at social insects, herds, schools of fish, etc., the collective behaviors explored by “swarm logic” can often greatly transcend the activity of single individuals. Ecological systems are often best approached using complexity theory as a host of recent books and articles demonstrate. The levels of complexity found in the brain is another topic of much current research and interest. Human social and cultural behaviors are also well described by applications of complexity theory, hence it’s increasing use in theories of art and in the social sciences.

Clinical explorations of complexity have led to some of the most important current ideas about therapeutic action, how and why psychotherapy can be impactful in transformations of the personality. Daniel Stern and colleagues have discussed this in terms of the “moment of meeting” and Jungians have been applying this thinking to a host of theoretical and practical considerations (Cambray and Carter, 2004; Hogenson, 2009; Cambray 2011). In one paper I attempted to explore the affective experience associated with the onset of emergence in the clinical setting and was brought to the conclusion that the primary emotion of surprise/startle/shock was central (2006). This in turn serves as a link in regaining access to the

transformative potential of the numinous and may be the reason that a number of the researcher in complexity have turned to question of spiritual experience, e.g., Stuart Kauffman's new book *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion* (2008) blends complexity science, especially that associated with life forms, with a new way into spirituality. Glimpsing the transcendent realm partially described by the study of emergence can serve as a powerful source of motivation. Practically, in my clinical work this has led to the study of synchronistic experiences, itself a form of exploration of the dark realms, as forms of emergence (refs).

An aspect of the numinous, awe, has received national press attention based on recent social scientific research (see *New York Times*, Sunday Review May 24, 2015 "Why Do We Experience Awe?" by Paul Piff and Dacher Keltner). *The New York Time's* article is based on the authors' own research along with that of numerous colleagues which has demonstrated that recovering a sense of awe, most readily accessed via experiences in nature and with art, has prosocial value (2015). Central to this response are encounters with something more than ourselves (e.g., standing in a grove of large, ancient trees) the genuine humility which emerges from these experiences leads to enhanced appreciation of a person's surroundings, tending to increase collaboration with, and compassion towards others, and prosocial attitudes generally. My suggestion here is that the latest scientific explorations into darkness, turning our attention to the enormity and the strangeness of what we live within, highlighting invisible elements in the heavens and in the earth, traditionally screens for archetypal projections, mobilizes profound awe. Within a larger socio-cultural context, the engendering of awe toward the universe evokes archetypal resonances which can serve to give transpersonal depth to the new emergent forms of spirituality associated with the paradigm shift in culture.

In tracking aspects of this re-emergence of spirituality as an integral part of a broad paradigm change, there are a number of points of convergence between scientific discovery and wisdom traditions within various religion. As discussed in my book on synchronicity, contemporary mathematics has serendipitously come upon patterns that reproduce religious representations, images, or metaphors. For example, in 2007 the elaborate geometric tiling of a 15th century mosque in Isfahan was shown to be part of design work in Islam that by that century, allowed these designers and artisans "to construct nearly perfect quasi-crystalline Penrose patterns, five centuries before discovery in the West" (Lu and Steinhardt, 2007, p. 1106); mathematical cosmologist Roger Penrose first demonstrated such patterns in quasi-crystalline structures in the early 1970s. Likewise in modeling some the mathematical objects first elaborated by Felix Klein in the 19th century using computer graphics, startling visual, fractal patterns were recognized as bearing direct relationship to a metaphor from the *Avatamsaka (Flower Garland) Sutra* of Mahayana Buddhism, attributed to the Buddha in one of his first sermons, the *Net of Indra*:

In the heaven of the great god Indra is said to be a vast and shimmering net, finer than a spider's web, stretching to the outermost reaches of space. Strung at each intersection of its diaphanous threads is a reflecting jewel. Since the net is infinite in extent, the jewels are infinite in number. In the glistening surface of each jewel is reflected all the other jewels, even those in the furthest corner of the heavens. In each reflection, again are reflected all the infinitely many other jewels, so that by this process, reflections of reflections continue without end (Mumford, Series and Wright 2002, ii).

Such convergences seem to be an unexpected but meaningful outcome of the paradigm shift being mentioned here. Western science with its focus on the "objective" world of objects and forces is discovering truth that have clear, definitive parallels with certain belief and practices found in various religions of the world which reflect the "subjective," intuitive, mythopoetic realities they embodied. The first indications of the change in awareness associated with the new forms of spirituality emerging from this shift is the need to reintegrate diverse forms of knowing in a rigorous but holistic manner. The Pauli/Jung hypothesis regarding the psychoid archetype can be now recognized as prescient in this regard.

In the main subject of this paper, the new science of the "dark," one potentially fruitful area for bridge building between science and religion that would be in line with the emerging spirituality would be a detailed examination and comparison of dark energy with the Buddhist conceptions of "nothingness" or "emptiness," especially as discussed in Hua Yen Buddhism. This school originated in China during the T'ang dynasty (618-907 CE) and its central text was an adaptation of the *Avatamsaka Sutra* that incorporated Taoist views which had a more positive, less nihilistic conception of "nothingness". Hua-yen doctrine became the theoretical foundation for the practices of Ch'an Buddhism, better known in the west by its Japanese name, "Zen". The essential feature for present purposes is the interdependent, co-origination of all aspects of reality. As has been recognized for more than 40 years, this portrayal of reality is profoundly ecological in the network of interdependence of all being. Since there is no independent origination of anything, the vision is emergence out of a fecund nothingness, a seeming paradox that sounds curiously like some discussions of the singularity envisioned as the point of origin in modern cosmology. Philosophical parallel between Hua Yen and Heidegger's "Place of Nothingness" have already been made along with a close comparison of these ideas with Alfred North Whitehead's Process Theology (Odin, 1982).

The current fascination with "Dark Energy" and the struggles to understand it extend the potential for comparison and exploration of the limits of overlap between these viewpoints. Science has now identified a pervasive force permeating the entire universe previously unrecognized until the mapping of regions of darkness revealed regions of voidness and their evolution in time. The results point to a new, unknown force, "Dark Energy" generating increasing regions of

relative “no-thing-ness” and producing the intricate patterns of the Cosmic Web. Most curiously this web shares gross morphological parallels with neuronal webs in brains, that gives the intuitive feeling of the meaningful coincidence without obvious causal links (though these may be discovered in time). The ultimate fate of the universe as imagined by the accelerating expansion of the entire system is a sort of evaporation into nothingness. The current scientific picture seems to give a graphic confirmation of the lack of permanence of any particular thing, which at its limit indicates that what endures is the dark energy of nothingness. Even though the details may reveal difference with the insights of Hua Yen’s cosmology, we are left to ponder the remarkable capacity of the meditative methods of this school to create such a far reaching vision and more generally how the nature of mind seems to increasingly reflect the universe it emerged in.

Conclusion

The pathway towards understanding nature followed by science is currently in the midst of deep change as increasing complexity is being entertained. Previous divisions (e.g., the siloes of academic disciplines), useful for obtaining specific sorts of knowledge, are proving obstacles to grasping the more complex dimensions of our world. For the last two hundred years science with its methods of obtaining knowledge has been unconsciously carrying the mythopoetic imagination. In recognizing the numerous convergences between the discoveries of science with the wisdom from ancient intuitive and meditative practices, a recovery of the of imagination as an organ of intelligence, which when cultivated can serve to contain and bridge approaches to knowing that begin with radically different assumptions and orientations. In this narrative the dark serve as the field for transcending the opposites of science and religion, by not collapsing into the “truth” of either position the emergence of the mystery of “no-thing-ness” complexifies into the spirit in the creation myth of cosmos and psyche.

References

- Buckner, Randy, Jessica R. Andrews-Hanna, and Daniel L. Schacter. (2008), “The Brain’s Default Network Anatomy, Function, and Relevance to Disease”, in *Ann. N.Y. Acad. Sci.* 1124: 1–38.
- Cambray, Joseph and Carter, Linda, (2004), *Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Analysis*. Hove and New York: Brunner-Routledge.
- Cambray, Joseph. (2006) “Towards the Feeling of Emergence”. *Journal Analytical Psychology* 51(1), pp. 1-20.
- _____. (2011). “Moments of complexity and enigmatic action: a Jungian view of the therapeutic field”, in *Journal of Analytical Psychology*, 56 (2) 296-309.
- Carroll, Sean (accessed 6 June, 2015) http://ned.ipac.caltech.edu/level5/Carroll2/Carroll4_5.html
- Edwards, Katrina, J., Keir Becker, and Frederick Colwell, (2012), “The Deep, Dark Energy Biosphere: Intraterrestrial Life on Earth”, in *Annual Review of Earth and Planetary Science*, 40: 551-568.
- Hogenson, George, (2009), “Synchronicity and moments of meeting”, in *J. Analytical Psychology*, 54(2):183-97.
- Jung, C. G. (1947/1954/1969), “On the Nature of the Psyche”, In *The Structure and Dynamics of the Psyche, Collected Works* 8, Princeton: Princeton University Press.

Darkness in the contemporary scientific imagination and its implications

- _____. (1975). "Letter to Carl Selig," 25 Feb. 1953. *C. G. Jung Letters*. Vol. 2: 1951-1961, eds. Gerhard Adler & Aniela Jaffe. Princeton: Princeton University Press.
- Kame'Eleihiwa, Lilikala, (2009). "Hawai'i-nui-akea Cousins: Ancestral Gods and Bodies of Knowledge are Treasures for the Descendants" in *Te Kaharoa*, vol. 2, 2009, p. 47, ISSN 1178-6035.
- Kauffman, Stuart. (2008), *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*. NY: Basic Books.
- Lu, Peter J. and Paul J. Steinhardt, (2007), "Decagonal and Quasi-Crystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture", in *Science* 23 February 2007: Vol. 315 no. 5815 pp. 1106-1110. DOI: 10.1126/science.1135491.
- McKee, Maggie, (2015), "Dark Energy Tested on a Table Top", in *Quanta Magazine*, at <https://www.quantamagazine.org/> March 31, 2015.
- Odin, Steve, (1982), *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*. NY: State University of New York.
- Piff, Paul K.; Dietze, Pia; Feinberg, Matthew; Stancato, Daniel M.; Keltner, Dacher, (2015), "Awe, the small self, and prosocial behavior," in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 108(6), 883-899. <http://dx.doi.org/10.1037/pspi0000018>.
- Raichle, M. E., MacLeod, A. M., Snyder, A. Z., Powers, W. J., Gusnard, D. A., et al., (2001), A default mode of brain function. *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.*, 98, 676-82.
- Seung, Sebastian, (2012), *Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us Who We Are*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt Trade; None edition.

This paper is going to be published in the International Journal of Transpersonal Psychology.

L'OSCURITÀ NELL'IMMAGINAZIONE SCIENTIFICA CONTEMPORANEA E LE SUE IMPLICAZIONI

Joseph Cambray, Ph.D.

Contesto introduttivo

Gli aspetti sconosciuti e misteriosi del mondo sono stati fonte di fascino e paura per l'uomo, probabilmente fin dalle origini della nostra specie, se non prima. Il sapere che permea tali misteri tende ad essere accompagnato ad un sentimento archetipico, e cioè, un'aura numinosa sembra circondare colui che sa, così come ciò che è stato rivelato. Prima dell'avvento dell'era moderna, la conoscenza dei misteri della natura si mescolava con quelli dello spirito che erano di solito controllati dalle autorità religiose. Con la separazione tra mente e materia, come formulata inizialmente da Cartesio nel XVII secolo, è emersa una divisione tra le forme di conoscenza. Il sapere spirituale è diventato sempre più separato dal sapere dell'universo fisico. Fin dall'inizio di questa divisione ci sono state correnti contrapposte desiderose di riunire ciò che era stato diviso.

Anche nel XVII secolo ci sono state rilevanti risposte filosofiche a Cartesio, in particolare da parte di Leibniz e Spinoza. Leibniz ha immaginato una "armonia prestabilita" tra monadi per evitare la divisione cartesiana, mentre Spinoza ha postulato che Dio e la natura fossero in realtà due aspetti di una stessa realtà di base. Per quanto valide fossero queste riflessioni e continuino ad esserlo, come nelle contemporanee teorie filosofiche e neuroscientifiche della mente, vedi per esempio *Alla Ricerca di Spinoza* di Antonio Damasio, la ferita rimane e l'attrazione per l'ignoto nelle sue molte sfaccettature richiama la fantasia di una comprensione completa. Per capire meglio l'attrazione odierna per l'"Energia Oscura e Materia Oscura" inizierò col fallimento della scienza dell'illuminismo nel mantenere la promessa di fornire una comprensione totale dell'universo.

Fin da quando Newton articolò le tre leggi del moto che portano il suo nome, codificate nel suo *Principia: I principi matematici della filosofia naturale* (1687), i desiderata della mente moderna sono stati una descrizione matematica completa con soluzioni numeriche di tutta la realtà. Questo ci pone in un mondo a molla e meccanicistico. Tuttavia, già durante la vita di Newton emerse la naturale problematicità di tale tentativo. Mentre le equazioni del moto di Newton potevano descrivere un sistema avente due componenti in modo esaustivo, l'aggiunta di un terzo corpo rendeva il problema insolubile in modo molto riduttivo, se si voleva trovare una qualche soluzione erano necessarie approssimazioni e adattamenti. Dopo molti secoli di tentativi, nel 1887 Poincaré e Bruns dimostrarono matemati-

camente che non vi può essere una soluzione generale, solo soluzioni in circostanze particolari, altrimenti il meglio che ci si può aspettare sono solo approssimazioni usando una serie di equazioni differenziali. L'universo si era sottratto alla scoperta totale; il progetto della scienza dell'illuminismo di rendere tutto matematicamente visibile era stato mandato all'aria.

In contrasto con l'impulso di rivelare il tutto, le tradizioni romantiche della fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo cercarono di riunire la realtà frammentata includendo la forza dell'irrazionale nella loro descrizione del mondo. Buio e luce erano percepiti come in una tensione dialettica. Da queste tradizioni è nata l'idea di processi inconsci essenziali per una descrizione completa della mente, insinuando implicitamente che potrebbe essere vero anche nel caso della materia. Nel corso del XIX secolo, le elaborazioni dell'ignoto assunsero una crescente forza descrittiva. In medicina, per esempio, Charcot iniziò questo movimento differenziando tra lesioni organiche e neurologiche e malattie funzionali, o problemi psicologici. Queste tendenze hanno raggiunto il loro maggior sviluppo con la nascita delle psicologie del profondo, mentre il XIX secolo volgeva al termine.

Nelle scienze della fisica del XIX secolo iniziarono a guadagnare terreno significative rotture con la visione newtoniana del cosmo. A partire dalla tradizione romantica presente in Germania, fu applicato all'esplorazione scientifica il mistero di un possibile legame tra il fenomeno dell'elettricità, allora appena scoperto, e quello del magnetismo, noto fin dal mondo antico come proprietà di materiali come le calamite, che destò grande interesse e attenzione. Così, nel 1820, il fisico danese Hans Christian Oersted osservò casualmente, durante una dimostrazione in classe del passaggio di una corrente elettrica attraverso un filo, l'influenza che questa esercitava su una bussola a distanza ravvicinata. Tuttavia, non gli fu possibile penetrare ulteriormente nel mistero e ci sono voluti circa quindici anni affinché Michael Faraday conducesse una serie di esperimenti per mostrare la ricca e complessa interdipendenza tra queste due forze, e altri quarantacinque anni prima che queste idee potessero essere codificate matematicamente da James Clerk Maxwell (come ho descritto nel mio libro sulla sincronicità). La descrizione delle interazioni richiedeva un nuovo modo di pensare, in termini di ampi campi di interazione, che non avevano proprietà locali. La formulazione newtoniana si dimostrò del tutto inadeguata per descrivere queste forze e il riesame della gravità ci ha condotto direttamente alle teorie di Einstein della relatività (speciale e generale, vale a dire, una nuova formulazione della gravità e delle leggi di moto). Attraverso gli scritti di William James queste idee sono state importate in psicologia. James lesse Maxwell verso la fine del 1870, incorporando queste idee nel suo libro su *Le Varie Forme dell'Esperienza Religiosa* del 1902, che C.G. Jung lesse e cita a lungo (1947/1954/1969, comma 356, n. 23).

L'altra area principale della fisica ispiratrice della psicologia del profondo era la meccanica quantistica. Anche questa è iniziata con il tentativo di risolvere uno

strano mistero, quello della “radiazione del corpo nero”. Ciò si riferisce alla radiazione (solitamente elettromagnetica) emessa da un oggetto tenuto a temperatura costante; si caratterizza per il suo spettro di frequenza che dipende unicamente dalla temperatura del corpo irradiante. Lo spettro è nell’infrarosso a temperatura ambiente; con temperature di circa 500° C i corpi-neri iniziano a emettere luce visibile (a partire dal rosso opaco, poi giallo incandescente, e, infine, un biancobluastro brillante, quando aumenta la temperatura – sono presenti anche quantità crescenti di radiazioni ultraviolette con l’aumento delle temperature). Il nostro sole somiglia ad un corpo nero radiante a circa 5530° C in corrispondenza della superficie (invece il suo nucleo può raggiungere 15.000.000° C). I tentativi della fisica classica di descrivere la radiazione di un corpo nero sono del tutto crollati in quella che fu chiamata la “catastrofe ultravioletta” e l’unico modo per uscirne è stato quello di adottare una visione della luce quantizzata, che è stata la splendida scoperta di Max Planck nel 1900 (coincide stranamente con la pubblicazione del libro dei Sogni di Freud).

A poco a poco la rivoluzione quantistica è stata portata a sostegno del regno della materia, in particolare la scuola di Copenaghen di Niels Bohr, che comprendeva tra gli altri Wolfgang Pauli. Bohr ha fatto un grande sforzo per elaborare la meccanica quantistica della materia che, ancora una volta, guarda caso, era in fase di elaborazione dal 1913 al 1927 circa; approssimativamente nello stesso periodo Jung stava attivamente lavorando al suo *Libro Rosso*. Non intendo alcun suggerimento di un nesso diretto tra le attività di Jung e quelle dei fisici, anche se Einstein era stato diverse volte gradito e istruttivo ospite a cena, alla fine del primo decennio del XX secolo; Jung ha affermato di aver imparato a conoscere “la relatività psichica” da Einstein (1975). Il legame, e la corrispondenza di Jung con Wolfgang Pauli inizia solo dopo questo incontro, nel 1932. Lo scopo di stabilire qui un parallelo è di indicare il modo in cui le idee nello *Zeitgeist* (spirito del tempo) attingono a quello che può essere definito come attivazione nell’inconscio collettivo. Queste, a loro volta, si manifestano spesso attraverso un forte interesse per l’ignoto, un’attrazione verso ciò che può esserci nell’oscurità, e questo naturalmente cambia ad ogni epoca. Così lo scienziato e l’analista condividono il fascino per le forze sconosciute (nella natura e nella mente).

Inseguire l’oscurità

L’alchimia medievale, il sistema metaforico principale negli scritti di Jung sulla trasformazione psicologia dal 1930 in poi, ha conservato il fascino per l’oscurità. Formulato utilizzando termini come la *Nigredo*, l’annerimento della mente che era anche la prima fase del lavoro alchemico della trasmutazione immaginata come il “sole nero”, la “testa del corvo” e così via. Jung la considerò come una compensazione alla cultura cristiana dominante della ricerca del bene (spesso concepita in termini di abbracciare la luce), quindi ci sono stati movimenti contrari che

hanno trovato la rivelazione nei misteri che stanno nell'oscurità. L'oscurità tende ad essere inizialmente e ingenuamente vissuta come paura, dal momento che gli esseri umani sono creature diurne. Ma attraverso lo studio del processo inconscio, essi stessi funzionando al buio, la tendenza a moralizzare automaticamente contro l'oscurità si è scoperta essere basata su dinamiche proiettive. C'è un altro aspetto dell'immaginazione dell'oscurità e della notte, una sorta di fecondità e ricchezza della psiche, che si anima in maniera ancor più completa al buio, fuori dal controllo scientifico diretto. Dato che la luce e il buio, attributi del mondo, sono essenzialmente archetipici, non è sorprendente che esercitino un fascino su tutti noi, nonostante la formazione e l'istruzione formale. Quindi, accostandosi al concetto di energia oscura e materia oscura, prima ancora di soffermarci sul loro stato attuale nel campo della scienza, possiamo percepire le attivazioni psicologiche inerenti ai loro nomi, pertanto cominciamo da lì.

Nel 1933 l'astrofisico Fritz Zwicky (1898-1974), formatosi presso l'ETH di Zurigo (dove lavoravano Jung, Pauli, e Einstein), si trasferì a Cal Tech per lavorare con il famoso fisico Robert Millikan. Propose rapidamente che gli "universi-isola" recentemente scoperti, cioè le galassie, contenevano enormi quantità di materia invisibile. Zwicky, uno scienziato eminente, anticonformista e visionario, aveva previsto, insieme a Walter Baade, quello stesso anno, l'esistenza di stelle di neutroni come resti di esplosione di una supernova – un altro termine che aveva appena coniato. È stata questa un'extrapolazione particolarmente veloce, visto che la particella subatomica nota come neutrone era stata scoperta solo l'anno precedente! E ora stavano proponendo un corpo stellare incredibilmente compatto composto da neutroni (una stella di neutroni che contiene circa 1.4 volte la massa del nostro sole, sarebbe solo di circa 15 km di diametro); questa ipotesi è diventata realtà con la prima prova basata sull'osservazione di una stella di neutroni, nel 1967. Egli aveva anche previsto che queste esplosioni di supernova potessero generare raggi cosmici galattici, vale a dire, le particelle subatomiche ad alta energia che viaggiano quasi alla velocità della luce. Zwicky aveva studiato le proprietà delle galassie, in particolare come si muovono l'una rispetto all'altra, e si era reso conto che tendono a presentarsi a gruppi. Si era concentrato sull'ammasso della Chioma (circa 1000 galassie che si muovono insieme in un campo interattivo). Misurando la quantità totale di luce che viene emessa dall'ammasso e confrontandola con la sua stessa massa, sulla base di misurazioni gravitazionali, osservò che l'ammasso sembrava essere carente di materia, in una quantità considerevole, e ci sarebbe dovuta essere una massa 100 volte più grande rispetto a quella che poteva essere constatata dalle misure della luce. Così l'ammasso doveva contenere una grande quantità di materiale che non era visibile, e che Zwicky ha chiamato "materia oscura". Relativamente a queste argomentazioni, ha anche correttamente previsto che le galassie si comporterebbero come lenti gravitazionali, il che è stato poi confermato dalle osservazioni del 1979.

Nei primi anni '70 del XX secolo, i progressi nei diversi rami della scienza, in particolare l'astrofisica, la fisica delle particelle, così come la tecnologia informatica, hanno portato a porsi delle domande circa la natura di questa "materia oscura". A questo punto la relatività generale era ben consolidata, e insieme con i progressi della fisica nucleare, la teoria del Big Bang sulle origini dell'universo trovava delle basi scientifiche sempre più solide. Un residuo di questo singolare evento originario è stato trovato nella radiazione cosmica di fondo che permea l'intero universo, servendo come prova della teoria. Successivamente lo scienziato ha cominciato a tentare di modellare la natura e il comportamento delle galassie; i calcoli teorici richiedevano ancora enormi quantità di materia invisibile affinché i risultati potessero avvicinarsi alla realtà osservata. E le osservazioni stesse portarono ad una serie di sorprese. Per esempio Vera Cooper Rubin e Kent Ford, alla Carnegie Institution, fecero uno studio approfondito del moto delle nubi di idrogeno nelle galassie Andromeda, uno dei nostri più prossimi vicini di casa galattici. La velocità orbitale differenziale prevista delle nubi di gas al limite esterno della galassia rispetto alle nubi vicine al centro non è stata confermata come avrebbe previsto la teoria gravitazionale. Sorprendentemente la velocità delle varie nuvole è rimasta costante, e lo stesso si è dimostrato essere vero per le stelle che orbitano attorno al centro galattico. Uno dei modi migliori per spiegare questo è l'inclusione di quantità significative di materia invisibile o "oscura" oltre al bordo visibile della galassia, infatti, la quantità di materia oscura dovrebbe aumentare allontanandosi dal centro della galassia.

Mappatura della materia oscura e ragnatela cosmica

Alla fine degli anni '70 gli astronomi stavano cominciando a perseguire e a mappare le aree oscure. Per questo c'erano almeno due componenti e, agli inizi del 1960, le indagini dettagliate degli spostamenti verso il rosso delle galassie hanno prodotto i prime tre ritratti tridimensionali delle regioni del cielo. Da queste è emerso che le galassie tendono ad ammassarsi e anche a formare un "Superammasso". Dal 1978 le regioni composte da vuoti, con una significativa quantità di massa/volume minore del solito rispetto alle regioni con gli ammassi, sono state individuate da diversi gruppi (Gregory e Thompson esplorano l'ammasso della Chioma, mentre Joeveer e Einasto hanno discusso l'intera struttura dell'universo, su vasta scala). Con il progredire di questi studi, queste regioni composte da vuoti venivano mappate in relazione agli ammassi. Messe insieme queste strutture formavano ciò che è noto come ragnatela cosmica, la cui mappa si sta attualmente tracciando con maggiore precisione – le immagini tendono ad essere abbastanza sensazionali e vengono regolarmente mostrate sia nella stampa scientifica che popolare. La ragnatela cosmica è nota per le sue bolle di niente, i vuoti, insieme agli ammassi di galassie, che su scale molto grande formano "muri" con "filamenti" che sporgono dalle pareti (Fig. 1).



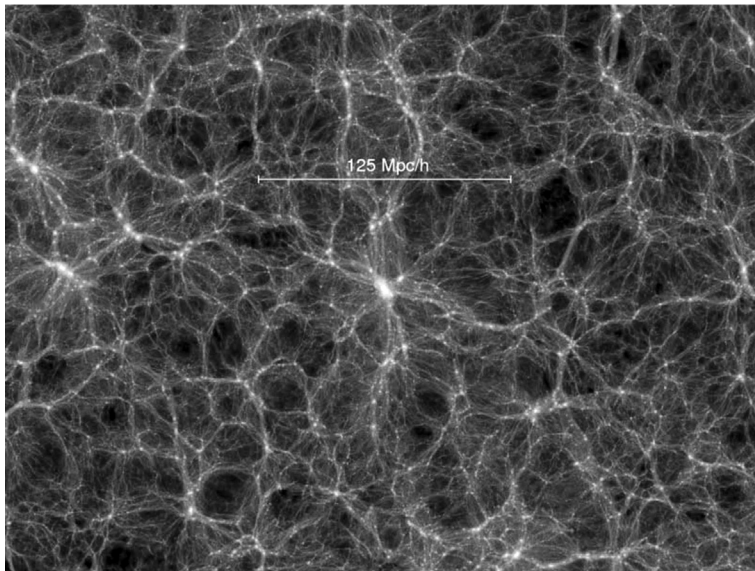


Fig. 1. Ragnatela Cosmica di Ian Czekala, 8 luglio, 2012, trovata su <http://astrobit.es.org/2012/07/08/strands-in-the-cosmic-web/> (5 giugno 2015).

Le componenti strutturali di base di questa architettura si pensa derivino da fluttuazioni quantistiche della fase pre-inflazione dell'universo (un lasso di tempo estremamente breve dopo il Big Bang, $< 10^{-32}$ secondi). Le regioni più dense di queste fluttuazioni diventano le galassie, con la loro penombra di materia oscura assumendo la forma di pareti e filamenti. Ciò che risulta essere incredibile sono le relative percentuali: la materia oscura supera di gran lunga il materiale galattico che costituisce circa il 24% della massa totale dell'universo, con la materia ordinaria che fornisce solo il 4,6% del totale (ciò significa che la materia oscura di natura sconosciuta è 5 volte maggiore alla materia composta da materiali che conosciamo e comprendiamo). Il restante 71,4% è dovuto all'energia oscura; spazi vuoti occupano la maggior parte del volume dell'universo. L'energia oscura è la forza repulsiva che sta creando i vuoti cosmici, originari delle regioni con minore densità di fluttuazioni quantistiche di cui sopra. A distanze galattiche la forza di attrazione gravitazionale tende ad oscurare l'energia oscura, che ha una densità molto bassa ma viene distribuita uniformemente in tutto l'universo, così che su larga scala la forza repulsiva arriva gradualmente a dominare¹. Mentre l'universo si espande oltre un certo limite, il potere dell'energia oscura prende il sopravvento e

¹ Descrizioni recenti riguardanti l'accelerazione dell'espansione dell'universo hanno suggerito due possibili spiegazioni. Innanzitutto una riguarda la ripresa della "costante cosmologica" (un'idea originariamente suggerita da Einstein e poi da lui stesso smentita alla luce delle osservazioni astronomiche che vedono le galassie allontanarsi l'una dall'altra). La seconda riguarda gli studi sulla supernove, sulla struttura a grande scala dell'universo, e sulla radiazione cosmica di fondo, che può essere modellata con un campo scalare, chiamato dagli astrofisici la "quintessenza" (Carroll, 2015). Il nome quintessenza significa il quinto elemento, un riferimento ai quattro elementi delle cosmologie del mondo antico, e anche un'idea importante nell'alchimia.

l'espansione inizia ad accelerare – la soglia di accelerazione in aumento è avvenuta circa 7,5 miliardi di anni fa. Mentre i vuoti si espandono, la densità interna tra le masse galattiche diminuisce continuamente, con la materia che migra all'esterno, verso i confini del vuoto, dove si fonde in pareti e filamenti. La densità della materia all'interno dei vuoti si avvicina quindi asintoticamente a 0 o puro vuoto. In un universo in continua espansione questo diventa il destino ultimo di ogni cosa, una scomparsa nella non-esistenza. Torneremo su questo e guarderemo le implicazioni psicologiche di queste osservazioni e fantasie.

Nella mappatura della ragnatela cosmica gli scienziati hanno scoperto che non solo le galassie non sono distribuite in modo casuale, ma i loro raggruppamenti in ammassi e superammassi sono interconnessi tramite reti di filamenti. I superammassi tendono a formare le intersezioni di filamenti. La Via Lattea, la galassia in cui viviamo, è una parte di un tale superammasso detto Laniakea dall'astronomo Brian Tully dell'Università delle Hawaii, prendendo in prestito il termine dalla lingua hawaiana, "cielo immenso, o incommensurabile". Questo enorme ammasso è composto da circa 100.000 galassie, ed ha un diametro di più di 500 milioni di anni luce. Le enormi dimensioni degli oggetti confondono le nostre normali capacità concettuali e evocano l'immaginazione mitopoietica. Quindi, secondo il sito web dell'University of Hawaii per il suo istituto d'astronomia:

Il nome Laniakea è stato suggerito da Nawa'a Napoleon, professore associato di Lingua Hawaiana e presidente del Dipartimento di Lingue, Linguistica e Letteratura presso il Kapiolani Community College, appartenente al sistema della University of Hawaii.

Il nome onora navigatori polinesiani che utilizzavano la conoscenza del cielo per viaggiare attraverso l'immensità dell'Oceano Pacifico. <http://www.ifa.hawaii.edu/info/press-releases/Laniakea/>.

In più, lo studioso hawaiano Lilikala Kame'Eleihiwa fornisce alcuni riferimenti mitici:

"[...]. Oggi i nostri navigatori hawaiani possono usare la loro conoscenza delle stelle per attraversare 2.500 miglia di oceano aperto tra le Hawaii, Tahiti e Ra'iatea, senza strumenti occidentali che li guidino, ma semplicemente utilizzando gli insegnamenti degli antenati. Oggi il nome Ra'iatea, o Laniakea in hawaiano, significa, in entrambe le isole, il Cielo di Atea, quel vecchio padre Cielo che è a sua volta la costellazione di Orione. Visto che Atea cavalca l'equatore, con i piedi piantati nel sud dell'emisfero e le braccia verso l'alto che raggiungono l'emisfero settentrionale, non è realmente necessario come stella guida fino a quando non si naviga tra gli emisferi".

(Da *Hawai'i-nui-akea Cousins: Ancestral Gods and Bodies of Knowledge are Treasures for the Descendants* nel *Te Kabaroa*, vol. 2, 2009, p. 47, ISSN 1.178-6.035).

Come possiamo cominciare a riflettere su questi regni fantastici, così al di là della scala umana ordinaria?

La nuova immaginazione degli enormi regni dell'oscurità

I cosmologi hanno stabilito che gran parte delle “cose” dell'universo è fatta di materia oscura, una sostanza misteriosa, sconosciuta e invisibile, che non può essere rilevata direttamente da un qualsiasi mezzo noto, non interagisce con la luce come tutte le altre forme di materia, ma la sua esistenza è dedotta unicamente dalla forza gravitazionale che esercita sugli oggetti circostanti. Questa materia oscura si ritiene esista in una vasta ragnatela di filamenti in tutto l'universo, attirando galassie luminose in una ragnatela interconnessa di masse, intervallate da spazi apparentemente vuoti contenenti una forza di repulsione ancora più misteriosa, l'opposto della gravità, l'energia oscura. Ancora una volta le idee umane sull'essenza della natura hanno dimostrato di essere del tutto inadeguate. La nostra scienza migliore ci ha riportati a una visione della natura piena di misteri che rivela i limiti profondi della nostra comprensione del mondo; il livello della struttura e della complessità che sta emergendo dalle imponenti dimensioni coinvolte può facilmente portare ad un senso di incredulità e stupore se cerchiamo di affrontarlo con la nostra immaginazione.

Subito dopo aver appreso l'immensità della nostra galassia come un universo isola (ora stimato contenere da 100 a 400 miliardi di stelle – secondo space.com, 21 maggio 2014), ciò è stato relativizzato dall'apprendere che è una galassia tra tante (attualmente si stima che ce ne siano altre 200/300 miliardi, space.com 1 aprile 2014), e che alla fine è abbastanza normale! Più recentemente abbiamo capito che, a occhio e croce, questo gigante (200 miliardi)² di masse solari (4×10^{22}) rappresenta solo il 4,6% dell'universo, un numero che per i nostri antenati sarebbe stato fortemente difficile anche solo da rappresentare. È come se, cercando la verità scientifica, fossimo arrivati alla realizzazione che la verità non è composta semplicemente da fatti oggettivi, descrittivi, ma il perseguimento di tali fatti può a sua volta portare a informazioni che non rientrano nei precedenti limiti della nostra immaginazione. L'invisibile e l'aspetto inafferrabile della realtà entrano in gioco, e ci fanno vacillare con la loro enormità. Come se fossimo portati a delle visioni di e sulla natura che riflettono i nostri bisogni sconosciuti e non riconosciuti per nuove fantasie radicali sul nostro mondo, quelle che non possiamo così facilmente amalgamare alla nostra comprensione attuale, ma che ci riportano al timore e alla confusione – forse ricordano il potere della psicoanalisi quando fu annunciata. A livello del sentimento ci ricorda le leggende dei bricconi, proprio mentre stiamo per affermare vittoriosamente una descrizione completa del mondo, questa diventa quasi magicamente più complessa.

Questo aspetto ingannatore delle nuove esplorazioni “oscure” è catturato da una delle teorie di spicco sull'energia oscura in cui la stessa si è rivelata essere “camaleontica” (McKee, 2015). Si pensa che il campo di energia oscura cambi a seconda dell'ambiente circostante. In presenza di grandi quantità l'ordinaria materia densa, essenzialmente scompare, nascosta dalle più intense forze di gravità. Più

si manifesta, più siamo di fronte al nulla. Meno materia è presente, più si esercita l'energia oscura. Non la si può vedere cercando i suoi effetti sulle cose, ma è visibile solo in assenza di cose. Come sta diventando sempre più evidente, da questi studi sta emergendo un nuovo rapporto con il concetto del nulla, che, come sarà discusso più avanti, porta la scienza e alcuni aspetti della filosofia buddista a confronto.

Il percorso più recente nell'“oscurità” è iniziato con il mito creato dalla scienza contemporanea, il “Big Bang” e, logicamente, seguendo accuratamente l'implicazione di questo evento originario, ora noi siamo di nuovo sospinti ai margini della nostra realtà in un regno, simile all'Ade, di invisibili oscurità che, in ultima analisi, detengono le sorti del nostro mondo – che alla fine scompare nel nulla, o crolla di nuovo su se stesso, scomparendo per riemergere possibilmente come l'araba fenice in un altro “Big Bang”, o essere solo uno dei tanti universi in un “multiverso”. Dal punto di vista della psicologia di Jung, quando le culture perdono il contatto con le loro radici mitiche, queste tendono a ricomparire in forme esterne come credenze sulla realtà. Perseguire l'immagine più completa del mondo naturale ci riporta, in questa maniera, in modo dinamicamente non lineare, a dei punti di vista che riflettono curiosamente la grandezza impressionante del regno dell'inconscio, soprattutto nelle sue dimensioni collettive relative alla coscienza. La coscienza costruita sui principi illuministi subisce di conseguenza la ferita narcisistica in quanto limitata a ciò che si conosce, per quanto prezioso ciò possa essere, e dimostra di essere solo una piccola parte di ciò che è realmente. Nonostante il dolore che ne consegue, la psiche può essere liberata dalla sua prigionia nel mondo sotterraneo dall'illuminazione della coscienza e rianimare il mondo in forma nuova, mai realizzata prima. Riconquistare un senso di timore è fondamentale in questo cambiamento di paradigma.

Riconsiderare l'immaginazione del cosmo può essere inteso psicologicamente come una sorta di alchimia moderna del mondo. Salvando l'*Anima Mundi* da una discesa che intrappola nel concreto, letteralmente nel regno della materia ordinaria, la nuova oscurità spinge l'attenzione sulle misteriose presenze invisibili che danno forma al nostro universo. L'alchimia medievale, tra le sue numerose attività, ha proiettato la psiche sugli oggetti del mondo, e poi ha cercato di recuperare e riscattare questi “oggetti” trasformandoli in oro. Tuttavia, come Jung ha sottolineato, alcuni degli alchimisti avevano capito che le attività che stavano “osservando” nei loro alambicchi riguardavano, in ultima analisi, la natura dei loro processi psichici, come immaginato attraverso le alterazioni nell'apparenza di sostanze materiali. La trasformazione dei metalli vili in oro, attraverso una lente metaforicamente junghiana, legata al tentativo di purificare e nobilitare il proprio carattere. In modo parallelo, la cosmologia contemporanea descrive la propria scoperta come un modo per capire più profondamente la natura fisica dell'universo. Tuttavia le loro scoperte ci offrono visioni suggestive del non-visibile che possono contenere il potenziale per trasformare la nostra visione della psiche. Anche in questo caso

vi è un (iniziale) tentativo di presentare la nuova concezione in termini scientifici concreti, come se i livelli soggettivi dell'esperienza non fossero rilevanti, solo per dimostrare di essere essenziali per le verità più profonde che si stanno svelando.

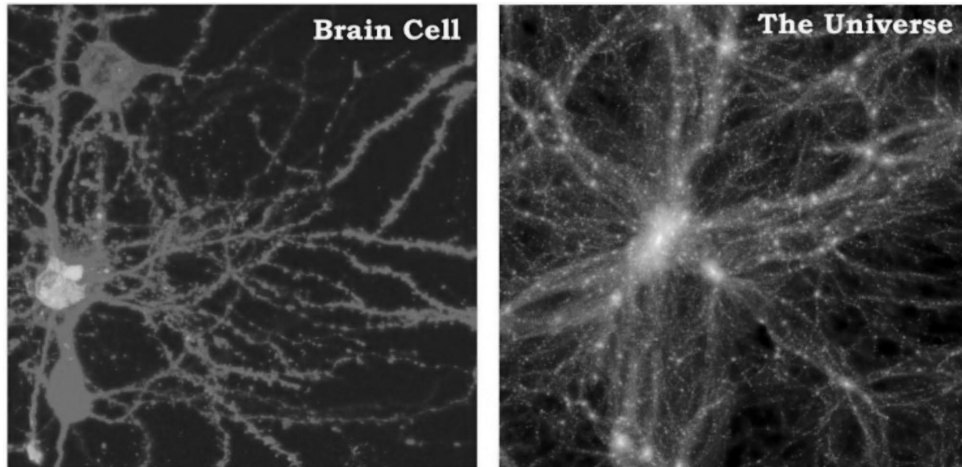


Fig. 2. Cellula neuronale del cervello di un topo paragonata ad una porzione della ragnatela cosmica di Cliff Pickover, Reality Carnival, <http://sprott.physics.wisc.edu/pickover/pc/brain-universe.html>

Consideriamo la Fig. 2, confrontando un quadro parziale della struttura a larga scala del cosmo, mostrando ammassi di galassie avvolte nella materia oscura con filamenti o viticci nelle regioni maggiormente oscure (il regno in cui domina l'energia oscura), con l'immagine di una sezione sottile del cervello di un topo, che mostra le fibre neuronali che formano una rete interconnessa – i fondamenti biologici della mente dei mammiferi. Il confronto è stato fatto quasi subito dopo che le immagini delle strutture a grande scala dell'universo sono state rese pubbliche. La notevole somiglianza nella morfologia della neurologia cerebrale, la base somatica della mente, con la struttura dell'universo può essere interamente una coincidenza, ma la natura di questi parallelismi ci impone almeno di ri-immaginare e prendere in considerazione dei possibili significati (come processi frattali nei sistemi complessi che generano forme emergenti simili, anche se su scale notevolmente diverse). Ci può essere un significato in questa somiglianza, anche se gli oggetti non sono chiaramente collegati in modo casuale. La coincidenza sarebbe in questo senso ancor più sincronica con il significato fornito dall'immaginazione umana, che potrebbe essere sul punto di realizzare i suoi aspetti oggettivi attraverso questo tipo di immagini. Ci stiamo muovendo, almeno nella fantasia, da un universo perfetto, meccanico, a uno che assomiglia molto più da vicino una a rete capace di generare la mente. È un quadro che si avvicina al doppio aspetto del monismo di Spinoza, soprattutto come riconsiderato nell'ipotesi, di Pauli-Jung, di sincronicità con un livello psicoide dell'archetipo al centro di un universo psicofisico (nota del nuovo libro di Atmanspacher).

Il riconoscimento delle nuove sbalorditive dimensioni della realtà, precedentemente nascoste nell'oscurità, non si trova soltanto nella vastità delle strutture a larga scala dell'universo. Molto più vicino a casa, sul pianeta Terra, gli scienziati hanno iniziato a scoprire segni di vita nelle zone del pianeta precedentemente considerate del tutto prive di organismi. Tutto ciò è iniziato con l'esplorazione delle sorgenti idrotermali sul fondo dell'oceano. La possibilità di un organismo di utilizzare fonti di energia termica e chimica per sostenere la vita, invece di catene alimentari fotosintetiche, è stata considerata e, successivamente, appurata alla fine del 1970. Più recentemente, nel mare sotto il ghiaccio antartico sono state scoperte molte forme di vita, per lo più microbica. Ma forse più sorprendente è la recentissima scoperta di ecosistemi in profondità sotto la crosta terrestre e ben al di sotto del fondo dell'oceano. Anche se questi ambienti bui non sono ancora ben compresi, sembrano contenere enormi quantità di vita sconosciuta e mai immaginata – il più grande habitat microbiologico del pianeta. Come affermano Edwards, Becker e Colwell:

La biosfera oscura rappresenta la più grande collezione di habitat per gli ecosistemi biologici sulla terra – due ordini di grandezza con un volume più grande dei bacini oceanici che si estendono per chilometri sotto il fondo dell'oceano e sotto la superficie continentale.... [Su] una base globale, fino al 95% dei procarioti (batteri e archeobatteri) risiedono nel profondo sottosuolo del nostro pianeta... i microbi albergati nel sottosuolo marino da soli possono rappresentare fino a un terzo del carbonio totale della biomassa della Terra! (2012).

Come se il culto solare implicito nell'Illuminismo ci avesse lasciato ciechi nei confronti di tutte le altre possibilità che vedono la vita capace di sostenere se stessa. E ora troviamo direttamente sotto di noi un'incredibile quantità di vita in quello che in passato era ritenuto inabitabile, zone inferiori consegnate alle anime morte in vari inferni, dai nostri antenati (per maggiori dettagli si veda: *The Center for Dark Energy Biosphere Investigations*, <http://www.darkenergybiosphere.org> e il Dark Energy Biosphere Institute <http://darkenergybiosphere.org/RCN/>).

Queste incursioni nelle aree contemporanee dell'oscurità sono solo alcuni degli esempi più evidenti e suggestivi. Potremmo anche esplorare ciò che alcuni scienziati hanno definito “energia oscura” nel cervello, quello che è ora associato con il “Default Mode Network” (DMN). Questa rete neurale è stata identificata in seguito alla scoperta che il cervello consuma tanta energia sia in stato di apparente quiete, sia quando una persona è impegnata in compiti cognitivi difficili, come la soluzione di problemi matematici complessi. La Tomografia ad emissione di positroni, che misura il consumo di glucosio, ha rivelato che nell'esperienza soggettiva di essere a riposo, lasciando che la mente vaghi apparentemente senza meta, e presumibilmente con un basso consumo energia in “stato di riposo”, in realtà, il dispendio di energia

è tanto alto quanto quello che si ha negli atti intensi di concentrazione. Il DMN è stato successivamente mappato da Raichle e colleghi (2001) e risulta coinvolgere più zone del cervello che lavorano in sincronia. Nell'ultimo decennio è stato intensamente esplorato il significato di questa rete per la vita mentale e le patologie associate alla sua disfunzione (vedi Buckner et Al., 2008). Questo ha fatto parte di un più ampio progetto per mappare le regioni del cervello che interagiscono, rivelando una serie di reti funzionali. Più di recente è stato intrapreso un progetto ancora più ambizioso per mappare l'intero "connettoma" del cervello umano (Seung, 2012). Tuttavia, invece di catalogare più aree dove l'oscurità spinge all'esplorazione, vorrei ora guardare più a fondo l'impatto psicologico di questa tendenza generale e la necessità di una ri-spiritualizzazione del nostro cosmo.

La spiritualità nell'Oscurità, Profondità e Nulla

Scrutando nel buio, gli esseri umani hanno cercato di far luce e di venire a conoscenza di ciò che è nascosto alla coscienza, manifestando quindi il desiderio di entrare e spesso di svelare i misteri che si ritiene vi risiedano. Questa attivazione di istinti epistemologici riflette più di una ricerca di conoscenza scientifica, anche se certamente è una fonte primaria di stimolazione per tali sforzi, in quanto costella l'immaginazione mitopoietica. La cultura delle funzioni generatrici di questa tendenza archetipica della psiche umana abbraccia la piena misura delle nostre realizzazioni, da quelle scientifiche e filosofiche a quelle artistico-estetiche, religiose e spirituali, coinvolgendo i nostri desideri e le nostre paure più profonde. Quindi, cosa potrebbe nascondersi dietro ad alcune delle nostre manie contemporanee di (ri)-tornare sull'oscurità e sondarla?

Il dispiacere per la perdita delle certezze religiose ha caratterizzato l'ultimo secolo e mezzo. Dal pronunciamento della morte di Dio di Nietzsche, a *L'Uomo Moderno alla Ricerca di un'Anima* di Jung, i pensatori hanno sollevato le preoccupazioni psicologiche per quanto riguarda l'impatto di questa perdita. In generale, questi autori non cercano un ritorno nostalgico alle certezze teologiche precedenti, ma ci mettono di fronte ai dolorosi dilemmi che soffriamo come conseguenza della nostra perdita, in gran parte a causa del modo in cui abbiamo abbracciato la scienza. Jung, i suoi seguaci e gli psicologi transpersonali dopo di lui hanno cercato dei modi per riattivare gli aspetti divini dell'esperienza precedentemente legata alla religione e ai culti del mistero, in quanto questi sono riconosciuti come potenziali fonti di guarigione nelle giuste condizioni (Corbett, Cambray-MoC). In termini mitici c'è stata molta attenzione negli studi junghiani ad un ritorno del "lato oscuro femminile" associato alla conoscenza e esperienza somatica, insieme ad una profonda valorizzazione dei processi intuitivi. Così, ad esempio, il numero di pubblicazioni su questo argomento è costantemente cresciuto fino a diventare un corpo di lavoro solido che merita un discorso a parte; questo breve pezzo potrebbe essere visto come complementare a quel tipo di studi.

Nel regno della scienza contemporanea, nel corso degli ultimi decenni, l'aumento della "Teoria della Complessità" ha offerto un ponte imprevisto tra i regni dell'ignoto, collegando la scienza, l'estetica e la spiritualità in un nuovo paradigma olistico. La propensione dei sistemi complessi adattativi a sottoporsi ad un'auto-organizzazione spontanea, in condizioni di concorrenza ambientale, è documentata da una enorme gamma di modelli, dal subatomico alla ragnatela cosmica, e comprende numerose attività umane, in particolare i comportamenti sociali e collettivi (dal traffico, ai mercati azionari, ai social media, e molto, molto di più). Una delle caratteristiche più sorprendenti di questi studi è stata l'osservazione di forme e processi che emergono. Si tratta di processi olistici che nascono spontaneamente dalle interazioni di componenti in un sistema complesso adattativo, ma che nell'insieme hanno proprietà che non sono riducibili a una comprensione dei componenti. L'emersione può essere trovata ovunque nel nostro mondo, per esempio, il fatto che l'acqua sia liquida a temperatura ambiente (il suo basso peso molecolare dovrebbe prevedere che sia un gas basato sullo studio della singola molecola, ma i legami di idrogeno collegano le molecole d'acqua in una fitta rete che compensa il suo basso peso). Gli esempi biologici abbondano, soprattutto se si considerano gli insetti, le mandrie, i banchi di pesce ecc, i comportamenti collettivi esplorati dallo "swarm logic" (sciame logico) possono spesso superare notevolmente l'attività dei singoli individui. I sistemi ecologici sono spesso analizzati in modo migliore usando la teoria della complessità, come dimostrano una serie di libri e articoli recenti. I livelli di complessità trovati nel cervello rappresentano un altro argomento di molte ricerche e di interessi attuali. Comportamenti sociali e culturali dell'uomo sono ben descritti da applicazioni della teoria della complessità, e quindi sta aumentando il suo utilizzo nelle teorie dell'arte e nelle scienze sociali.

Le esplorazioni cliniche della complessità hanno portato ad alcune delle più importanti idee attuali sull'azione terapeutica, come e perché la psicoterapia può essere incisiva nelle trasformazioni della personalità. Daniel Stern e colleghi ne hanno discusso in termini di "momento di incontro" e gli junghiani applicano questo modo di pensare a una serie di considerazioni teoriche e pratiche (Cambrey e Carter 2004; Hogenson, 2009; Cambrey 2011). In un articolo ho cercato di esplorare l'esperienza affettiva associata con l'emergente in ambito clinico e arrivai alla conclusione che l'emozione primaria di sorpresa/trasalimento/shock era centrale (2006). Questa a sua volta funge da collegamento nel riconquistare l'accesso al potenziale trasformativo del numinoso e può essere il motivo per cui un numero di ricercatori della complessità si sono rivolti alla questione dell'esperienza spirituale, per esempio, il nuovo libro di Stuart Kauffman *Reinventing the Sacred: a New View on Science, Reason and Religion (Reinventare il Sacro: Una Nuova Concezione della Scienza, della Ragione e della Religione)* (2008), unisce la scienza della complessità, in particolare quella associata a forme di vita, con un nuovo percorso verso la spiritualità. Intravedere il regno trascendente parzialmente

descritto dallo studio dei fenomeni emergenti può servire come una potente fonte di motivazione. In pratica, nel mio lavoro clinico questo ha portato allo studio di esperienze sincronistiche, di per sé una forma di esplorazione dei regni oscuri, come forme dell'emergente (ref).

Un aspetto del numinoso, il sacro timore, ha ricevuto l'attenzione della stampa nazionale sulla base di recenti ricerche scientifiche sociali (vedi *New York Times*, Sunday Review 24 maggio 2015: "Why Do We Experience Awe?", "Perché sperimentiamo il timore?", di Paul Piff e Dacher Keltner). L'articolo del *New York Times* si basa sulla ricerca degli autori, insieme a quella di numerosi colleghi, che ha dimostrato che il recupero di un senso del timore, più facilmente accessibile tramite le esperienze con la natura e con l'arte, ha un valore pro-sociale (2015). Al centro di questa risposta ci sono gli incontri con qualcosa che va oltre noi stessi (ad esempio, stare in piedi in un boschetto con grandi alberi secolari), l'umiltà autentica che emerge da queste esperienze porta ad una maggiore valorizzazione dell'ambiente circostante la persona, tendendo ad aumentare la collaborazione e la compassione verso altri, e gli atteggiamenti prosociali in genere. Il mio suggerimento è che le più recenti esplorazioni scientifiche sull'oscurità, spostando la nostra attenzione verso l'enormità e la stranezza di ciò in cui viviamo, mettendo in evidenza gli elementi invisibili nei cieli e sulla terra, tradizionalmente schermi per le proiezioni archetipiche, mobilitano una profonda meraviglia. All'interno di un contesto socio-culturale più ampio, la comparsa del timore nei confronti dell'universo evoca risonanze archetipiche che possono servire per dare profondità transpersonale alle nuove forme emergenti di spiritualità connesse al cambiamento di paradigma nella cultura.

Nel monitorare gli aspetti di questo riemergere della spiritualità come parte integrante di un ampio cambiamento di paradigma, vediamo che ci sono una serie di punti di convergenza tra la scoperta e la saggezza delle tradizioni scientifiche all'interno di varie religioni. Come discusso nel mio libro sulla sincronicità, la matematica contemporanea si è casualmente imbattuta su modelli che riproducono rappresentazioni religiose, immagini o metafore. Ad esempio, nel 2007 l'elaborata piastrellatura geometrica di una moschea del XV secolo a Isfahan è stata dimostrata essere una parte del lavoro di progettazione nell'Islam che, da quel secolo, ha permesso a questi designer e artigiani "di costruire dei modelli di quasi-cristalli Penrose pressoché perfetti, cinque secoli prima della loro scoperta in Occidente" (Lu e Steinhardt, 2007, p. 1.106); il cosmologo matematico Roger Penrose ha dimostrato tali modelli in strutture quasi-cristalline nei primi anni '70. Allo stesso modo, nel modellare alcuni oggetti matematici, prima elaborati da Felix Klein nel XIX secolo con la grafica del computer, si è constatato che sorprendenti modelli frattali, visivi hanno un rapporto diretto con una metafora dal *Avatamsaka (Fiore Ghirlanda) Sutra* del Buddhismo Mahayana, attribuita al Buddha in uno dei suoi primi sermoni, la Rete di Indra:

Nel cielo del grande dio Indra si dice che ci sia una grande e scintillante rete, più sottile di una ragnatela, che si estende fino ai confine dello spazio. Intelaiato ad ogni intersezione dei suoi fili diafani è un gioiello che riflette. Poiché la rete è infinita in estensione, i gioielli sono di un numero infinito. Nella superficie scintillante di ogni gioiello si riflettono tutti gli altri gioielli, anche quelli nell'angolo più lontano del cielo. Ad ogni riverbero, ancora una volta si riflettono tutti gli altri gioielli infiniti, in modo che da questo processo, riflessi su riflessi proseguono senza fine (Mumford, Series and Wright 2002, II).

Tali convergenze sembrano essere un risultato inaspettato ma significativo del cambiamento di paradigma che viene qui menzionato. La scienza occidentale, con la sua attenzione sul mondo "oggettivo" di oggetti e forze, sta scoprendo delle verità che hanno paralleli chiari e definitivi con determinate credenze e pratiche che si trovano in varie religioni del mondo, che riflettono le realtà "soggettive", intuitive, mitopoietiche che essi incarnano. La prima indicazione del cambiamento di consapevolezza associato alle nuove forme di spiritualità che emerge da questo cambiamento, è la necessità di reintegrare diverse forme di sapere in modo rigoroso ma olistico. L'ipotesi Pauli/Jung per quanto riguarda l'archetipo psicoide può essere ora riconosciuta in questo senso come preveggenza.

Nell'argomento principale di questo articolo, la nuova scienza dell'"oscurità", una zona potenzialmente proficua per la costruzione di un ponte tra scienza e religione, che sarebbe in linea con la spiritualità emergente, comporterebbe un esame dettagliato e un confronto tra l'energia oscura e le concezioni buddiste di "nulla" o "vuoto", soprattutto come viene trattato nel buddismo Hua Yen. Questa scuola ha avuto origine in Cina durante la dinastia T'ang (618-907 d.C.) e il suo testo centrale era un adattamento dell'*Avatamsaka Sutra* che incorporava la visione taoista che a sua volta aveva una concezione meno nichilistica e più positiva del "nulla". La dottrina Hua-yen divenne il fondamento teorico per le pratiche del Buddismo Ch'an, meglio conosciuto in occidente con il suo nome giapponese, "Zen". La caratteristica essenziale degli obbiettivi odierni è l'interdipendenza, la co-origine di tutti gli aspetti della realtà. Come è stato riconosciuto da più di 40 anni, questo ritratto della realtà è profondamente ecologico nella rete di interdipendenza di ogni essere. Poiché non esiste alcuna origine indipendente delle cose, la visione è l'emergente da un nulla fecondo, apparentemente un paradosso che suona curiosamente come alcune discussioni sulla singolarità, immaginate come punto di origine nella cosmologia moderna. Il parallelo filosofico tra Hua yen e il "Luogo del Nulla" di Heidegger è già stato fatto con un serrato confronto tra queste idee e la Teologia del Processo di Alfred North Whitehead (Odin, 1982).

L'attuale curiosità per l'"energia oscura" e gli sforzi per comprenderla estende il potenziale per il confronto e l'esplorazione dei limiti di questi punti di vista che si sovrappongono. La scienza ha ora identificato una forza pervasiva che permea

l'intero universo mai identificato, fino a quando la mappatura delle regioni oscure ha rivelato le regioni vuote e la loro evoluzione nel tempo. I risultati mostrano una nuova forza sconosciuta, l'“Energia Oscura” che genera un aumento delle regioni “vuote” e produce disegni complicati della Ragnatela Cosmica. La parte curiosa è che le parallele morfologiche totali di questa ragnatela sono come le reti neuronali del cervello: ciò dà la sensazione intuitiva della coincidenza significativa, senza evidenti nessi causali (anche se questi potranno essere scoperti nel tempo). Il destino ultimo dell'universo, come immaginato dalla crescente espansione di tutto il sistema, è una sorta di evaporazione nel nulla. L'attuale immagine scientifica sembra dare una conferma grafica della mancata permanenza di qualsiasi cosa particolare, che al limite indica che ciò che permane è l'energia oscura del nulla. Anche se i dettagli possono rivelare una differenza con le intuizioni della cosmologia di Hua Yen, non ci resta che riflettere sulla notevole capacità dei metodi di meditazione di questa scuola per creare una visione di ampia portata e più in generale di come la natura della mente sembra riflettere sempre più l'universo da cui è emersa.

Conclusione

Il percorso verso la comprensione della natura, seguita dalla scienza, è attualmente nel mezzo di un profondo cambiamento poiché è condizionato da crescenti complessità. Divisioni precedenti (ad esempio, i silos di discipline universitarie), utili per l'ottenimento di tipi specifici di conoscenza, costituiscono degli ostacoli per cogliere le più complesse dimensioni del nostro mondo. Negli ultimi 200 anni la scienza, con i suoi metodi per ottenere la conoscenza, sta inconsapevolmente portando con sé l'immaginazione mitopoietica. Riconoscendo le numerose convergenze tra le scoperte della scienza e la sapienza di antiche pratiche intuitive e meditative, un recupero dell'immaginazione come organo di intelligenza può servire, quando alimentato, a contenere e collegare iniziative per conoscere quell'inizio con diverse ipotesi e orientamenti radicalmente diversi. In questo racconto l'oscurità serve da campo per trascendere gli opposti della scienza e della religione, per non crollare nella “verità” di una o dell'altra posizione sull'emergere del mistero del “nulla”, complicando lo spirito del mito della creazione del cosmo e della psiche.

Bibliografia

- Buckner, R., Jessica R. Andrews-Hanna, and D. L. Schacter, *The Brain's Default Network Anatomy, Function, and Relevance to Disease*, in *Ann. N.Y. Acad. Sci.* 1124: 1–38, 2008.
- Cambray, J. and Carter, L., *Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Analysis*. Hove and New York: Brunner-Routledge, 2004.
- Cambray, J., *Towards the Feeling of Emergence*, *Journal Analytical Psychology* 51(1), pp. 1-20, 2006.
- Cambray, J., *Moments of complexity and enigmatic action: a Jungian view of the therapeutic field* in *Journal of Analytical Psychology*, 56 (2) 296-309, 2011.
- Carroll, S., (accessed 6 June, 2015) http://ned.ipac.caltech.edu/level5/Carroll2/Carroll4_5.html
- Edwards, K., J., K. Becker, and F. Colwell, *The Deep, Dark Energy Biosphere: Intraterrestrial Life on Earth*, in *Annual Review of Earth and Planetary Science*, 40: 551-568, 2012.
- Hogenson, G., *Synchronicity and moments of meeting*, in *Journal of Analytical Psychology*, 54(2):183-97, 2009.

Joseph Cambray

- Jung, C.G., (1947/1954/1969), *On the Nature of the Psyche*, In *The Structure and Dynamics of the Psyche*, *Collected Works* 8, Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C.G., *Letter to Carl Selig*, 25 Feb. 1953, *C.G. Jung Letters*, Vol. 2: 1951-1961, eds. Gerhard Adler & Aniela Jaffe. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Kame'Eleihiwa, L., *Hawai'i-nui-akea Cousins: Ancestral Gods and Bodies of Knowledge are Treasures for the Descendants* in *Te Kaharoa*, vol. 2, 2009, p. 47, ISSN 1178-6035, 2009.
- Kauffman, S. *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*. NY: Basic Books, 2008.
- Lu, Peter J. and Paul J. Steinhardt, *Decagonal and Quasi-Crystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture*, in *Science* 23 February 2007: Vol. 315 no. 5815 pp. 1106-1110. DOI: 10.1126/science.1135491, 2007.
- McKee, M., *Dark Energy Tested on a Table Top*, in *Quanta Magazine*, at <https://www.quantamagazine.org/> March 31, 2015.
- Odin, S., *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*. NY: State University of New York, 1982.
- Piff, P.K.; Dietze, P.; Feinberg, M.; Stancato, D.M.; Keltner, D., *Awe, the small self, and prosocial behavior*, in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 108(6), 883-899, <http://dx.doi.org/10.1037/pspi0000018>, 2015.
- Raichle, M.E., MacLeod, A. M., Snyder, A. Z., Powers, W. J., Gusnard, D. A., et al., *A default mode of brain function*, *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.*, 98, 676-82, 2001.
- Seung, S., *Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us Who We Are*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt Trade; None edition, 2015.

C.G. JUNG'S LETTERS TO ERICH NEUMANN IN THE LETTER EDITION REVISITED IN THE LIGHT OF THE JUNG-NEUMANN CORRESPONDENCE

Martin Liebscher

Abstract

The work presented refers to the long-awaited publication of the correspondence between C.G. Jung and Erich Neumann, a milestone in the history of Analytical Psychology. Letters Jung-Neumann, edited and introduced by Martin Liebscher, and published in an integral manner, are a collection of more than a hundred of letters between the two men that spans almost three decades, from 1934 to the eve of the arrival of Neumann in Tel Aviv, until his untimely death in 1960. The letters reveal an intense and intimate meeting between two brilliant minds. In them, Jung – the founder, pioneer and wise old man – and that Neumann – the thinker younger brave and daring – reflect on a wide spectrum of theoretical, clinical and cultural, including Jewish and biblical themes, as well as anti-Semitism and Nazism.

Riassunto

Il lavoro presentato rimanda alla pubblicazione tanto attesa della corrispondenza tra C.G. Jung e Erich Neumann, una pietra miliare nella storia della Psicologia Analitica. Le Lettere Jung-Neumann, curate e introdotte da Martin Liebscher e pubblicate in maniera integrale, sono una collezione di più di un centinaio di lettere tra i due uomini che si estende per quasi tre decenni, dal 1934, vigilia dell'arrivo di Neumann a Tel Aviv, fino alla sua morte prematura nel 1960. Le lettere rivelano un incontro intenso e intimo tra due menti brillanti. In esse, Jung – il fondatore, pioniere e saggio anziano – e Neumann – il pensatore più giovane, coraggioso e audace – riflettono su un ampio spettro di questioni teoriche, cliniche e culturali, tra cui temi ebraici e biblici, oltre che l'antisemitismo e il nazismo.

Résumé

Le travail présenté se réfère à la publication longuement attendue de la correspondance entre C.G. Jung et Erich Neumann, un jalon dans l'histoire de la psychologie analytique. Les lettres Jung-Neumann, éditées et présentées par Martin Liebscher et publiées de manière intégrale, sont une collection de plus d'une centaine de lettres entre les deux hommes qui étend sur près de trente ans, depuis 1934, la veille de l'arrivée de Neumann à Tel-Aviv, jusqu'à sa mort prématurée en 1960. Les lettres révèlent une réunion intime et intense entre deux brillants esprits. En eux, Jung – le fondateur, pionnier et vieux sage – et Neumann – le penseur jeune, courageux et audacieux – réfléchissent sur un large spectre de théorie, clinique et culturelle, y compris les thèmes éternels du Judaïsme et bibliques, ainsi que l'antisémitisme et le nazisme.

KEY WORDS

correspondence C.G. Jung- E. Neumann, meeting on themes, anti-Semitism and Nazism.

PAROLE CHIAVE

corrispondenza C.G. Jung- E. Neumann, incontro su temi, antisemitismo e nazismo.

MOTS-CLÉS

la correspondance CG Jung-E. Neumann, réunion sur les questions, l'antisémitisme et le nazisme.

In 1973 Aniela Jaffé and Gerhard Adler published a selection of Jung's letters spanning from the year 1906 to 1961.¹ Whereas Jaffé was in charge of the German, Adler oversaw the English edition. The publication committee also included Jung's daughter Marianne Niehus-Jung. Known as the *Letters*, these volumes are widely regarded as the main edition of Jung's correspondence. Jung himself had given permission to publish them in 1956. The editorial work itself began only after his death in 1962. A year later newspaper advertisements were printed to recall letters from various correspondence partners. After the successful retrieval the final selection of letters was decided upon in 1970. In her introduction Jaffé stated as the selection criterion whether a letter contributed to the further understanding of Jung's psychology or increased the knowledge of Jung's personality.²

Not disputing the great merits of this letter edition the given criterion unfortunately justified a rather personal and random choice of letters and as such the *JA* does not qualify as a scholarly or critical edition of any sorts.³ The only way to satisfyingly publish a correspondence in a scholarly way is to establish the entire body of letters of both correspondence partners and to print them in their entirety. There cannot be a selection or omission of any kind as this would take away the contextual meaning of the letters. In the case of the Jung-Neumann correspondence the *JA* published seventeen of thirty-nine letters from Jung to Neumann. In total the correspondence as published in the Jung-Neumann letter edition⁴ consists of one hundred and twenty-four documents. Next to Jung's letters to Neumann it contains seven attestations or references written by Jung for Neumann, and the letter of condolences from Jung to Julie Neumann. The Neumann documents consist of fifty-eight letters from Neumann to Jung, three letters to Marie-Jeanne Schmid, and the three attachments 5N (A), 6 N (A), and 8 N(A). In addition there are ten letters by Marie-Jeanne Schmid and three by Aniela Jaffé, where they wrote on behalf of Jung as his secretaries.

1 *Letters*, selected and edited by Gerhard Adler, in collaboration with Aniela Jaffé; transl. by R.F.C. Hull. Vol. I: 1906-50; Vol. II: 1951-61 (Princeton: Princeton University Press, 1973); in the following abbreviated as *JA*.

2 *Ibid.*, vol. 1, p. 10.

3 Sonu Shamdasani eloquently summarised the shortcomings of this edition as follows: 'In 1973 and 1975, a selection of Jung's letters was published, edited by Gerhard Adler, in collaboration with Aniela Jaffé. The editors stated that setting aside routine business letters, from the 1,600 letters written by Jung between the years 1906 and 1961, they selected over 1,000. This gives the impression that approximately two thirds of the letters of Jung's that have survived were published in this volume. Furthermore, the publication of 196 letters of Jung to Freud in 1974 (only seven of which had appeared in the *Letters* volume) would leave only about 400 unpublished letters. This is seriously misleading. From my researches, I would estimate that the amount of Jung's letters represented in these volumes to be less than ten percent. Moreover, their policy of only publishing Jung's letters and not that of his correspondents effectively decontextualised the letters that they did choose to include. From a comparison of the unpublished letters that I have read, problems in the choice of the letters that the editors selected are apparent. The larger share of the letters that the editors reproduced were from Jung's later years, and indeed, from the period when Aniela Jaffé was his secretary. Furthermore, the editors prioritised letters on religious subjects. Consequently, their edition by no means gives a fully representative portrait of Jung in correspondence.' Shamdasani, *Jung Stripped Bare: By His Biographers, Even* (London: Karnac, 2005), p. 57.

4 *Analytical Psychology in Exile. The Correspondence of C.G. Jung & Erich Neumann*, edited and introduced by Martin Liebscher, translated by Heather McCartney, Philemon Foundation. Princeton: Princeton University Press, 2015; in the following abbreviated as *CJN*.

Keeping the thought in mind that the selective letter edition of 1973⁵ served a different purpose than the Jung-Neumann correspondence edition of 2015 the following deliberations shall help to demonstrate the advantage of the new edition vis-a-vis the earlier approach.

The first letter chosen for *JA* was from 29 January 1934, published in *CJN* as 3 J. Due to the historical closeness Jaffé and Adler often had to hold back the names of patients; in that case the client was later identified as Ernst Harms (1895-1974). Harms would eventually become a famous child psychologist in his own rights and defend Jung after the war against accusation of anti-Semitism.⁶ The obligatory disguise of names was certainly a problem for the early edition.

This very short letter, in which Jung asked the young Erich Neumann, who had just left Nazi-Germany in Autumn 1933 and was about to leave for Palestine in the May to come, if he would take on Harms as his patient, can help to illustrate other problems of *JA*: There is no proper contextualisation. The short footnote on Neumann does not tell why he was in Switzerland in the first place nor does it say anything about the importance of his writings or his position within the Jungian world. 'Since 1935 in Tel Aviv' is all there is to read next to Neumann's profession as an 'analytical psychologist' and his main publications. And this is not even factually correct as Neumann left Zurich for Tel Aviv in May 1934 following his wife Julie and his son Micha.

The next letter in *JA* is 18 J written on 22 December 1935 – missing out on seven Jung letters or documents connected to Jung up to that point. Again two lines are omitted without further explanation. As it turned out one refers to the letter editor Gerhard Adler (1904-1988), who was a childhood friend of Neumann from Berlin, and the other to Heinz Westmann (1902-1986), himself a Jewish analyst, whose Eranos lecture of 1936 could not be published due to political reasons.⁷ The omission of the names is unfortunate as Adler and Westmann played indeed a role in the on-going conversation between Jung and Neumann. Adler as a mutual friend of Neumann and Jung became an important figure of mediation between them. In 1934 he was the one Jung chose to represent his view in the debate about Jewish psychology in the *Jüdische Rundschau*, a debate that was started by an open letter of James Kirsch and to which Neumann contributed in defence of Jung. Westmann is mentioned by Neumann in the exchange of these days as an example of assimilated Jewry, 'with shameless self-abandonment to "sacrifice the

5 For this purpose I have consulted the German edition, which is with a few exceptions identical with the English edition.

6 See Ern(e)st Harms: 'Jung: Defender of Freud and Jews. A chapter of European psychiatric history under the Nazi yoke.' *Psychiatric Quarterly* 20 (April 1946) pp. 199-230; again in A. Maidenbaum/ S. Martin: *Lingering Shadows* (Boston: Shambala, 1991) pp. 17-49.

7 The lecture was finally published in 1986 as an addendum to the volume of 1936.. See Westman(n), Heinz: 'Die Erlösungsidee im Judentum.' In: *Gestaltung der Erlösungsidee im Judentum und im Protestantismus*, complementary volume to Eranos Yearbook 1936, ed. Rudolf Ritsema (Ascona: Eranos Foundation), pp. 33-110.

collective bond” which is, after all, a symptom of individuation.’He provides the contrast against which Neumann could define himself as Zionist and Jewish Jungian psychologist in British Mandate Palestine. There are many other similar topics during this first year after Neumann’s departure that are of equal significance to understand the further correspondence between Jung and Neumann in the 30s.

There is, for instance, the letter of Neumann to Jung [4N], undated and without address. The content reveals that it was written between 27 February 1934 – the date of the publication of Gustav Bally’s critique of Jung in the NZZ⁸ – and Neumann’s departure in May 1934. The reference to a personal conversation with Tony Wolff makes it clear that the letter was written in Zurich. The letter contains a fierce criticism of Jung’s race psychological speculation in ‘The State of Psychotherapy Today’⁹, where Jung differentiates – as he did in a similar vein in his ‘editorial’ of the *Zentralblatt* as president of the AAPT¹⁰ – between a Jewish and an Aryan unconscious.

To this letter there exists no reply from Jung as Neumann and Jung decided to discuss their differences in person. At this meeting Jung promised Neumann to conduct a correspondence with him about the specifics of a Jewish psychology once Neumann had settled down in Palestine. With this assurance Neumann left Zurich to join his family in Tel Aviv.

When the editor of the Jung-Neumann correspondence had a first glance at the body of letters that had survived through the years nothing indicated that Neumann had taken up this question in his correspondence with Jung. There were only a few undated letters from that time but not a substantial discussion of any sort. However there was a significant letter by Jung from 12 August 1934 [7 J] in which Jung apologised for the lack of previous letters due to exhaustion and ‘Then I had to read through your comprehensive manuscripts! No small matter.’ But there was no sign of any manuscripts of that sort in the Jung archive and it seemed as if Jung had referred to an extended version of Neumann’s text for the *Jüdische Rundschau* in 1934.¹¹ Only when the editor went to see the private collection of Neumann’s daughter in Jerusalem he discovered some untitled and undated manuscripts. A closer examination revealed the significance of these documents as those were indeed the hitherto unknown attachments of Neumann’s letters to Jung from 1934/35. They were consequently published in the Jung-Neumann correspondence in conjunction with the cover letters as 5 N (A), 6 N(A), and 8

8 Bally, Gustav (1934): ‘Deutschstämmige Therapie’[‘Therapy of German Descent’], *Neue Zürcher Zeitung*, No 343, 27 February 1934.

9 ‘Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie’, *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* VII/1 (Leipzig 1934), pp. 1-16; again in: *GW X*, pp. 181-199; English translation as ‘The state of psychotherapy today’ in: *CW X*, pp. 157-173.

10 ‘Editorial’, *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* VI/3 (Leipzig) pp. 139-140; again in *CW X*, pp. 533-534.

11 Erich Neumann: Letter to the *Jüdische Rundschau* regarding ‘Die Judenfrage in der Psychotherapie’, *Jüdische Rundschau*, 48, 15 June 1934, p. 5. Republished as Appendix I in *CJN*, pp. 355-6.

N(A). These documents contain the actual content of Neumann's discussions with Jung in the 30s and Jung's letters and replies cannot be understood without these lengthy and difficult texts.

It is very unlikely that Jaffé and Adler knew about these attachments. As all the consequent readers of Jung's letter from 22 December 1935 they could not know that this letter was a direct reference to Neumann's attachments and an addendum to the letter 27 April 1935 [15 J], which was the most detailed reply to Neumann's questions and remarks about Jewish psychology. It is somehow puzzling why Jaffé and Adler chose to publish the letter from December 1935 and not this one. There is hardly any Jung letter from the 30s that would apply more to the criterion of improving the understanding of Jungian psychology as 15 J. One possible reason could be the lack of Neumann's attachments, which are important to understand Jung's references.

The next letter chosen for *JA* dated from 4 April 1938 [26 J], written three years later. In the meanwhile Neumann and his wife had been in Zurich for the second and last time before the war in May/June 1936. Neumann and Jung would not see each other for eleven years, when Neumann returned to Switzerland in the summer of 1947. Why this letter from 1938 had been chosen is not clear and, again, the comments provided do not clarify the situation to which this letter refers. As an example one could look at the case of Margarete Braband-Isaac (1892-1986). The footnote 334 of the Jung-Neumann correspondence expands to almost an entire page in contrast to almost no information about her in *JA*. Jung wrote to Neumann about her attempts to organise the Jungian psychologist of Palestine. The unpublished correspondence and recent research indicates that Jung regarded Braband-Isaac as one of his main contacts in Palestine at that time. It is important to know about her personal contact with Neumann, especially after the war, when she lived around the corner from Neumann in Tel Aviv, and how she fell into disgrace with Jung and the Zurich circles in the 50s. Her falling-out left Neumann as Jung's main contact in Palestine, later Israel.¹²

The next letter of *JA* is Jung's letter of 19th December 1938 [28 J]. It is a reply to a lengthy letter by Neumann from 5th December [27 N], that Neumann wrote in the aftermath of the pogrom against Jews in Germany of 9 and 10 November 1938 known as 'Crystal Night'. Neumann reflects about his personal relationship with Germany, to which he has 'too great a debt of gratitude to identify this simply as the symptoms of its schizophrenic episode.'¹³ For Neumann his contact with Jung was of vital importance in order to 'preserve the feeling that there is still a piece of

12 See Liebscher, 'German Emigré Psychologists in Tel Aviv (1934-1958): Max M. Stern and Margarete Braband-Isaac in conflict with Erich Neumann', in: Sarah Marks (ed.): *From Moral Treatment to Psychological Therapies: Psychotherapeutics from the York Retreat to the Present Day* [forthcoming]; also *CJN*, p. 137, n. 344.

13 *CJN*, p. 140.

Europe left, even for a Jew'.¹⁴ He reported about his book project *On the Origins and History of Jewish Consciousness*, where, despite of everything happening around him, he would reflect about the possibilities of a religious renaissance of Judaism.¹⁵

The concern and worrying tone of Jung's reply can only be understood, if Neumann's previous account is known to the reader. In that case *JA* establishes the link with the 'Crystal night' and quotes a short passage from Neumann's letter to illustrate the contents of his book project. There are two omissions in this letter: the name of Max M. Stern, whose argument with Neumann and consequent falling-out with Jungian Psychology are an important piece of the history of Analytical Psychology in Palestine.¹⁶ The edition indicates also a missing part of the letter, when indeed the letter has been published in its entirety.

Jaffé and Adler decided to publish twelve of Jung's post-war letters to Neumann. The correspondence was interrupted between 1940 and 1945, when Neumann sent a letter to establish contact again, sent together with the manuscript of *Depth Psychology and a New Ethic*. Due to Jung's heart attacks in 1944 and 1946 this first letters were mainly dealt with by Jung's secretary, who was at that time Marie-Jeanne Schmid. The first letter of Jung to Neumann dates 5 August 1946 [37 J] and was also chosen for *JA*. It was mainly of praise for Neumann's *On the Origins and History of Consciousness*, which had been sent to Jung earlier.

The letter was very tense and gave ardent impression of Jung's new psychological interests. He informed Neumann about his contacts and discussions with catholic scholars. In contrast to *JA* the *CJN* gives a detailed account of the Jung's catholic contacts (n. 386), which is of importance as it contrasts with Neumann's return to a sort of 'pure psychology'. On the protestant side Jung mentioned Hans Schär's study where psychology and religion are brought together (n. 387); and one can only speculate why the reference to Gershom Scholem is omitted as Scholem was a respected colleague and friend of Neumann, whose invitation to Eranos was partially due to Neumann's intervention. It was Scholem who after Neumann's unexpected death in 1960 wrote an obituary. Jung was not only approaching Christian theology on a deeper level, but since 1944 he had also started to intensify his engagement with Jewish mysticism, a field, in which Scholem had become the leading expert.

The years between 1947 and 1949 were indeed crucial for the relationship between Jung and Neumann. *JA* rightly chose five letters from those years: 1 July 1947 [52 J],

¹⁴ Ibid. p. 139

¹⁵ *Ursprungsgeschichte des jüdischen Bewusstseins* [On the origins and history of Jewish consciousness], vol. I: *Beiträge zur Tiefenpsychologie des jüdischen Menschen und der Offenbarung* [Contributions to the Depth-psychology of the Jewish man and the to the problem of revelation], vol. II: *Der Chassidismus und seine psychologische Bedeutung für das Judentum* [Hasidism and its psychological relevance for the Jewry], unpublished typescript (1934-40).

¹⁶ See Liebscher, 'German Emigré Psychologists in Tel Aviv (1934-1958): Max M. Stern and Margarete Braband-Isaac in conflict with Erich Neumann', in: Sarah Marks (ed.): *From Moral Treatment to Psychological Therapies: Psychotherapeutics from the York Retreat to the Present Day* [forthcoming].

19 July 1947 [54 J], 17 August 1948 [69 J], 10 December 1948 [72 J], and 28 August 1949 [82 J]. Unfortunately, the selection did not give an account of what happened during those years, nor do the commentaries. The two letters from July 1947 refer to a discussion between Neumann and Jung in regard to the *Ursprungsgeschichte*. Neumann boldly used the term castration complex, to which Jung objected because of its Freudian connotation and its one-sidedness. He suggested replacing it with the term 'archetype of sacrifice'. Neumann, which can only be seen in his letters, stood his ground and justified the use of the term as being broad enough. In the introduction to his book one can find a remainder of this discussion.

On 17 August 1948 [69 J] Jung expressed his joy about Neumann's 1948 Eranos lecture on the mystical man. And the letter of December 1948 [72 J], which was, to be accurate, the 10 December 1948, does equally hide an entire affair that casts a shadow over the Zurich circles around Jung, if not over Jung himself. The omission of this affair and any traces of it in the letter edition can probably be explained by Jaffé's close relationship with some of the people involved.

The affair evolved around the publication of Neumann's manuscripts *Depth Psychology and a New Ethic* and *On the Origins and History of Consciousness*. Jung enthusiastically endorsed the publication of both text and Rascher agreed after Jung's intervention to take them on. Jung wrote an introduction to the latter praising Neumann for continuing where he, the pioneer, had to stop in his efforts.¹⁷ Neumann's luck went even further when the recently founded C.G. Jung institute decided to establish a book series and his *Origins* was chosen to be the first one in the line.

The institute was run by a curatorium under the vice-president C.A. Meier, whose book on ancient incubation and modern psychotherapy was only second in the pipeline. When Neumann spoke at the Eranos conference for the first time in 1948, a lecture that had been checked and praised by Jung beforehand, Meier stormed out the lecture hall in disagreement. A similar negative reaction was reported by another member of the institute's curatorium, Jolande Jacobi. Both of them were at the forefront of criticism, when Neumann's book on the *New Ethics* appeared at the end of 1948. Toni Wolff, R.F.C. Hull, Cary Baynes, and Marie-Jeanne Schmid were amongst many of the Zurich circle who raised their voices against Neumann's attempt to give an ethical basis to analytical psychology.

Though Jung fended the criticism off for a while, he finally gave in, when the curatorium voted to dismiss the book *On the Origins and History of Consciousness* from the series and to replace it with Meier's monograph. It was the same Meier who informed Neumann in a letter about the decision of the curatorium.

17 C.G. Jung, 'Vorwort zu Neumann *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*' (1949) in: *GW XVIII/2*, pp. 556-557; transl. by R.F.C. Hull: 'Foreword to Neumann *The origins and history of consciousness*.' In: Neumann *The Origins and History of Consciousness* (Princeton: Princeton University Press, 1954), pp. xiii-xiv; again in: *CW XVIII*, pp. 521-522.

Many of the letters from these years are concerned with this issue. Neumann wrote a fuming letter to Jung, carefully differentiating between Jung, the president of the institute, and Jung, his teacher and friend. But as the letters from the 1950s show the friendship between these two men never fully recovered from this affair.

None of the selected letters from *JA* addresses this topic, which was in the centre of the correspondence during these years. There is no doubt that Jaffé knew about the affair as she was the secretary of the institute at the time. Her closeness to these events and its main protagonists might have influenced the choice of the letters as the publication would not only have shed a bad light on Meier and Jacobi, but also on Liliane Frey, also a member of the curatorium and Jaffé's therapist, and on Jung himself. Jung later even tried to pressurise Neumann into implementing changes to the *New Ethic* for the English translation by withholding his promised preface.

Instead of publishing letters about this central affair in 1948/49 the *JA* editors decided to chose Jung's letter from 28 August 1949 [82.J], a short note that criticised Neumann's 1949 lecture for its difficult and obscure style confirming the prejudices expressed by Jacobi, Meier, and others.

Most of the letters from the 1950s chosen for *JA* were concerned with the different book projects at that time. For instance, the letter of 5 January 1952 [89.J] contained Jung's response to Neumann's pre-publication reading of *Answer to Job*. Hitherto one could only read Jung's argument, without knowing Neumann's objections or suggestions. The same is true for the exchange in 1959 on Jung's chapter 'Late Thoughts' from *MDR*. The selected letter is from 10 March 1959 [119.J] and has been widely discussed. The *CJN* provides for the first time the opportunity to read Neumann's point of view, which is vital to understand Jung's argument, which had lead to speculations of all sorts.

The letter from 1952 does also reveal some information about Jung's interest in the Kabbalah around the time of his first heart attack in 1944. This is how it is described in *MDR* – which was mainly compiled by Aniela Jaffé:

I myself was, so it seemed, in the Pardes Rimmonim, the garden of pomegranates, and the wedding of Tifereth with Malchuth was taking place. Or else I was Rabbi Simon ben Jochai, whose wedding in the afterlife was being celebrated. It was the mystic marriage as it appears in the Cabbalistic tradition. I cannot tell you how wonderful it was. I could only think continually, 'Now this is the garden of pomegranates! Now this is the marriage of Malchuth with Tifereth!' I do not know exactly what part I played in it. At bottom it was I myself: I was the marriage. And my beatitude was that of a blissful wedding (Jung, 1962, p. 294).

As a letter from Aniela Jaffé to Rivkah Schärf demonstrates Jung had been studying Kabbalistic literature at the time before the heart attack. There he thanked

Schärf via Jaffé for providing him with the texts.¹⁸ Schärf in return wrote to Jung on 22nd May 1944 referring to a discussion between her and Jung about the relation between Tifereth, Jesod, and Malkuth, which had taken place before Jung's illness.¹⁹

This is the letter to Neumann in 1952:

Ouranos and Tethys do not sleep together any more, Kether and Malchuth are separated, the Shekinah in exile; that is the reason for the affliction in God. The *mysterium coniunctionis* is the concern of man. He is the *nymphagōgós* of the heavenly marriage. How can man distance himself from this event? He would then be a philosopher, who speaks about God, but not with him. The former would be easy and would give man false security; the latter is difficult and therefore exceptionally unpopular. Precisely that was my lamented fate, therefore it needed a powerful illness to break through my resistance. I am supposed to be beneath and not above everywhere.²⁰

The first volume of *Mysterium Coniunctionis* published in 1955 repeated that argument almost word by word, though Jung corrected the factual errors: Kether was replaced by Tifereth as the spouse of Malchuth, as was in the footnote Oceanos as the spouse of Tethys. The *nymphagōgós*, the bridal guide for previously married man, became a *paranymphos*, who accompanies the couple that gets married for the first time.²¹ However the editors of *JA* were not concerned with these inconsistencies.

Also Jung's letter from 28 February 1952, chosen for *JA*, needs further contextualisation. In this letter [91J] Jung expressed his view of Neumann's *Amor and Psyche. On the psychology of the feminine*. This letter needs to be read in the aftermath of the publication affair around the *New Ethic*. In October 1950 Neumann held a course at the Jung institute entitled 'On the psychology of the feminine: Based on the fairy tale Amor and Psyche'. Members of the consortium and the institute used this opportunity to launch another hefty attack against Neumann. In the presence of the students a fierce discussion between staff members, especially C.A. Meier, broke loose. When Jung heard about this incident he summoned the main instigators of this attack to Kuesnacht. Aniela Jaffé was present and took a protocol of this meeting from 5 October 1950. Besides Jung and Jaffé the other participants were Marie Louise von Franz, Emma Jung and Liliane Frey. C.A. Meier's absence was noted. This is what Jung had to say about the unjustified attacks against Neumann:

One should not have discussed the problems in public. It is so finely nuanced that it is not possible to sort it out in a discussion. But above all, one can't load

18 Jaffé to Schärf, Spring 1944 (unpublished letter).

19 Schärf to Jung, 22 May 1944 (unpublished letter).

20 Jung to Neumann, 5. I. 1952, in: *CJN*, pp. 282-3.

21 Jung, *Mysterium Coniunctionis* (1955/56), *CW* XIV, §§ 18-19.

these things onto N. in public. One can't load them onto Dr Meier either. [...] Besides, one must not forget that he has been in Palestine on his own for 9 years. When he worked with me back then, many things which you are learning today had not even been uttered. When he left, we did not yet know much that we know today. And besides, we are not dealing with a theory, but a human being. You cannot do this right in the middle of a course. I would like to see the animus in you if you were to be corrected in a lecture. If I had been there, I would have attempted to rectify some things. But I would have said it only once and then shut up. N. is very sensitive, easily gets upset. But he is a creative man. And one should not upset such people. Leave him alone...'²²

The argument brought forward against Neumann can only be partially reconstructed. What becomes clear from the protocol is that Von Franz criticized Neumann for interpreting the fairy-tale from the female psychological point of view, thereby neglecting the context of the fairy-tale which is given as a dream of the male character of the novel. In her 1970 study *A Psychological Study of the Golden Ass of Apuleius* she reiterated that argument in support of her view that the novel is about the Anima problem of Apuleius and not about the female's process of detachment from the mother.²³ So Jung's commentary on Neumann's interpretation of the tale in the letter of February 1952 has to be seen against the background of the hostilities against Neumann that had arisen after the publication of the *New Ethic*.

During Neumann's lifetime Jaffé was one of his closest allies in Zurich. After another argument with Jolande Jacobi at the institute in 1959 he wrote a damning letter to Jaffé. Here, Neumann explained his wish not to lecture in Zurich any more. The letter was a reply to Jaffé's attempt to emphasize Neumann's importance for Zurich, especially for the institute and the club. She wrote about her impression that the general appreciation that Neumann received by the members would not be reciprocated by him:

Perhaps it is due to past experiences that even today you find yourself in a sort of defensive position in Zurich, and one sometimes gets the impression that you operate according to the principle: 'Attack is the best form of defence'. That has a remarkably divisive effect on your audience. Two camps immediately form: pro Neumann and contra Neumann – a fact which is then, of course, for the most part ignored and not discussed.²⁴

Calling Jaffé naïve, Neumann set out to strike a balance in his relationship with Zurich over the last decade. There would be no community waiting for him in

22 Protocol, 5 October 1950 (Aniela Jaffé Papers).

23 Marie-Louise von Franz, *A Psychological Interpretation of the Golden Ass of Apuleius* (New York: Spring Publications, 1970), p. 77, n.1; German as: *Die Erlösung des Weiblichen im Manne. Der Goldene Esel des Apuleius in tiefenpsychologischer Sicht* (Zurich: Walter, 1980), p. 70, n. 1.

24 Jaffé to Neumann, 24 October 1959 [Neumann Papers].



Zurich or Ascona. This ignorance of the Jungian psychotherapists would have tragic consequences, as he would put his fingers on wounds and problems that needed discussion in order for analytical psychology to survive.²⁵ Neumann concluded in his letter that he would be prepared to forget the past insults by Jung, Jacobi, Meier, and Frey for the sake of the cause, but his opinion would be side-lined.²⁶ And his final verdict sounds devastating:

You know, I put up with some things from C.G. which I am still amazed at today, but at least I know who he is in spite of this and in relation to me. I do not have the feeling that the same is required of me in relation to the Zurichers.²⁷

Aniela Jaffé was herself part of this Zurich circle and her selection of Jung's letters to Neumann was not only informed by her personal friendship with Erich and Julie Neumann, but also by her friendship or acquaintance with his opponents, with whom she needed to work on a daily basis. In spite of this personal involvement the first attempt to publish Neumann's letter in the 1980s saw Aniela Jaffé as the editor, assisted by Julie Neumann and Robert Hinshaw.²⁸ Due to the unexpected death of Julie Neumann in 1985, the project was delayed and finally abandoned.

²⁵ Neumann to Jaffé, undated letter, written around late October/November 1959 [NP]: 'Even more, behind the Eranos work, there is much more inner inspirational experience; the system is, in part, difficult work which seems necessary for me, and whether Analytical psychology will survive depends in part, I sometimes fear, on this.'

²⁶ Ibid: 'A lunch with Frau Dr Frey and Brunner belongs, as kind as they are, in the same category. I have tried hard – for the sake of the cause – to forget the old insults of C.G., Jacobi, Meier and Frey – which does not come easily to someone like me'.

²⁷ Ibid.

²⁸ Personal information from Robert Hinshaw.

LE LETTERE DI C.G. JUNG A ERICH NEUMANN NELL'EDIZIONE RIVISITATA ALLA LUCE DELLA CORRISPONDENZA JUNG-NEUMANN

Martin Liebscher

Nel 1973 Aniela Jaffé e Gerhard Adler hanno pubblicato una selezione di lettere di Jung che vanno dal 1906 al 1961.¹ Mentre Jaffé era responsabile del tedesco, Adler ha curato l'edizione inglese. Il comitato di pubblicazione comprendeva anche la figlia di Jung, Marianne Niehus-Jung. Conosciute come le *Lettere*, questi volumi sono ampiamente considerati come l'edizione principale della corrispondenza di Jung. Jung stesso aveva dato il permesso di pubblicarle nel 1956. Il lavoro redazionale iniziò solo dopo la sua morte, avvenuta nel 1962. Un anno dopo vennero fatte delle inserzioni sui giornali per prendere contatto con gli interlocutori e destinatari della corrispondenza. Dopo essere riusciti a recuperarle, la selezione finale delle lettere è stata decisa nel 1970. Nella sua introduzione, Jaffé ha indicato il criterio di selezione utilizzato, una lettera veniva scelta quando il contenuto veniva ritenuto significativo nel migliorare la comprensione della psicologia di Jung oppure se contribuiva ad aumentare la conoscenza della personalità di Jung.²

Non mettendo minimamente in discussione i grandi meriti di questa edizione delle lettere, il criterio utilizzato purtroppo giustificava una scelta piuttosto personale e casuale delle lettere e come tale la selezione *JA* non si qualifica come un'edizione critica o accademica.³

1 *Letters*, selezionate e redatte da Gerhard Adler, in collaborazione con Aniela Jaffé; trad. di R.F.C. Hull. Vol. I: 1906-50; Vol. II: 1951-61 (Princeton: Princeton University Press, 1973); qui di seguito abbreviato con *JA*.

2 *Ibid.*, vol. 1, p. 10.

3 Sonu Shamdasani fece una sintesi eloquente dei difetti di questa edizione come segue: 'Nel 1973 e nel 1975, è stata pubblicata una selezione di lettere di Jung, a cura di Gerhard Adler, in collaborazione con Aniela Jaffé. Gli editori hanno affermato che, tralasciando le lettere di lavoro di routine, delle 1.600 lettere scritte da Jung tra gli anni 1906 e 1961, ne hanno selezionate oltre 1.000. Questo dà l'impressione che sono state pubblicate, in questo volume, circa due terzi delle lettere di Jung, che ancora esistono. Inoltre, la pubblicazione di 196 lettere di Jung a Freud nel 1974 (solo sette delle quali erano apparse nel volume *Lettere*) avrebbe lasciato circa 400 lettere inedite. Questo è gravemente fuorviante. Dalle mie ricerche, valuterei che la quantità di lettere di Jung rappresentate in questi volumi siano meno del dieci per cento. Inoltre, la politica di pubblicare soltanto le lettere di Jung e non quelle dei suoi corrispondenti in effetti decontestualizza le lettere che hanno scelto di includere. Da un confronto tra le lettere inedite che ho letto, risulta evidente che la scelta delle lettere selezionate dagli editori crea ovvi problemi. La maggior parte delle lettere che gli editori hanno riprodotto risalgono agli ultimi anni di vita di Jung e, in effetti, al periodo in cui Aniela Jaffé era la sua segretaria. Inoltre, i redattori hanno dato priorità alle lettere su temi religiosi. Di conseguenza, la loro edizione non fornisce assolutamente un ritratto rappresentativo di Jung attraverso la corrispondenza 'Shamdasani, *Jung Stripped Bare: By His Biographers, Even* (London: Karnac, 2005), p. 57.

L'unico modo scientificamente soddisfacente di pubblicare una corrispondenza è quello di considerare l'intero corpo della corrispondenza tra i due interlocutori e stampare le lettere integralmente.

Non ci può essere una selezione o omissione di qualsiasi genere perché si eliminerebbe il significato contestuale delle lettere. Nel caso della corrispondenza Jung-Neumann, l'edizione *JA* ha pubblicato diciassette delle trentanove lettere da parte di Jung a Neumann. In totale, la corrispondenza pubblicata nell'edizione delle lettere Jung-Neumann⁴ si compone di 124 documenti. Insieme alle lettere di Jung a Neumann l'edizione contiene sette attestazioni o riferimenti scritti da parte di Jung a Neumann, e la lettera di condoglianze di Jung per Julie Neumann. I documenti di Neumann sono costituiti da cinquantotto lettere scritte da Neumann a Jung, tre lettere di Marie-Jeanne Schmid, e i tre testi supplementari 5N (A), 6 N (A), e 8 N (A). In più ci sono dieci lettere di Marie-Jeanne Schmid e tre di Aniela Jaffé, in cui, in quanto sue segretarie, scrivevano a nome di Jung. Tenendo a mente che l'edizione selettiva delle lettere del 1973⁵ ha uno scopo diverso da quello dell'edizione 2015 della corrispondenza Jung-Neumann, le seguenti riflessioni devono contribuire a dimostrare il vantaggio della nuova edizione rispetto all'approccio precedente.

La prima lettera scelta per l'edizione *JA* era del 29 gennaio 1934, pubblicata nel *CJN* come 3 J. A causa della vicinanza storica, Jaffé e Adler spesso dovevano nascondere i nomi dei pazienti; in questo caso il cliente è stato successivamente identificato come Ernst Harms (1895-1974). Harms alla fine sarebbe diventato un famoso psicologo infantile a pieno titolo e avrebbe difeso Jung dopo la Guerra, contro l'accusa di antisemitismo.⁶ Dover celare obbligatoriamente i nomi per la prima edizione è stato certamente un problema.

Questa lettera molto breve, in cui Jung chiese al giovane Erich Neumann, che aveva appena lasciato la Germania nazista nell'autunno del 1933 e stava per partire per la Palestina nel maggio a venire, se poteva prendere Harms come suo paziente, può aiutare a illustrare altri problemi dell'edizione *JA*: non c'è una contestualizzazione corretta. La breve nota a piè di pagina su Neumann non dice perché si trovasse in Svizzera, né dice nulla dell'importanza dei suoi scritti o la sua posizione all'interno del mondo junghiano. 'Dal 1935 a Tel Aviv' è tutto quello che c'è da leggere accanto alla professione di Neumann come "psicologo analitico" e le sue pubblicazioni più importanti. E questo non è nemmeno corretto riguardo ai fatti, perché Neumann ha lasciato Zurigo per andare a Tel Aviv nel Maggio del 1934, per seguire la moglie Julie e il figlio Micha.

4 *Analytical Psychology in Exile. The Correspondence of C.G. Jung & Erich Neumann*, redatto e introdotto da Martin Liebscher, tradotto da Heather McCartney, Philemon Foundation. Princeton: Princeton University Press, 2015; qui di seguito abbreviato come *CJN*.

5 A tal fine, ho consultato l'edizione tedesca che è, con poche eccezioni, identica all'edizione inglese.

6 Vedi Ern(st) Harms: 'Jung: Defender of Freud and Jews. A chapter of European psychiatric history under the Nazi yoke.' *Psychiatric Quarterly* 20 (Aprile 1946) pp. 199-230; di nuovo in A. Maidenbaum/ S. Martin: *Lingering Shadows* (Boston: Shambala, 1991) pp. 17-49.

La lettera successiva nell'edizione JA è la 18 J, scritta il 22 dicembre 1935 – tralasciando, fino a quel momento, sette lettere di Jung o documenti relativi a Jung. Inoltre altre due righe sono omesse senza alcuna spiegazione. Come si è scoperto, ci si riferisce alla lettera del direttore Gerhard Adler (1904-1988), che era amico d'infanzia di Neumann a Berlino, e l'altra a Heinz Westmann (1902-1986), egli stesso un analista ebreo, la cui conferenza di Eranos del 1936 non poteva essere pubblicata per motivi politici.⁷ L'omissione dei nomi è un peccato perché Adler e Westmann hanno avuto un ruolo importante nella continua conversazione tra Jung e Neumann. Adler, amico comune di Neumann e Jung, divenne una figura importante di mediazione tra loro. Nel 1934 Adler venne scelto da Jung per rappresentare la sua visione nel dibattito sulla psicologia ebraica nel Jüdische Rundschau, un dibattito che è stato avviato da una lettera aperta di James Kirsch e alla quale Neumann ha contribuito in difesa di Jung. Westmann è citato da Neumann, nello scambio di quei giorni, come esempio di Giudeo assimilato, 'che con spudorata abnegazione è pronto a "sacrificare il vincolo collettivo", che è, dopo tutto, segno di individuazione'. Definisce così la contrapposizione per la quale Neumann poteva definirsi uno psicologo junghiano Sionista ed Ebreo nel Mandato britannico della Palestina. Nel corso del primo anno dopo la partenza di Neumann altri argomenti simili sono di grande importanza per comprendere al meglio la corrispondenza tra Jung e Neumann negli anni '30.

Vi è, per esempio, la lettera di Neumann a Jung [4N], senza data e senza indirizzo. Il contenuto rivela che è stata scritta tra il 27 febbraio 1934 – la data di pubblicazione della critica di Gustav Bally nei confronti di Jung nella NZZ⁸ – e la partenza di Neumann nel mese di maggio del 1934. Il riferimento a un colloquio personale con Tony Wolff chiarisce che la lettera è stata scritta a Zurigo. La lettera contiene una feroce critica sulla speculazione psicologica della razza da parte di Jung in 'The State of Psychotherapy Today'⁹ (Lo stato della psicoterapia oggi), dove Jung distingue – come ha fatto in un discorso simile nel suo 'editoriale' del Zentralblatt in quanto presidente della AAPT¹⁰ – un ebreo da un ariano ignaro.

A questa lettera non esiste alcuna risposta da parte di Jung poiché Neumann e Jung decisero di discutere le loro differenze di persona. In questa riunione Jung promise a Neumann, dopo che questi si fosse sistemato in Palestina, di condurre una corrispondenza con lui sui dettagli della psicologia ebraica. Con questa certezza

7 La conferenza è stata infine pubblicata nel 1986 come un addendum al volume del 1936. See Westman(n), Heinz: 'Die Erlösungsidee im Judentum.' In: *Gestaltung der Erlösungsidee im Judentum und im Protestantismus*, volume complementare di Eranos Yearbook 1936, ed. Rudolf Ritschmann (Ascona: Eranos Foundation), pp. 33-110.

8 Bally, Gustav (1934): 'Deutschstämmige Therapie' ['Therapy of German Descent'], *Neue Zürcher Zeitung*, No 343, 27 February 1934.

9 'Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie', *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* VII/1 (Leipzig 1934), pp. 1-16; e nel: *GW X*, pp. 181-199; In inglese: 'The state of psychotherapy today' in: *CW X*, pp. 157-173.

10 'Editoriale', *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* VI/3 (Leipzig) pp. 139-140; e nel *CW X*, pp. 533-534.

Neumann lasciò Zurigo per ricongiungersi alla sua famiglia a Tel Aviv. Quando il redattore della corrispondenza Jung-Neumann ha dato un primo sguardo al corpo di lettere sopravvissute al passare degli anni, non c'era niente che lasciasse intendere che Neumann avesse affrontato la questione nella sua corrispondenza con Jung. C'erano solo poche lettere non datate di quel periodo, ma nessuna discussione sostanziale di alcun genere. Tuttavia c'era una lettera significativa di Jung del 12 Agosto 1934 [7 J], in cui Jung chiedeva scusa per la scarsità delle lettere precedentemente scritte, a causa della stanchezza, e 'Poi ho dovuto leggere i tuoi vasti manoscritti! Cosa non da poco'.

Non c'era però alcun indizio di manoscritti di questo tipo nell'archivio Jung, e sembrava che Jung avesse fatto riferimento ad una versione estesa del testo di Neumann nel 1934¹¹ per la *Jüdische Rundschau*. Solo quando il redattore è andato a vedere la collezione privata della figlia di Neumann a Gerusalemme ha scoperto alcuni manoscritti senza titolo e non datati. Un esame più attento ha rivelato l'importanza di questi documenti, che erano restati finora sconosciuti, in appendice alle lettere di Neumann a Jung, nel periodo 1934-1935. Sono stati quindi pubblicati nella corrispondenza Jung-Neumann insieme alle lettere di accompagnamento come 5 N (A), 6 N (A), e 8 N (A). Questi documenti contengono il contenuto effettivo delle discussioni di Neumann con Jung negli anni '30, e le lettere e le risposte di Jung non possono essere comprese senza questi testi lunghi e difficili.

È improbabile che Jaffé e Adler fossero a conoscenza di questi ulteriori documenti. Come tutti coloro che successivamente hanno letto la lettera di Jung del 22 dicembre 1935, non potevano sapere che la lettera faceva un riferimento diretto ai testi supplementari di Neumann e che un addendum alla lettera di J del 27 aprile 1935 [15 J], era la risposta dettagliata alle domande e osservazioni di Neumann sulla psicologia ebraica. È in un certo senso sconcertante che Jaffé e Adler abbiano scelto di pubblicare la lettera del dicembre 1935 e non questa. Non c'è quasi nessuna lettera di Jung degli anni '30 più adatta al criterio di migliorare la comprensione della psicologia junghiana come la 15 J. Una possibile ragione potrebbe essere la mancanza dei testi supplementari di Neumann, che sono importanti per comprendere le note di Jung.

La lettera successiva scelta per l'edizione *JA* datata 4 aprile 1938 [26 J], è stata scritta tre anni dopo. Nel frattempo Neumann e sua moglie erano stati a Zurigo per la seconda e ultima volta prima della guerra nel maggio-giugno 1936. Neumann e Jung si vedranno dopo undici anni, quando Neumann tornò in Svizzera nell'estate del 1947. Non è chiaro perché sia stata scelta questa lettera del 1938 e, ancora una volta, i commenti forniti non chiariscono la situazione riguardo a che cosa facesse riferimento la lettera, a titolo di esempio si potrebbe guardare al caso di Margarete Braband-Isaac (1892-1986). La nota a piè di pagina 334 della corri-

¹¹ Erich Neumann: Lettera al *Jüdische Rundschau* in merito a 'Die Judenfrage in der Psychotherapie', *Jüdische Rundschau*, 48, 15 giugno 1934, p. 5. Ripubblicato come Appendice I nel *CJN*, pp. 355-6.



Remedios Varo, *Revelation or the clockmaker*, 1955.

spondenza Jung-Neumann si dilunga per quasi un'intera pagina contrariamente alle poche informazioni su di lei nell'edizione *JA*. Jung scrisse a Neumann circa i tentativi della Braband-Isaac di coordinare la psicologia junghiana in Palestina. La corrispondenza inedita e la ricerca recente indicano come in quel momento Jung considerasse Braband-Isaac tra i suoi principali contatti in Palestina. È importante sapere dei contatti personali tra Margarete Braband-Isaac e Neumann, soprattutto dopo la guerra, quando viveva a due passi da Neumann a Tel Aviv, anche lei cadde in disgrazia con Jung e il circolo di Zurigo negli anni '50. La sua caduta ha fatto sì che Neumann diventasse il contatto principale di Jung in Palestina, poi in Israele.¹²

La lettera successiva dell'edizione *JA* è la lettera di Jung del 19 dicembre, 1938 [28 J]. Si tratta di una risposta ad una lunga lettera da parte di Neumann del 5 dicembre [27 N], che Neumann ha scritto all'indomani del pogrom contro la popolazione ebraica in Germania del 9 e 10 novembre 1938 noto come 'Notte dei cristalli'. Neumann riflette sul suo rapporto personale con la Germania, nei confronti della quale ha 'un debito di gratitudine troppo grande per identificarlo semplicemente con i sintomi di un episodio schizofrenico'.¹³ Per Neumann il contatto con Jung era di vitale importanza, al fine di 'preservare la sensazione che sia rimasta ancora un pezzo d'Europa, anche per un ebreo'.¹⁴ Egli ha comunicato il suo progetto riguardante il libro *On the Origins and History of Jewish Consciousness*, dove, nonostante tutto ciò che accade intorno a lui rifletterà sulle possibilità di una rinascita religiosa del Giudaismo.¹⁵

L'inquietudine e il tono preoccupato della risposta di Jung possono essere compresi, solo se sono note al lettore le affermazioni precedenti di Neumann. In tal caso, *JA* stabilisce un collegamento con la 'Notte dei Cristalli' e cita un breve passaggio della lettera di Neumann per illustrare il contenuto del progetto del libro. Ci sono due omissioni in questa lettera: il nome di Max M. Stern, il cui litigio con Neumann e il conseguente allontanamento dalla psicologia junghiana sono un segmento importante della storia della Psicologia Analitica in Palestina.¹⁶ L'edizione indica anche una parte mancante della lettera, quando invece la lettera è stata pubblicata nella sua interezza.

12 Vedi Liebscher, 'German Emigré Psychologists in Tel Aviv (1934-1958): Max M. Stern e Margarete Braband-Isaac in conflitto con Erich Neumann', in: Sarah Marks (ed.): *From Moral Treatment to Psychological Therapies: Psychotherapeutics from the York Retreat to the Present Day* [In via di pubblicazione]; anche *CJN*, p. 137, n. 344.

13 *CJN*, p. 140.

14 *Ibid.* p. 139

15 *Ursprungsgeschichte des jüdischen Bewusstseins* [On the origins and history of Jewish consciousness], vol. I: *Beiträge zur Tiefenpsychologie des jüdischen Menschen und der Offenbarung* [Contributions to the Depth-psychology of the Jewish man and the to the problem of revelation], vol. II: *Der Chassidismus und seine psychologische Bedeutung für das Judentum* [Hasidism and its psychological relevance for the Jewry], dattiloscritto non pubblicato (1934-40).

16 Vedi Liebscher, 'German Emigré Psychologists in Tel Aviv (1934-1958): Max M. Stern and Margarete Braband-Isaac in conflict with Erich Neumann', in: Sarah Marks (ed.): *From Moral Treatment to Psychological Therapies: Psychotherapeutics from the York Retreat to the Present Day* [In via di pubblicazione].

Jaffé e Adler hanno deciso di pubblicare dodici lettere del dopoguerra da parte di Jung a Neumann. La corrispondenza è stata interrotta tra il 1940 e il 1945, quando Neumann ha inviato una lettera per ristabilire il contatto, insieme al manoscritto *Psicologia del Profondo e una Nuova Etica*. A causa degli attacchi di cuore che ebbe Jung nel 1944 e nel 1946, di queste prime lettere se ne occupò prevalentemente la segretaria di Jung, che era a quel tempo Marie-Jeanne Schmid. La prima lettera di Jung a Neumann risale al 5 agosto 1946 [37 J] ed è stata scelta anche per l'edizione *JA*. Era soprattutto un elogio per *Storia delle origini della coscienza* di Neumann, che era stato precedentemente inviato a Jung.

La lettera era molto tesa e dava una forte impressione dei nuovi interessi psicologici di Jung, informava Neumann sui suoi contatti e sui dibattiti con gli studiosi cattolici. In contrasto con l'edizione *JA*, il *CJN* fornisce un resoconto dettagliato dei contatti cattolici di Jung (n. 386), è importante in quanto è in contrasto con il ritorno di Neumann a una sorta di 'psicologia pura'. Dal punto di vista protestante Jung ha citato lo studio di Hans Schär che riunisce la psicologia e la religione (n. 387); e si può solo ipotizzare perché il riferimento a Gershom Scholem sia omissivo visto che Scholem era un collega e amico rispettato di Neumann, il cui invito a Eranos era parzialmente dovuto all'intervento di Neumann. Fu Scholem che dopo la morte improvvisa di Neumann nel 1960 scrisse un necrologio. Jung non stava solo trattando la teologia cristiana a un livello più profondo, ma dal 1944 aveva anche cominciato ad intensificare il suo impegno con il misticismo ebraico, un campo in cui Scholem era diventato il massimo esperto.

Gli anni tra il 1947 e il 1949 furono davvero cruciali per il rapporto tra Jung e Neumann. La *JA* giustamente ha scelto cinque lettere di quegli anni: 1 luglio 1947 [52 J], 19 luglio 1947 [54 J], 17 agosto 1948 [69 J], 10 dicembre 1948 [72 J] e 28 agosto 1949 [82 J]. Purtroppo, la selezione non ha dato un resoconto di quello che è successo in quegli anni, e neanche i commenti. Le due lettere del luglio 1947 si riferiscono ad una discussione tra Neumann e Jung riguardo alla *Ursprungsgeschichte*. Neumann ha coraggiosamente utilizzato il termine complesso di castrazione, contestato da Jung per la sua connotazione freudiana e la sua unilateralità, che suggerì di sostituirlo con il termine 'archetipo del sacrificio'. Neumann, come si può costatare attraverso le lettere, rimase fermo sulla sua posizione e giustificò l'uso del termine in quanto abbastanza ampio. Nell'introduzione al suo libro si può trovare una traccia di questa discussione.

Il 17 agosto 1948 [69 J] Jung ha espresso la sua gioia per la conferenza tenuta da Neumann nel 1948 a Eranos sull'uomo mistico. E la lettera del dicembre 1948 [72 J], che risale, per essere precisi, al 10 dicembre 1948, nasconde, allo stesso modo, un'intera vicenda che getta un'ombra sui circoli di Zurigo intorno Jung, se non su Jung stesso. L'omissione di questa vicenda e le sue eventuali tracce nell'edizione delle lettere può essere probabilmente spiegata con lo stretto rapporto che Jaffé aveva con alcune delle persone coinvolte.

La vicenda si è evoluta intorno alla pubblicazione dei manoscritti di Neumann *Profondità Psicologia e una Nuova Etica* e *Storia delle origini della coscienza*. Jung ha approvato con entusiasmo la pubblicazione di entrambi i testi e Rascher ha concordato, dopo l'intervento di Jung, di accettarli. Jung ha scritto un'introduzione a quest'ultimo elogiando Neumann per aver continuato laddove lui, il pioniere, si era dovuto fermare.¹⁷ La fortuna di Neumann è andata anche oltre, quando l'istituto C.G. Jung, recentemente fondato, ha deciso di istituire una serie di libri e il suo *Origini* è stato scelto come il primo della lista.

L'istituto era gestito da un curatorium sotto il vicepresidente C.A. Meier, il cui libro sull'antica incubazione e psicoterapia moderna era solo il secondo ed era in fase di pubblicazione. Quando Neumann ha parlato alla conferenza di Eranos per la prima volta nel 1948, tenendo una lezione che era stata precedentemente letta e elogiata da Jung, Meier, in disaccordo, uscì infuriato dall'aula. Una reazione negativa simile è stata segnalata da un altro membro del curatorium dell'istituto, Jolande Jacobi. Entrambi erano in prima linea a criticare, quando il libro di Neumann sulla *Nuova Etica* apparve alla fine del 1948. Toni Wolff, R.F.C. Hull, Cary Baynes, e Marie-Jeanne Schmid sono stati tra i tanti del circolo di Zurigo che hanno alzato la voce contro il tentativo di Neumann di dare una base etica alla psicologia analitica.

Sebbene Jung respingesse le critiche per un po', alla fine dovette cedere, quando il Curatorium votò per scartare il libro *Storia delle origini della coscienza* dalla serie e sostituirlo con la monografia di Meier. È stato lo stesso Meier che ha informato Neumann in merito alla decisione del Curatorium, con una lettera.

Molte delle lettere di questi anni vertono su questo problema. Neumann ha scritto una lettera adirata a Jung, distinguendo accuratamente tra Jung, il presidente dell'istituto, e Jung, il suo maestro e amico. Ma le lettere degli anni '50 dimostrano che l'amicizia tra questi due uomini non fu completamente recuperata in seguito a questa vicenda.

Nessuna delle lettere selezionate da JA affronta questo argomento, che è stato al centro della corrispondenza in quegli anni. Non vi è dubbio che Jaffé sapeva della vicenda dato che, in quel periodo, era la segretaria dell'istituto. La sua vicinanza a questi eventi e ai suoi principali protagonisti potrebbe aver influenzato la scelta delle lettere, poiché la pubblicazione non avrebbe solo gettato una cattiva luce su Meier e Jacobi, ma anche su Liliane Frey, anche lei membro del Curatorium e terapeuta di Jaffé, e sullo stesso Jung. Jung ha poi anche cercato di esercitare pressioni su Neumann al fine di apportare delle modifiche alla *Nuova Etica* per la traduzione in inglese, mantenendo la promessa della sua prefazione.

17 C.G. Jung, 'Vorwort zu Neumann *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*' (1949) in: GW XVIII/2, pp. 556-557; trad. di R.F.C. Hull: 'Foreword to Neumann *The origins and history of consciousness*.' (Prefazione a *Le Origini e Storia della Coscienza*) In: Neumann *The Origins and History of Consciousness* (Princeton: Princeton University Press, 1954), pp. xiii-xiv; di nuovo in: CW XVIII, pp. 521-522.

Invece di pubblicare delle lettere su questa vicenda centrale nel 1948-1949 i redattori dell'edizione *JA* hanno deciso di scegliere la lettera di Jung del 28 Agosto 1949 [82 J], una breve nota che criticava la lezione di Neumann del 1949 per il suo stile difficile e oscuro confermando i pregiudizi espressi da Jacobi, Meier, e altri.

La maggior parte delle lettere degli anni '50 scelte da *JA* si occupavano di diversi progetti editoriali di quell'epoca. Ad esempio, la lettera del 5 gennaio 1952 [89 J] conteneva la risposta di Jung alla lettura di Neumann di *Risposta a Giobbe* prima della pubblicazione. Finora si poteva leggere solo il punto di vista di Jung, senza conoscere le obiezioni o suggerimenti di Neumann. Lo stesso vale per la corrispondenza nel 1959 sul capitolo di Jung 'Late Thoughts' (Pensieri tardivi) di *Ricordi, Sogni, Riflessioni*. La lettera selezionata è del 10 marzo 1959 [119 J] ed è stata ampiamente discussa. Il *CJN* fornisce per la prima volta l'opportunità di leggere il punto di vista di Neumann, che è fondamentale per capire il ragionamento di Jung, che aveva invece determinato speculazioni di tutti i tipi.

La lettera del 1952 rivela anche alcune informazioni sull'interesse di Jung per la Cabala, nel periodo prima dell'attacco di cuore del 1944. Di seguito vediamo come è descritto in *Ricordi, Sogni, Riflessioni* – che è stato redatto quasi esclusivamente da Aniela Jaffé:

Io stesso mi trovavo, così sembrava, nel Pardes Rimmonim, il giardino di melograni, e si stava svolgendo il matrimonio di Tifereth e Malchuth. Oppure ero il Rabbino Simon ben Jochai, il cui matrimonio si stava celebrando nell'aldilà. Era un matrimonio mistico come compare nella tradizione cabalistica. Non posso dirti quanto fosse meraviglioso. Riuscivo solo a pensare continuamente, 'Ora, questo è il giardino dei melograni! Ora, questo è il matrimonio di Malchuth e Tifereth!' Non so esattamente quale fosse la mia parte. In fondo ero proprio io: io ero il matrimonio. E la mia beatitudine era quella di un matrimonio felice (Jung, 1962, pag. 294).

Come dimostra anche una lettera di Aniela Jaffé a Rivkah Schärf, Jung stava studiando la letteratura cabalistica, prima che avesse l'attacco di cuore. Nella lettera Jung ringraziava Schärf, attraverso Jaffé, per avergli fornito dei testi.¹⁸ Schärf rispose a Jung, scrivendogli il 22 maggio 1944, facendo riferimento ad una discussione tra Jaffé e Jung sul rapporto tra Tiferet, Jesod, e Malkuth, che aveva avuto luogo prima della malattia di Jung.¹⁹

Questa è la lettera di Neumann del 1952:

Urano e Teti non dormono più insieme, Kether e Malchuth si sono separati, la Shekinah è in esilio; questa è la ragione dell'afflizione di Dio. Il *mysterium coniunctionis* è la preoccupazione dell'uomo. Lui è il *nymphagōgós* del matrimonio

18 Jaffé a Schärf, primavera 1944 (lettera inedita).

19 Schärf a Jung, 22 maggio 1944 (lettera inedita).

celeste. Come può l'uomo prendere distanza da un simile evento? Sarebbe allora un filosofo, che parla di Dio, ma non con lui. Il primo sarebbe facile e darebbe all'uomo falsa sicurezza; quest'ultimo sarebbe difficile e quindi estremamente sgradito. Proprio questo era il mio dolente destino, quindi c'era bisogno di una malattia potente per demolire la mia resistenza. Ovunque io sia si suppone che dovrei essere al di sotto e non al di sopra.²⁰

Il primo volume del *Mysterium Coniunctionis* pubblicato nel 1955 ha ribadito quella teoria quasi parola per parola, anche se Jung ha corretto gli errori relativi ai fatti: Kether venne sostituita da Tifereth, come coniuge di Malchuth, come Oceano era coniuge di Teti secondo la nota a piè di pagina. Il nymphagōgós, la guida nuziale per l'uomo precedentemente sposato, è diventato un paranympchos, che accompagna la coppia che si sposa per la prima volta.²¹ Tuttavia i redattori dell'edizione *JA* non erano interessati a queste incoerenze. Anche la lettera di Jung del 28 febbraio 1952, scelta per l'edizione *JA*, necessita di ulteriore contestualizzazione. In questa lettera [91 J] Jung ha espresso la sua visione di *Amore e Psiche. La psicologia del femminile* di Neumann. Questa lettera deve essere letta in seguito alla pubblicazione della vicenda attorno alla *Nuova Etica*. Nell'ottobre 1950 Neumann ha tenuto un corso presso l'istituto di Jung dal titolo 'La psicologia del femminile: basato sulla fiaba Amore e Psiche'. I membri del curatorium e dell'istituto hanno utilizzato questa occasione per lanciare un altro attacco pesante contro Neumann. Alla presenza degli studenti si è scatenata una discussione feroce tra i membri dello staff, soprattutto da parte di C.A. Meier. Quando Jung è venuto a conoscenza di questo episodio ha convocato i principali istigatori di questo attacco a Küsnacht. Aniela Jaffé era presente e prese nota di questo incontro il 5 ottobre 1950. Oltre a Jung e Jaffé gli altri partecipanti erano Marie Louise von Franz, Emma Jung e Liliane Frey. L'assenza di C.A. Meier non passò inosservata. Questo è ciò che Jung aveva da dire sugli attacchi ingiustificati contro Neumann:

Non si sarebbero dovuti discutere i problemi in pubblico. È così ricco di sfumature che non è possibile risolverlo in una discussione. Ma soprattutto, uno non può addossare queste cose a N. in pubblico. E neanche al dottor Meier. [...]. Inoltre, non bisogna dimenticare che è stato in Palestina da solo per 9 anni. Quando lavorava con me allora, molte delle cose che si stanno imparando oggi non erano nemmeno state pronunciate. Quando se ne andò, non sapevamo ancora molto di quello che conosciamo oggi. E poi, non si tratta di una teoria, ma di un essere umano. Non si può fare questo nel bel mezzo di un corso. Mi piacerebbe vedere la vostra reazione ostile se foste corretti durante una lezione. Se fossi stato lì, avrei cercato di correggere alcune cose. Ma lo avrei fatto solo una volta e poi sarei stato zitto. N. è molto sensibile, si agita facilmente. Ma è un uomo creativo. E non si devono turbare persone così. Lasciatelo solo ...'.²²

²⁰ Jung a Neumann, 5. I. 1952, in: *CJN*, pp. 282-3.

²¹ Jung, *Mysterium Coniunctionis* (1955/56), *CW* XIV, §§ 18-19.

²² Protocollo, 5 October 1950 (Documenti di Aniela Jaffé).

La discussione portata avanti contro Neumann può essere solo parzialmente ricostruita. Ciò che risulta chiaro da quelle note è che Von Franz ha criticato Neumann per aver interpretato la fiaba dal punto di vista psicologico femminile, trascurando così il contesto della fiaba che riguarda un sogno del personaggio maschile del romanzo. Nel suo studio del 1970 *Uno studio Psicologico dell'Asino d'Oro di Apuleio*, Von Franz è ritornata su tale controversia a sostegno del suo parere secondo cui il romanzo è incentrato sul problema dell'Anima di Apuleio e non sul processo femminile di distacco dalla madre.²³ Quindi il commento di Jung sull'interpretazione di Neumann del racconto, nella lettera del febbraio 1952, deve essere visto nel contesto delle ostilità contro Neumann sorte dopo la pubblicazione di *Nuova Etica*.

Nel corso della vita di Neumann, Jaffé è stata uno dei suoi più stretti alleati a Zurigo. Dopo un'altra divergenza con Jolande Jacobi presso l'istituto, nel 1959 scrisse a Jaffé una lettera di condanna, nella quale Neumann spiegava il suo desiderio di non fare più lezioni a Zurigo. La lettera è stata una risposta al tentativo di Jaffé di sottolineare l'importanza di Neumann per Zurigo, in particolare per l'Istituto e il Club. Jaffé scrisse dell'impressione che Neumann non ricambiasse l'apprezzamento che in generale i membri dell'Istituto esprimevano nei suoi confronti:

Forse è dovuto ad esperienze passate se ancora oggi ti trovi in una sorta di posizione difensiva a Zurigo, e talvolta si ha l'impressione che operi in base al principio: 'L'attacco è la miglior forma di difesa'. Ciò ha un effetto piuttosto contraddittorio sul pubblico. Si formano immediatamente due gruppi: pro e contro Neumann – e di fatto poi è per la maggior parte ignorato e non discusso.²³

Chiamando Jaffé ingenua, Neumann ha deciso di trovare un compromesso nel suo rapporto con Zurigo nel corso degli ultimi dieci anni. Non c'era nessuna comunità che lo aspettava a Zurigo e Ascona. Ignorare Neumann da parte degli psicoterapeuti junghiani avrebbe portato a conseguenze tragiche, dato che aveva messo il dito su ferite e problemi che richiedevano un confronto per la sopravvivenza stessa della psicologia analitica.²⁴ Neumann ha concluso nella sua lettera che era disposto a dimenticare i vecchi insulti di Jung, Jacobi, Meier, e Frey per il bene della causa, ma la sua opinione sarebbe stata relegata in secondo piano.²⁵ E il suo verdetto finale suona devastante:

23 Jaffé a Neumann, 24 ottobre 1959 [Documenti di Neumann].

24 Neumann a Jaffé, lettera senza data, scritta verso la fine di ottobre/novembre 1959 [NP]: 'Ancor di più, dietro il lavoro di Eranos, c'è molta esperienza e ispirazione interiore; il sistema è, in parte, un lavoro difficile che a me sembra essere necessario, e temo che la sopravvivenza della psicologia dipende in parte da questo'.

25 Ibid: 'Un pranzo con Frau Dr. Frey e Brunner appartiene, per quanto siano gentili, alla stessa categoria. Ho provato con tutta la mia forza – per il bene della causa – a dimenticare i vecchi insulti di C.G., Jacobi, Meier e Frey – che non è cosa facile per uno come me'.

Sai, ho sopportato alcune cose da parte di C.G., di cui ancora oggi mi stupisco, ma almeno io so chi è, nonostante tutto è con me in una in relazione. Non penso di dovermi comportare allo stesso modo nei confronti degli zurighesi.²⁶

Aniela Jaffé era lei stessa parte di questo circolo di Zurigo e la sua selezione di lettere da parte di Jung per Neumann era fortemente condizionata non solo sulla sua amicizia personale con Erich e Julie Neumann, ma anche sulla sua amicizia o conoscenza con i suoi rivali, con i quali doveva lavorare quotidianamente. Nonostante questo coinvolgimento personale, il primo tentativo di pubblicare la lettera di Neumann nel 1980 ha visto Aniela Jaffé redattrice, assistita da Julie Neumann e Robert Hinshaw.²⁷ A causa della morte improvvisa di Julie Neumann nel 1985, il progetto è stato ritardato e infine abbandonato.

²⁶ Ibid.

²⁷ Informazioni personali da parte di Robert Hinshaw.

AN EXAMPLE OF ENCHANTMENT IN FEMININE FAIRY TALES

Pia Skogemann, DSAP

KEY WORDS

Fairy tale interpretation, Double Coniunctio, Jungian Psychology, Feminine fairy tales, Self-system, Enchanted snake.

PAROLE CHIAVE

Interpretazione della fiaba, Doppia Coniunctio, Psicologia Jungiana, Fiabe femminili, Sistema del sé, Serpente incantato.

MOTS-CLÉS

Interprétation de la fable, Double Coniunctio, Psychologie Jungienne, Les Femmes dans les Contes, Système du Soi, Serpent enchanté.

Abstract

As an example, a Danish feminine fairy tale, The Snake, is structured according to the author's eight-sequence model. The model constitutes a group of fairy tales termed The Double Coniunctio Tales. The purpose and value of the model is discussed, and a psychological interpretation is carried through.

Riassunto

Per fare un esempio, la fiaba danese, The Snake (Il Serpente), è strutturata secondo il modello di 8 sequenze ideato dall'autrice. Il modello si applica ad un gruppo di fiabe chiamate The Double Coniunctio Tales (I racconti a Doppia Coniunctio). Vengono trattati lo scopo e la valenza del modello, e viene effettuata un'interpretazione psicologica delle fiabe.

Résumé

A titre d'exemple, la fable danoise, The Snake (Le Serpent), est structurée autour d'un modèle de 8 séquences imaginées par l'auteur. Le modèle s'applique à un groupe de fables appelé The Double Coniunctio Tales. On y traite le but et l'importance du modèle, et on fait une interprétation psychologique des fables.

Feminine fairy tales can be defined as fairy tales where the heroine is active in the beginning and the middle of the narrative. It is, however, not so easy to define a fairy tale as solely masculine or feminine, because the fairy tales actually have two main characters, a hero and a heroine. In any case, if one of them take the lead in the beginning, the other is central in the last part. Interestingly, in a group of feminine fairy tales, the hero is the active figure in the beginning, for example King Lindworm, King Valemon and the one, I will discuss in the following, The Snake. What they have in common is that the hero is enchanted and at first appears in the shape of an animal.

The Danish fairy Tale researcher, Bengt Holbek (1987) estimated that about 25% of all trylleeventyr, that is fairy tales with magical elements, were feminine fairy tales and 75% were masculine tales. Among the storytellers, however, men would only tell ca. 12% feminine fairy tales, while women would tell almost as many feminine tales as

masculine tales. Therefore, there is beyond doubt a correlation between the storyteller's sex and her/his subjects (Varmark, 1994).

In her introduction to *The Feminine in Fairy Tales* (1979, p. 4), von Franz discusses in length whether the feminine figures in fairy tales concerns women or the anima. She motivates her final selection of stories in that book with the suggestion that these should be interpreted primarily from the feminine angle. In this book, she interprets Cinderella, the Handless Maiden, The Six Swans, The Beautiful Wassilissa, Briar Rose, Snow White and Rose Red and The Seven Ravens. They all belong to the subgenre of what feminist critics have called "the Innocent Persecuted Heroine", the ideal of the passive beauty who silently suffers for her goodness and ends up entering into marriage with a noble man. Characters who are active and strong have usually signaled evil, like the wicked queen, the cruel stepmother or the witch (Greenwood Encyclopedia, 2008, p. 1037).

Though this may be so in the Grimm collection, it is not generally true. Years ago, I began "collecting" feminine fairy tales where a fuller development of the heroine took place. There are many examples in Danish and Norwegian collections of heroines who are active and strong and still appear in a positive way. I felt then that maybe a different individuation pattern existed for women.

Instead, I found a narrative structure, applicable to both feminine and masculine tales. I have termed such tales, *The Double Coniunctio Tales* (2013), characterized by 2 x 4 sequences. Of the above-mentioned fairy tales, the full structure can be applied to Cinderella, the Handless maiden and the Six Swans even though they have quite traumatized heroines.

The Beautiful Wassilissa, Briar Rose, Snow White and Rose Red does not develop further than sequence four; the heroines jump directly out of childhood to marriage. One could call them *One Coniunctio Tales*. The Seven Ravens ends in sequence three. It is this fairy tale in another version, which Kathrin Asper (1987) uses as an illustration of narcissistic disturbances, and rightly so.

The 8-sequence model – overview

- | | |
|--|---------------------------------|
| 1. Background | 5. Crisis |
| 2. Outward impulse | 6. Loss and Isolation |
| 3. Detachment | 7. Achievement |
| 4. First Coniunctio (erotic encounter) | 8. Second Coniunctio (marriage) |

The snake

As an example, I will present a fairy tale. The Snake is a Danish fairy tale and a woman, Bodil Marie Pedersdatter, told it to Evald Tang Kristensen in 1854 (Varmark 1994, p. 172). I will put the general description of the eight sequences in brackets as the narrative unfolds.

An almost identical Italian version is reported in http://en.wikipedia.org/wiki/The_Enchanted_Snake

Background

[This is usually about the parents of the hero(ine). This sequence indicates the parental problems, often also gives some information about the hero(ine)'s conception, their birth and childhood events. This background is what shapes the pattern of the hero(ine)'s life. The background sequence can be very long and detailed or very short].

Once upon a time, an old woodcutter lived alone with his wife in the forest. However, he had no other firewood than the rotten old twigs he could find there. One day when his wife cut up the old twigs outside a young snake wriggles out of the stack. She says, "Oh look to the dumb creatures, crawling on earth. They procreate, while we humans cannot". Then the snake says, "If you like children so much, take me". "What!" says the wife, "You can talk?" She brings him inside and make a bed for him below the stove.

Outward impulse

[This is the impulse, which initiates the development of the hero(ine). It is a longing that leads him/her away from home, and more or less hidden in it is the longing for the unknown Other. It happens to a young person, typically 15 years old].

There he lives for seven years and then he says to the woodcutter that he wants to marry. "Let me go into the forest and find you a snake, then", says the foster father. "I don't want a snake; I want to marry the princess. Tomorrow you must go to the castle and get her for me". "No, I wouldn't dare", says the woodcutter, "because I fear that the king will put me in jail". The snake says, "No, it will be fine, if you do what I tell you".

The next day the man goes to the castle. He kneels before the king and says, "Dear king, please don't punish me, but I have something to ask you". The king answers, "Speak freely, I will not punish you". The man says, "I have had a snake below my stove for seven years, and now he want to marry the princess". The king says, "Well, if he can make all my fruit trees in the garden grow gold apples and silver apples and gold leaves and silver leaves, then he can have her".

Detachment

[Very often, the hero/heroine leaves home in this sequence; but the point is separation from the parental world. If an impulse, a wish, a longing or a dream determined the previous stage, in this sequence we see the doings of an active ego.]

The man walks home. "How did it go, foster father?" asks the snake. "Well," says the man, "you can have her, if you can make all the fruit trees in the garden grow gold and silver apples and gold and silver leaves". "I can do that, foster father", says the snake, "you just take your basket and collect all kind of fruit seeds and stones. Tonight, you must go to the king's garden and throw a handful on every tree. When you walk out of the garden gate, you can turn around and see what have come out of it". The man did as the snake said, and when he was finished and walked out of the gate, he turned and saw all the trees shining of the purest gold and silver as lit by fire. He hurries home and tells the snake what happened. "Good," says the snake, "then go to the king tomorrow and tell him I have earned his daughter".

The next morning the man goes to the king, but the king is not satisfied. The snake also has to cover all the garden beds with pearls and jewels, "and if he can do that, he can have my daughter". Then the man walks back home and tells the snake. "Oh, we can do that," says the snake, "you just have to walk out and collect all the potsherds and broken glass you can find, and then you must chop them up in tiny pieces and put everything in your basket. Tonight, you must go to the king's garden and scatter the pieces everywhere. When you walk out of the garden gate, you can turn around and see what have come out of it". The man does everything the snake has told him, and then he hurries home. "Did you see anything, foster father?" says the snake. "Yes," says the man, "now all the garden path and beds are shining with pearls and jewels". "Good," says the snake, "then go to the king tomorrow and ask him if I can have his daughter now".

The next morning the man again goes to the king who say he is still not finished. He must also gild the whole castle. "Well, we can easily do that", says the snake, "you just walk into the forest and cut all kind of green leaves from different herbs and bushes and trees, put them in your basket and walk to the castle and rub them on the walls as high as you can reach". The man does everything and comes home to the snake. "The whole castle is gilded". "Good," says the snake, "then go to the king tomorrow and tell him that now I have earned his daughter".

The next morning the man again goes to the king who agrees for the snake to have his daughter. The man went home and said to the snake, "You can have the princess. You can crawl to the castle now". "No," says the snake, "I want to ride a state coach".

Many people come running to see the snake, but when they see him, they become afraid and run back into their houses and they dare not look at him. When they reach the castle, the snake wriggles out of the coach and up the stairs. The king and queen watch the foul animal from the window and they shout to their daughter, "Watch out, now he comes to swallow you!" However, she just says, "No, he has earned me dearly". The king and queen hide in a chamber, while the princess stays alone in the hall.

First Coniunctio

[A number of fairy tales simply end with the first Coniunctio and marriage straight away. In those instances it usually makes good sense to see the core issue as relating to (one of) the parents and their background – the hero(ine) is not yet in the more mature relationship to a partner. One might also say that the first four sequences are about growing up, while the next four of the eight sequences involve the anima/animus and the withdrawal of projections and the maturation of the relationship to the Self and Other – that is individuation in the classical Jungian sense].

The snake comes crawling across the floor; he creeps up on her feet, up her legs and her body. Finally, he puts the muzzle against her face and kisses her. In the same instant, the snakeskin falls to the floor and the most handsome prince stands before her. The princess is delighted and embraces him, and he tells her who he is; and what kingdom he comes from, and how one gets there.

Crisis

[Some kind of regressive crisis follows the encounter of the couple. Maybe one of the couple is longing to see their home again; they visit the parents and receive advice that provokes a separation from the loved one. Alternatively, another common motive: the mother-in-law or the stepmother interferes in the relationship in various destructive ways, also resulting in separation. The sequence, however, is a regression in the service of the Self].

When the king and the queen see the prince, they are very pleased. However, the queen notices the snakeskin on the floor and says, “Ugh, see that nasty snakeskin”. The king throws it into the fireplace where it burns. “Oh no,” says the prince, “now I am unhappy again. I needed it to give to the man and his wife who helped me”. In that instant, he changes into many different animals and in the end, he becomes a dove. Then he fly against a windowpane and he breaks it and disappears. However, he cuts his head severely on the broken glass.

The princess begins to cry, and her parents say, “Yes, there, but we did not know him. We don’t know of what kind he is”.

Loss and isolation

[The separation makes the abandoned lover conscious of her/his love and initiates a search for the lost love. Often, there are long wanderings and severe trials and humiliations, but also helpful encounters and magical devices, before the seeker comes close to the lover again].

In the evening, when her parents sleep, the princess collects all her silver and gold in a packet, and she brings her little flask with smelling-salt, too. Then she sneaks off without anyone noticing.

Deep into the forest, she meets a fox. “Where are you going?” asks the fox, and she asks the fox to show her the way to the castle of her prince, where he is probably lying ill because he cut his head. They walk for a very long time, the princess becomes more and more tired, and when morning comes, she can hardly stand on her legs. Then they reach a green grove with a small lake in the middle, and the fox says, “Lie down and drink of that water because it is healing water”. The princess drinks and is fresh and healthy again. The fox say, “Do you hear the lovely singing of the birds? They sing about the prince who is lying ill in his castle and the only cure is to have his head smeared with their blood”. The princess says, “Oh, can you get me some of that blood?” “What will you give me to get it?” “You can have this packet with all my gold and silver”. In the evening, the fox climb the trees, and break the neck on one bird after another and throws them to the princess. She empties her smelling-salt flask and let the blood from the birds drip into the bottle. The fox says, “You may be happy now, because you think you have the blood you need. But you need blood from me, too, and now I will leave you”. “Oh, no, you must at least show me the way out of the forest”. “What will you give me?” “I have this golden ring on my finger, you can have that”. The fox again takes the lead. The princess’s foot bumps against a flint stone and she takes it up and chips the fox in the neck with the stone so that he falls with the blood flowing from the wound. She fills her bottle with the blood and she takes her packet and golden ring and runs out of the forest.

Achievement

[The difficulties are not over yet. Although the seeker has found out where the lover is and the lover is now close, he/she is often about to marry another. The lover has to see through all disguises and recognize who their true partner is. The lover has to show that he/she reciprocates the seeker’s love and chooses the true love. Often, there is a final resolution of the negative parental complex].

Finally, she arrives to the castle and presents herself as a wise-woman who can heal the prince. The king comes out. “Are you sure you can heal my son?” “Yes I am. But if I cure him, I want to marry him”. “Yes, my girl, if you can cure him, you may certainly marry him”, says the king. She sees the prince sleeping in his room with a screen before the window because he cannot stand the light. She goes to his head and sprinkle the blood in his wounds. As he is awakening, she hides behind the screen. He sits up in bed, and a few minutes later, he is all well. The king hears him and come in. “Are you well now?” “Yes, but who has healed me?” “A wise girl who came by and I promised her that she can marry you because she has cured you”. “Oh, no, I already have a sweetheart in the other kingdom, and I fought so hard to get her, and she saved me from the snake, too”.

Second Coniunctio

[The Couple marry or remarry, in a standard happy ending. The essential thing is that their union is on new and mutual terms. It is a symbol of a successful individuation pattern].

When the princess hears that, she comes forth from the screen and says, “Here I am, it was me who saved you from the snake”. They embrace, and everyone is happy.

Then they drove back to her parents for the wedding. The prince and princess were in one coach, the king and queen in another, and on the way, they picked up his foster father and his foster mother in the forest and took them to the wedding. When it was over, they went back to the prince’s castle, and the two old ones from the woods came along and they lived as well as the prince and the princess.

Interpretation

Just as we distinguish little dreams from big dreams, I think we also can distinguish “little” fairy tales from “big” fairy tales. Little fairy tales can have many facets; some are for children, some are just meant to be funny or frightening or even obscene, while “big” fairy tales are the Double Coniunctio tales with 8 sequences. The Double Coniunctio pattern has existed from as long back as Amor and Psyche, and it appears in a great number of fairy tales. They describe an individuation pattern in the classical Jungian sense. I should add that folklore research has shown that the primary audience of such tales were adults, not children (Skogemann, 1998, p. 15).

The structuring is of course not in itself a full interpretation. Other Jungian approaches of interpretation can be added, such as specific symbolic/archetypal themes (Jung, 1945), comparing with other variants (Von Franz, 1995) and/or specific clinical themes (Asper, 1987, Kast, 1993, Kalsched, 1996; 2013, Dieckmann, 1997).

For me, however, it is an important feature of my model that it allows for different ways of being feminine or masculine. I see female agency as natural in a woman’s psyche, as empathic qualities are natural in a man’s psyche. If one of the lovers, male or female, is the more active one, the other tends to be more passive. Either way, the one who is initially the active one is usually the passive one after the first Coniunctio. Accordingly, I think of the fairy tale as dealing with two persons and their relations – and projections, not just one person’s inner life. For the interpretation, it is also important to evaluate the maturity of the ego of both partners versus the degree of traumatization. Extreme passivity, as in Briar Rose or Snow White is not, in my opinion an expression of femininity, but of severe trauma.

Accordingly, there is at least four psychological levels simultaneously present and intertwined. 1: The relational level, the tale about how the young couple meets, their difficulties and obstacles and their final union. 2: The projective level

referring to the intrapsychic development and integration. 3: The archetypal level referring to an inner symbolic dimension connecting the respective egos to a greater meaningful inner world; or the Self. 4: The level of the collective consciousness, cultural value systems and biases and the like.

Sequence one

After reading the whole story, we know that the speaking snake child is really an enchanted prince. Why we are not told, but here he is, coming forth from a half-rotten heap of twigs. The Italian version says that a curse was put on the prince to last for seven years. The woodcutter's wife is barren, and she accepts the wondrous, speaking snake-child as her own without hesitation. She gives him a warm bed under the stove in the living room and takes care of him for the next seven years. The similarities as well as the differences is striking when compared with the more well-known fairy tale, King Lindworm, interpreted by von Franz (1980), Kalsched (1996), Skogemann (1998). The Lindworm grew up in secret below the queen's bed, after her misuse of the magical remedies against her barrenness. The snake is no secret to the woodcutter, as the Lindworm is to the king. The poor old couple accept him as he – seemingly – is. Accordingly, he later displays nothing of the aggression and destructiveness against women that the Lindworm does.

The couple live alone in the forest – isolated from the village and other people – and for firewood, they only had the rotten twigs they could find. To be a woodcutter was one of the lowliest, least paying occupations, and this woodcutter does not even use an axe to cut down fresh trees and get better firewood. Following the idea of Von Franz (1970), that the king in fairy tales represents the collective consciousness, the snake-prince may represent an aspect of the Self that the collective value system absolutely rejects, in other words, the Father archetype rather than the Mother archetype is out of balance in this case. Kalsched (1996, p. 209) in his interpretation of the Lindworm would think of the snake as the dark side of the Self in the self-care system, which must “slowly be transformed if renewal is to occur”.

Sequence two

After seven years, the snake asks his foster father to get him a wife. Not another snake or just any woman, but the king's daughter. The foster father naturally fears the reaction of the king to such an improper request, but his foster son instructs him wisely, (rather than bully or threaten as the Lindworm does). The foster father first obtains permission to ask something without the king punishing him. When the poor woodcutter then asks for the princess for his snake-son, one can almost hear the king laughing indulgently or with disdain: Yes, yes, let him turn all my fruits into gold and silver. What a ridiculous thought!

Sequence three

This is the chance, then, for the snake to prove that he is much more than he looks, and easily equals the princess. He appears to be a great magician – or alchemist. He turns the fruit trees in the garden into gold and silver, the garden beds into pearls and jewels, and he gilds the king's castle. In every test, his foster father is his willing and more and more trustful helper.

In the end, the king has to give in to the lowly suitor. Though there is no open threat, one is reminded of the famous line in the film *Godfather* when the mafia boss Don Corleone says, "I'm gonna make him an offer he can't refuse". With his growing demands, the king has exposed his greed for material wealth and his spiritual and emotional poverty – fruits turned into gold are no longer eatable. He has played himself into the power of somebody whom he actually thinks will swallow his daughter. The way that the people who watch the state coach approaching the castle are terrified, even to look at the snake, illustrates the ominous expectations. The king and queen hide in a chamber.

Sequence four

However, the princess herself is completely unafraid, after all, "he worked so hard to get me", she says. Nobody asked her if she was willing to accept this marriage, but she seems a courageous person standing quietly there, alone in the hall. There is nothing failing in her feminine self-confidence as the snake wriggles towards her, up around her body, and kisses her. The sexual symbolism is obvious. In this case, the transformation just happens – there is no whipping etc. as in *King Lindworm* – the snakeskin falls off and to her sheer delight, a handsome prince appears.

Here I would like to present a continued comparison with *King Lindworm*. Both von Franz and Kalsched do their interpretations based on a version of the fairy tale that ends at this point, the first marriage. Fairy tale researchers have tended to believe that the second part was a secondary attachment, but research has shown that while *King Lindworm* only exists north of the Alps in a number of versions in Denmark and a part of Southern Sweden, that previously was Danish territory, in the Eastern Middle Sea-area and in Africa the fairy tale also exists. In all of them, the basic pattern is that the heroine redeems a monster, they marry, she gives birth, is driven away because of a conspiracy, redeems another man, is found again by the first man, and then she has to choose between them. While the first man is a kind of dangerous reptile, the other man has a bird shape or is a spirit of a dead man, whom the heroine brings back to life. Without doubt, the second part truly belongs to the fairy tale *King Lindworm*, so that the fairy tale belongs to the Double Coniunctio Tale group. I believe it contains the alchemical task of redeeming and uniting matter (on the negative human level: material greed, destructive aggression and perverted sexuality) and spirit in the psyche.

This concerns the individuation process in the individual as well as the cultural Self.

Sequence five

The queen and king find the snakeskin unbearable ugly and quickly burns it. The prince says that now he is unhappy again, he wanted the snakeskin for the old couple in the wood. It seems that the gold-making magic power resides in the snakeskin. The snake as a symbol relates to the concept of creation and transformation – different kind of fruit seeds and kernels to gold apples; different potsherds to jewels; different kind of green leaves to gilding.

Though free of the snake, the prince is still a victim of the strong complex – now he is caught in the spiritual end of the archetype. He becomes a dove and flies back to his father's castle, hurting his head in the process of breaking through a windowpane.

The princess cries, but the king and queen are not sorry to see him go; “we don't know of what kind he is”. Meaning from the conventional angle, they do not know better that he is a child of the lowly woodcutter couple. As he is gone, they hope to get rid of the problematic husband. On a deeper level, the snake symbol relates to the question of the numinous in matter and the body, while the dove relates to the spirit. Jesus told his disciples, “Be wise as serpents and innocent as doves”. (Matthew 10:16.) We can see that as a recommendation to relate to both parts of the Self.

In his snake-shape, the prince was magical and invincible; but when the skin burned, he lost access to this Self-defense. He was instead overwhelmed by old wounds of helplessness and abandonment. The approach to the numinous, says Kalsched, (1996, p. 208) “is, for the traumatized patient, a two-stage process in which the negative, daimonic side of the numinous is experienced first (as bewitchment) and that only later... can the positive numinous dimension of life enter a relationship with the ego. [This process is] involving many sacrifices of identification with numinous, archetypal realities”. In his dove-shape, the prince hurts his head on the broken glass, and returns to his father's castle, very ill. The tension between snake and bird is, however, not as great as in King Lindworm. In The Snake, the same man falls into the one or the other part of the opposites, but in King Lindworm, the opposites are represented by two different men. Furthermore, the princess actually knows his identity, and what kingdom he comes from. He has become a real person to her.

Sequence six

The princess is an example of a heroine who is strong and independent without anybody questioning her femininity. By the way, the storyteller never cares to mention if the princess is beautiful. Nevertheless, we just assume that, do we not?

She is one of the heroines who are not traumatized – though her father burned the snakeskin, it was not out of malice or envy, but just because his queen found it ugly. They were actually both happy to see that handsome prince replacing the snake. However, they are just as happy to see him gone. They have no sense of the numinous, as their daughter seems to have. The encounter with the snake-prince has freed her from a confined life where she realizes that she has been treated like an object for sale for the highest bidding.

Without further ado, the princess leaves home the same evening to find her prince again. She packs up her own gold and silver – and a small bottle to smell if she should feel faint, like all upper-class women had in earlier centuries. It serves as her small alchemical “*vas*”, and she soon encounters her Mercurius duplex in the shape of the speaking fox in the forest. The forest itself is a place of enchantment and danger and transformation – a forest is a location beyond which people normally travel, where strange things might occur, and strange beings might live – such as speaking animals.

The fox is a very famous figure in fables and is usually described as greedy, dishonest and tricky. At the same time of all the helpful animals in fairy tales, the fox is said to be the most helpful one. At first, the fox really seems a benevolent helper, willingly leading the princess through the forest all night and helping her to the healing waters in the lake in the morning, a symbol probably of her encounter with the Self, midway on her journey. However, while the healing water is enough to refresh the princess, it is not a remedy for curing the prince.

Right there, the fox translates the singing of the birds, and explains to the princess that she needs blood from the birds to cure the prince. Suddenly, his assistance is no longer free. She buys herself into the cruel aspect of the fox with her gold and silver; he kills the birds for her in the evening and she puts drops of blood in her flask. Only then does he tell her that the blood of the birds is not enough for the cure; she needs his blood, too, but now he will leave her! So here, we meet the negative trickster aspect of the fox. However, our heroine is cunning, too. She insists that she needs him to guide her to the castle, and pays him again with a golden ring. As he walks there in front of her with his throat exposed because he balances the packet with the gold in his jaws up in the air, he does not suspect anything. As she is speculating what to do, she literary stumbles on the solution in the shape of a sharp stone, which she picks up and hurls against his throat. He falls, and she fills his blood in her flask, takes back her valuables and runs away.

Sequence seven

At the prince’s castle, the princess appears in disguise – as a healer. Just as the snake made a deal with her father, she now makes one with his father: if she can cure him, she wants him as a husband.

In his room, he is in the shape of a man, but he has serious wounds in his head and cannot endure light. Meaning, he is not able to become conscious by himself, and there is no help to be found in his father's world. Traditionally, blood was thought to contain the soul-essence of the being it came from, and has almost universally been used to cure various severe illnesses. The blood from the wild birds adds something to the dove, who is a domesticated bird. – The fox blood is symbolically related to the wisdom and cunning of the snake, but in a warm-blooded form. In alchemy, blood has strong associations with the principle that metals must die to be reborn as gold, and with the life-giving red elixir, or the Philosopher's Stone.

After the princess sprinkles the blood on his head, she hides behind a screen. Obviously, she needs to test the prince; how will he react when his father tells him of his promise? In many fairy tales, the hero has at this point forgotten his first bride. This is not at all the case here, the prince protests. "I worked so hard to get her, and she saved me from the snake", he says, as if the snake was an external daemon. Only then, does she reveal herself and exclaims, "It is me". She is at the same time the one he has won, and the one who has healed him. Both have now chosen each other and worked hard for it. In his latest work (2013, p. 310), Donald Kalsched offers an interpretation of *The Woman without Hands* where our two approaches actually coincide: "The first marriage was a rescue from without – what alchemy describes as a lesser *Coniunctio*... The second marriage is a true wedding of equals on the common ground of each partner's wholeness. The new union is what alchemy describes as the greater *Coniunctio*".

Sequence eight

The ending is interesting – in addition to the two set of parents, the foster parents are also included in the wedding in her parent's castle, and they even come back to live with the young couple in his parent's castle. Eight persons – the number Jung would say symbolize wholeness. A new balance of the whole Self-system is realized. In contrast to the many fairy tales where the children of the couple represent the renewal, here the integration of the old couple is important. Poor and lowly as they are, what do they have that the rich and powerful do not? I think it is the total acceptance of the wondrous and the numinous, first as the old woman accepts the snake child, and again when the old man just accepts his foster son's courting of the king's daughter.

References

- Asper, K. (1993), *The abandoned child within: on losing and regaining self-worth*, New York: Fromm International Publishing Corporation.
- Dieckmann, H. (1997), *Fairy Tales in psychotherapy*, *Journal of Analytical Psychology*, 42:2, 253-268.
- Bengt Holbek (1987), *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective*, Suomalainen Tiedekatemia.

Pia Skogemann

- Jung, C. G. (1945), *The Phenomenology of the Spirit in Fairy Tales* CW 9i, 384-455.
- Jung, C. G. (1948), *On Psychic Energy*, CW 8, 23.
- Kalsched, D. (1996), *The Inner World of Trauma*, London and New York: Routledge.
- Kalsched, D. (2013), *Trauma and the Soul*, London and New York: Routledge.
- Kast, V. (1993), *Through Emotions to Maturity: Psychological Readings of Fairy Tales*, New York: Fromm International Publishing Corporation.
- Skogemann, P. (1998), *En Karl var min mor, en fisk var min far*, Copenhagen: L & R Fakta.
- Skogemann, P. (2013), *The Double Coniunctio Tales*, Copenhagen 2013, Einsiedeln: Daimon Verlag.
- The Greenwood Encyclopedia of Folktales & Fairy Tales* (2008) ed. Donald Haase, Westport: Greenwood Press.
- Varmark, Leif (1994), *Kvinde-Eventyr*, Copenhagen: politisk revy.
- VonFranz, M-L. (1970), *The Interpretation of Fairy Tales*, Boston: revised Version (1995), Shambala.
- VonFranz, M-L. (1972), *The Feminine in Fairy Tales*, Irving: Spring Publications.

UN ESEMPIO DI INCANTESIMO NELLE FIABE FEMMINILI

Pia Skogemann, DSAP

Le fiabe femminili si possono definire come le fiabe in cui l'eroina è attivamente presente sia all'inizio che nel corso del racconto. Tuttavia, non è facile definire una fiaba o esclusivamente maschile o esclusivamente femminile, dato che le fiabe hanno in realtà due personaggi principali, un eroe e un'eroina. In ogni caso, se uno dei personaggi ha il ruolo centrale all'inizio del racconto, l'altro lo avrà alla fine. È interessante notare che, in diverse fiabe femminili, l'eroe è il personaggio attivo all'inizio, per esempio in *King Lindworm*, *King Valemon* e nella fiaba di cui parlerò in seguito *The Snake (Il Serpente)*. Ciò che hanno in comune è che l'eroe è vittima di un incantesimo e inizialmente appare con l'aspetto di un animale.

Lo studioso di fiabe danese, Bengt Holbek (1987) ha stimato che circa il 25% di tutte le *trylleeventyr*, e cioè le fiabe con elementi magici, sono femminili, il 75% maschili. Tuttavia, per quanto riguarda i narratori, gli uomini raccontano solo il 12% di fiabe femminili, mentre le donne raccontano in ugual modo sia fiabe maschili che fiabe femminili. Quindi esiste una chiara correlazione tra il sesso del narratore e i suoi personaggi (Varmark, 1994).

Nella sua prefazione del *The Feminine in Fairy Tales (Il femminile nelle fiabe)* (1979, p. 4), von Franz discute approfonditamente se le figure femminili nelle fiabe rappresentino il sesso femminile o l'anima, e suggerisce che i racconti che ha scelto per il libro vengano interpretati principalmente da una prospettiva femminile. Nel libro, lei fornisce la sua interpretazione di *Cenerentola*, *La Fanciulla Senza Mani*, *I Sei Cigni*, *Vassillissa la Bella*, *Rosaspina*, *Bianca Neve*, *Rosarossa* e *i Sette Corvi*. Tutti questi racconti appartengono a ciò che i critici femministi chiamano "L'eroina Innocente Perseguitata", l'idea di una bellezza passiva che soffre in silenzio a causa della sua bontà e finisce per sposare un uomo nobile. I personaggi attivi e forti rappresentano spesso il male, come la regina cattiva, la matrigna crudele o la strega (Enciclopedia Greenwood, 2008, p. 1037).

Sebbene questa affermazione possa valere per le raccolte di fiabe dei fratelli Grimm, generalmente non è esatta. Parecchi anni fa, ho cominciato a fare una "raccolta" delle fiabe femminili in cui ha luogo il pieno sviluppo dell'eroina. Ci sono vari esempi nelle raccolte danesi e norvegesi di eroine attive e forti che vengono tuttavia raffigurate positivamente. Pensai che forse per le donne potesse esistere un diverso modello di individuazione.

Invece, ho riscontrato una struttura narrativa applicabile sia alle fiabe femminili che maschili. Ho definito tali fiabe, *The Double Coniunctio Tales* (2013),

caratterizzate da sequenze 2x4. La struttura può essere impiegata in *Cenerentola*, *La Fanciulla Senza Mani*, *I Sei Cigni*, sebbene abbiano eroine piuttosto traumatizzate.

Vassillissa la Bella, *Rosaspina*, *Bianca Neve*, e *Rosarossa* non si sviluppano oltre la quarta sequenza; l'eroina salta direttamente dall'infanzia al matrimonio quindi potrebbero essere classificate *One Coniunctio Tales*. *I Sette Corvi* finisce con la terza sequenza. Questa fiaba è stata utilizzata in un'altra versione, da Kathrin Asper (1987) come esempio di disturbi narcisisti.

Il modello a 8 sequenze

- | | |
|--|------------------------------------|
| 1. Ambiente di riferimento | 5. Crisi |
| 2. Impulso verso l'esterno | 6. Perdita e Isolamento |
| 3. Distacco | 7. Realizzazione |
| 4. Prima Coniunctio (incontro erotico) | 8. Seconda Coniunctio (matrimonio) |

Il serpente

Per fare un esempio, vi presenterò una fiaba. *The Snake* (Il Serpente) è una fiaba danese che una donna, Bodil Marie Pedersdatter, ha raccontato a Evald Tang Kristensen nel 1854 (Varmark 1994, p. 172). Inserirò una descrizione generale delle 8 sequenze tra parentesi per ogni parte del racconto.

Una versione italiana pressoché identica è riportata in: http://en.wikipedia.org/wiki/The_Enchanted_Snake

Ambiente di riferimento

[Questa parte parla solitamente dei genitori dell'eroina. La sequenza rivela i problemi parentali, e ci fornisce spesso informazioni sul concepimento dell'eroe/eroina, la sua nascita e gli eventi dell'infanzia. L'ambiente familiare dà forma alla vita dell'eroe/eroina. La sequenza relativa all'ambiente può essere molto lunga e dettagliata o molto breve].

C'era una volta un anziano taglialegna che viveva con sua moglie nella foresta. Nonostante ciò, non aveva altra legna per il fuoco che quei pochi rametti vecchi e marci che riusciva a trovare. Un giorno, mentre sua moglie era fuori a tagliare i vecchi rametti, un piccolo serpente sbucò fuori dalla catasta. Lei disse: "Oh guarda le sciocche creature che strisciano sulla terra. Loro procreano, mentre noi umani non lo possiamo fare" e il serpente rispose: "Se ti piacciono così tanto i bambini, portami con te". "Come!" disse la moglie, "sai parlare?" Lo portò dentro casa e gli preparò un letto sotto i fornelli.

Impulso verso l'esterno

[Questo impulso dà luogo allo sviluppo dell'eroe/eroina. È il desiderio che lo/la porta via da casa, ed è in qualche modo anche il desiderio di conoscenza dell'Altro sconosciuto. Succede, di solito, all'adolescente intorno ai 15 anni di età].

Dopo aver vissuto sette anni con la coppia anziana, il serpente dice al taglialegna che si vuole sposare. “Andrò allora nella foresta a cercarti un serpente donna”, disse il suo patrigno. “Io non voglio un serpente; voglio sposare la principessa. Domani dovrai andare al castello e chiederla per conto mio”. “No, non oserei mai farlo”, rispose il tagliaerba, “perché temo che il re mi manderebbe in galera”. Il serpente disse, “No, andrà tutto bene se fai ciò che ti dico”.

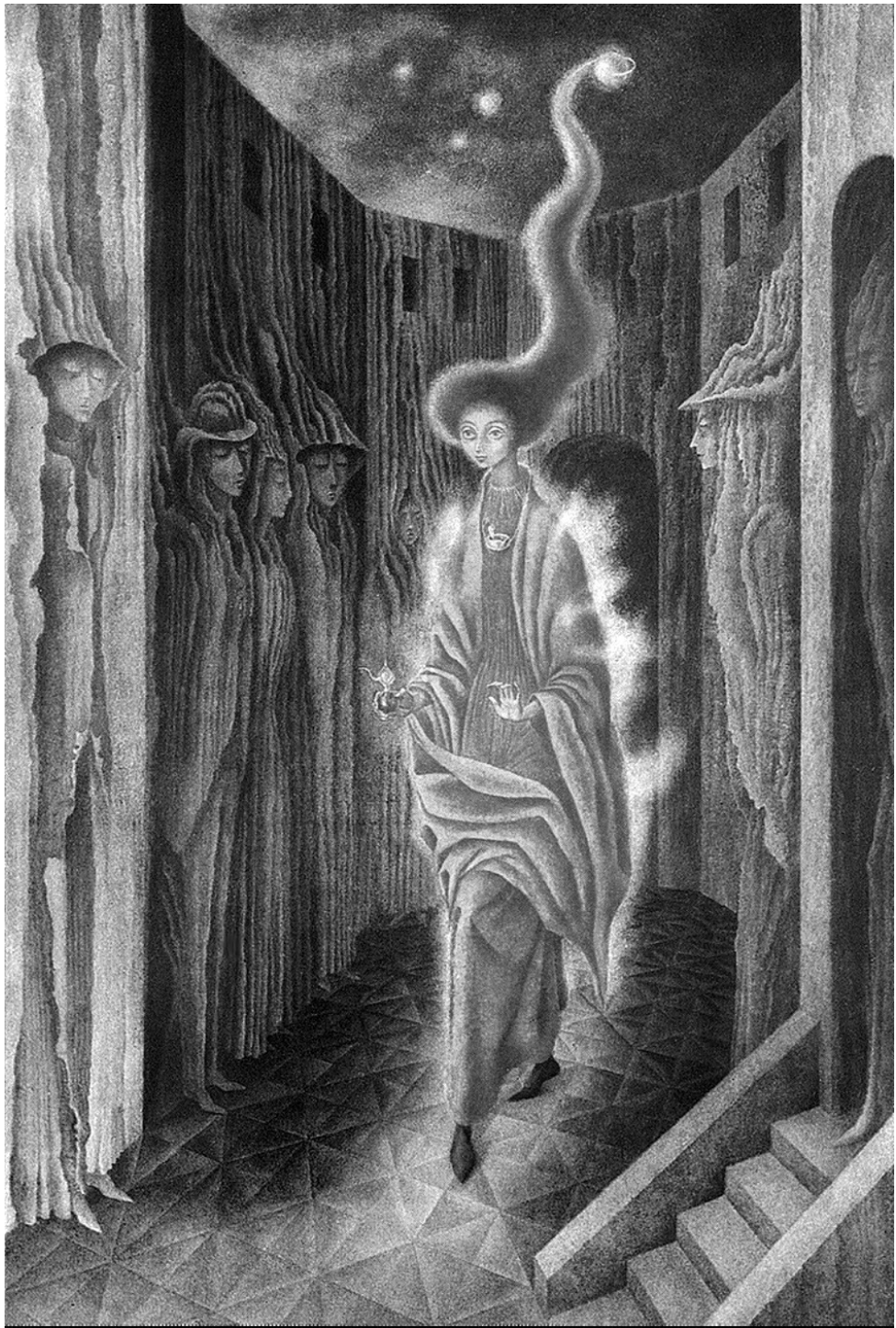
Il giorno dopo l'uomo andò al castello. Si inginocchiò davanti al re e disse: “Egregio Re, La prego di non punirmi, ma ho qualcosa che le vorrei chiedere”. Il Re rispose: “Parla liberalmente, non ti punirò”. L'uomo disse: “Ho un serpente che vive sotto i miei fornelli da sette anni, e ora vuole sposare la principessa”. Il re disse, “Beh, se riesce a far crescere mele e foglie dorate e d'argento su tutti i miei alberi di frutta nel giardino, potrà averla”.

Distacco

[Molto spesso in questa sequenza l'eroe/eroina lascia la sua casa; ma il punto è la separazione dal mondo parentale. Se un impulso, un desiderio, una volontà o un sogno hanno determinato lo stadio precedente, questa sequenza è dettata da azioni compiute da un ego attivo].

L'uomo tornò a casa. “Come è andata, patrigno?” domandò il serpente. “Beh,” disse l'uomo, “Potrai averla se farai crescere, su tutti gli alberi di frutta del giardino, mele e foglie dorate e d'argento”. “Ci riuscirò, patrigno”, disse il serpente, “devi solo prendere il tuo cestino e raccogliere tutti i tipi di semi e noccioli di frutta. Stasera, devi andare al giardino del re e gettarne una manciata su ogni albero. Quando uscirai dal cancello del giardino, potrai voltarti e vedere il risultato”. L'uomo fece ciò che gli era stato chiesto e, non appena ebbe finito, uscì dal cancello, si voltò e vide tutti gli alberi che splendevano d'oro e argento purissimo come se fossero illuminati dalle fiamme. Corse a casa e raccontò al serpente quanto accaduto. “Bene”, disse il serpente, “domani potrai andare dal re e gli dirai che ho meritato sua figlia”.

La mattina seguente l'uomo andò dal re, ma questi non era ancora soddisfatto: “il serpente deve anche ricoprire tutte le aiuole di perle e gioielli, e se ci riesce, potrà avere mia figlia”. L'uomo torna a casa e racconta tutto al serpente. “Nessun problema”, disse il serpente, “devi solo andare a raccogliere tutti i frammenti di vasi e vetri rotti che riuscirai a trovare, poi dovrai tagliarli in piccoli pezzi e metterli nel tuo cestino. Stasera andrai al giardino del re e spargerai i frammenti ovunque. Quando uscirai dal cancello del giardino, potrai voltarti e vedere il risultato”. L'uomo fece tutto ciò che gli era stato chiesto, e poi corse a casa. “Hai visto il risultato, patrigno?”, disse il serpente. “Sì”, disse l'uomo, “ora tutte le aiuole risplendono con perle e gioielli”. “Bene”, disse il serpente, “domani potrai andare dal re e gli chiederai se adesso posso avere sua figlia”.



Remedios Varo, *The Call*, 1961.

La mattina seguente l'uomo andò di nuovo dal re il quale gli disse che c'era ancora del lavoro da fare: doveva anche ricoprire d'oro l'intero castello. "Certo che possiamo farlo", disse il serpente, "devi solo andare nella foresta, tagliare tutti i tipi di foglie verdi dalle varie erbe, cespugli e alberi e metterli nel cestino. Poi vai al castello e li spalmi sui muri il più in alto possibile". L'uomo fece tutto ciò che gli era stato chiesto e tornò a casa dal serpente. "Tutto il castello è coperto d'oro". "Bene", disse il serpente, "allora vai dal re domani e gli dici che ora mi sono guadagnato sua figlia".

La mattina dopo l'uomo andò di nuovo dal re che accettò di dare sua figlia in sposa al serpente. L'uomo tornò a casa e disse al serpente: "Puoi avere la principessa. Puoi strisciare al castello adesso". "No", disse il serpente, "Vorrei viaggiare in carrozza".

In tanti accorsero a vedere il serpente, ma quando lo videro s'impaurirono e tornarono nelle loro case per non dovere più guardarlo. Arrivato al castello, il serpente strisciò fuori dalla carrozza e cominciò a salire i gradini. Il re e la regina videro il disgustoso animale dalla finestra e gridarono alla loro figlia "Attenzione, verrà ad inghiottirti!". Lei rispose semplicemente: "No, mi ha guadagnato a caro prezzo". Il re e la regina si nascosero nella loro camera, mentre la principessa rimase sola nella sala.

Prima Coniunctio

[Numerose fiabe finiscono semplicemente con la prima Coniunctio e subito col matrimonio. In tali circostanze, solitamente, è logico considerare che la questione centrale riguardi entrambi, o uno solo, dei genitori e il loro background – l'eroe/eroina non ha ancora maturato il rapporto con il /la compagno/a. Si potrebbe anche dire che le prime quattro sequenze trattano il diventare adulto, mentre le successive quattro delle otto sequenze coinvolgono l'anima/le anime, il distacco dalle proiezioni e la maturazione del rapporto con l'Sé e con l'Altro – e cioè l'individuazione nel senso Jungiano].

Il serpente si avvicinò strisciando per terra; cominciò a salire sui piedi della principessa, sulle sue gambe e sul suo corpo. Infine le avvicinò il muso al viso e la baciò. In quell'istante la pelle di serpente cadde per terra e apparve davanti a lei un principe di rara bellezza. La principessa, felicissima, lo abbracciò. Lui le raccontò chi era, da quale regno proveniva, e come arrivarci.

Crisi

[Qualche tipo di crisi regressiva segue l'incontro della coppia. Magari uno di loro desidera tornare a casa; vedono i genitori e ricevono consigli che provocano la separazione dall'amato. In alternativa, un altro motivo frequente: la suocera / matrigna interferisce nel rapporto in modo distruttivo, e questo porta anche alla separazione. La sequenza, tuttavia, è una regressione al servizio del Sé].

Quando il re e la regina videro il principe furono molto contenti. Tuttavia la regina notò la pelle di serpente per terra e disse: “Uh, che brutta pelle di serpente!”. Il re la gettò nel camino e la bruciò. “Oh no”, disse il principe, “ora sono di nuovo infelice. Dovevo darla all’uomo e a sua moglie che mi hanno aiutato”. In quell’istante, si trasformò in tanti animali diversi fino a diventare una colomba. Poi spiccò il volo, sbatté contro la finestra, la ruppe e sparì. Si fece però molto male alla testa.

La principessa scoppiò a piangere, ma i suoi genitori dissero: “Tranquilla, in fondo non lo conoscevamo. Non sapevamo che tipo fosse”.

Perdita e isolamento

[La separazione rende consapevole del proprio sentimento l'amante abbandonato, che va alla ricerca del suo amore perduto. Ci sono spesso dei lunghi vagabondaggi, prove dure e umiliazioni da superare, ma con utili incontri e mezzi magici, l'amante abbandonato si avvicina di nuovo al suo amore].

La stessa sera, mentre i suoi genitori dormivano, la principessa mise tutto il suo argento e oro in un pacchetto, insieme ad una piccola boccetta con dei sali. Poi scappò via senza farsi notare da nessuno.

In mezzo alla foresta incontrò una volpe. “Dove stai andando?”, disse la volpe, e la principessa le chiese di mostrarle la strada per il castello del suo principe, dove credeva che fosse, probabilmente, a letto ammalato a causa della ferita alla testa. Camminarono a lungo, e la principessa era sempre più stanca. Con l’arrivo dell’alba, riusciva appena a stare in piedi. Poi raggiunsero un boschetto verde con al centro un lago piccolo, e la volpe disse: “Stenditi e bevi l’acqua perché questa è acqua che guarisce”. La principessa la bevve e si sentì di nuovo rinfrescata e in forze. La volpe disse: “Riesci a sentire il canto amorevole degli uccelli? Cantano del principe ammalato nel suo castello e l’unico rimedio è spalmare il loro sangue sulla sua testa”. La principessa rispose: “Oh, potresti procurarmi un po’ di quel sangue?”. “Cosa mi darai se te lo procuro?”. “Puoi avere questo pacchetto con tutto il mio oro e argento”. La stessa sera la volpe si arrampicò sugli alberi, spezzò il collo a tanti uccelli e li lanciò alla principessa. Lei svuotò la boccetta con i sali e la riempì con il sangue degli uccelli. La volpe disse: “Sarai felice ora che pensi di avere il sangue che ti serve. Ma hai bisogno anche del mio sangue, e adesso vado via”. “Oh no, mi devi almeno mostrare come uscire dalla foresta!”. “Cosa mi darai?”. “Ho questo anello d’oro al dito, sarà tuo”. La volpe camminava di nuovo seguita dalla principessa che inciampò su una pietra scheggiata, la prese in mano e tagliò la gola della volpe in modo che cadesse con il sangue che colava dalla ferita. Riempì la sua boccetta con il sangue, riprese i suoi averi, e corse fuori dalla foresta.

Raggiungimento

[Le difficoltà non sono ancora superate. Sebbene l'amante abbandonato sappia

che l'amato è vicino, lui/lei sta per sposare un'altra/altro. L'amato non deve farsi ingannare da tutti i travestimenti e riconoscere il suo vero compagno. L'amato deve mostrare di ricambiare l'amore di colui/colei che lo/la sta cercando e scegliere l'amore vero. Spesso c'è una risoluzione finale del complesso genitoriale negativo].

Alla fine lei arrivò al castello e si presentò come una saggia donna in grado di guarire il principe. Arrivò il re: "Sei sicura che puoi guarire mio figlio?". "Sì, ne sono certa. Ma se riesco a guarirlo, voglio sposarlo". "Certo, mia cara, se lo guarisci, potrai sposarlo senz'altro", rispose il re. Lei poi vide il principe nella sua camera, che dormiva con la finestra oscurata perché non sopportava la luce. Andò verso di lui e sparse del sangue sulle sue ferite. Quando si risvegliò, lei si nascose dietro il paravento che copriva la finestra. Il principe si sollevò, si mise seduto sul letto, e dopo pochi minuti si riprese completamente. Il re lo sentì ed entrò nella camera. "Ti sei ripreso?" "Sì, ma chi mi ha guarito?" "Una saggia fanciulla che è passata da qui e alla quale ho promesso che ti sposerà perché ti ha guarito". "Ma no, io ho già la mia amata in un altro regno, ho lottato così tanto per averla, e mi ha pure salvato dal serpente".

Seconda Coniunctio

[La Coppia si sposa o si risposa, secondo il tipico finale felice. L'aspetto essenziale è che la loro unione è basata su condizioni nuove e reciproche. È il simbolo di un modello di individuazione di successo].

Quando la principessa udì queste sue parole, uscì da dietro il paravento e disse: "Sono qui, sono stata io a salvarti dal serpente". Si abbracciarono, e tutti furono felici.

Poi tornarono dai genitori della principessa per il matrimonio. Il principe e la principessa erano in una carrozza, il re e la regina in un'altra, e strada facendo entrarono nella foresta per prendere anche il patrigno e la matrigna del principe e portarli al matrimonio. Una volta finito il matrimonio, tornarono tutti al castello del principe. Anche l'anziano taglialegna e la moglie andarono a vivere al castello insieme al principe e alla principessa.

Interpretazione

Proprio come distinguiamo i piccoli sogni dai grandi sogni, penso che possiamo fare una distinzione tra *piccole* favole e *grandi* favole. Le piccole favole possono avere molte sfaccettature; alcune sono per bambini, altre sono solo concepite per divertire, spaventare o sono anche oscene. Mentre le *grandi* favole sono i racconti a doppia coniunctio con 8 sequenze. Il modello a doppia coniunctio esiste da molto tempo, fin dalla favola di Amore e Psiche, e appare poi in un gran numero di fiabe. Descrivono un modello di individuazione nel classico senso junghiano. Dovrei

aggiungere che la ricerca del folklore ha dimostrato che il principale pubblico di tali racconti era costituito da adulti e non da bambini (Skogemann, 1998, pag. 15).

La struttura non rappresenta, naturalmente, di per sé un'interpretazione completa. Si possono aggiungere altri approcci di interpretazione junghiana, quali specifici temi simbolico-archetipici (Jung, 1945) a confronto con altre varianti (Von Franz, 1995) e/o argomenti clinici specifici (Asper, 1987; Kast, 1993; Kalsched, 1996, 2013; Dieckmann, 1997).

Per me, però, un aspetto importante del mio modello è che consente di differenziare se i racconti sono femminili o maschili. Trovo la propensione femminile all'azione naturale nella psiche di una donna, come le qualità empatiche sono naturali nella psiche di un uomo. Se uno dei due amanti, maschio o femmina, è quello più attivo, l'altro tende ad essere più passivo. In entrambi i casi, l'amante inizialmente attivo diventa di solito passivo dopo la prima Coniunctio. Di conseguenza, penso che la fiaba abbia a che fare con le due persone e le loro relazioni e proiezioni, quindi non solo con la vita interiore di una persona. Per l'interpretazione, è inoltre importante valutare la maturità dell'io dei due partner rispetto al grado di trauma. La passività estrema, come in *Rosaspina* o *Biancaneve*, non è, a mio parere, un'espressione della femminilità, ma al contrario di un grave trauma.

Di conseguenza, ci sono almeno quattro livelli psicologici che, simultaneamente, sono presenti e si intrecciano. 1: Il livello relazionale, il racconto di come la giovane coppia si incontra, le difficoltà, gli ostacoli e la loro unione finale. 2: Il livello proiettivo fa riferimento allo sviluppo intrapsichico e all'integrazione. 3: Il livello archetipico fa riferimento a una dimensione simbolica interiore che collega i rispettivi io ad un mondo interiore maggiormente significativo o al Sé. 4: Il livello della coscienza collettiva, sistemi di valori culturali, pregiudizi e così via.

Sequenza uno

Dopo aver letto tutta la storia, sappiamo che il serpente-bambino parlante è davvero un principe vittima di un incantesimo. Non ci viene comunicato prima, ma lui è lì, spunta fuori da un mucchio di ramoscelli mezzi marci. La versione italiana dice che il principe è stato maledetto per sette anni. La moglie del taglialegna è sterile e accetta senza esitazione di tenere con sé il meraviglioso serpente-bambino parlante. Gli prepara un letto caldo sotto i fornelli in salotto e si prenderà cura di lui nei successivi sette anni. Le somiglianze e le differenze, rispetto alla famosa fiaba, *Re Lindworm*, interpretata da von Franz (1980), Kalsched (1996), Skogemann (1998), sono straordinarie. Lindworm è cresciuto di nascosto sotto il letto della regina, dopo che lei aveva abusato del rimedio magico per lottare contro la sua sterilità. Il serpente non è un segreto per il taglialegna, mentre Lindworm lo è per il re. La povera vecchia coppia lo accetta così come – apparentemente – è. Di conseguenza, lui non mostra alcun aspetto dell'aggressione e della distruttività contro le donne, tipico di Lindworm.

La coppia vive da sola nella foresta – isolata dalla città e dalla gente – e l'unica legna da ardere che ha sono i rami secchi che riesce a trovare. Il mestiere del taglialegna era uno dei più umili e meno pagati, e questo taglialegna non vuole nemmeno tagliare gli alberi nuovi con la sua ascia, nonostante la legna potrebbe essere di migliore qualità. Seguendo l'idea di Von Franz (1970), secondo cui il re nelle fiabe rappresenta la coscienza collettiva, il principe-serpente può rappresentare un aspetto del Sé che il sistema di valori collettivi respinge in assoluto; in altre parole, l'archetipo del Padre è squilibrato in questo caso rispetto all'archetipo della Madre. Kalsched (1996, pag. 209) nella sua interpretazione di Lindworm considerava il serpente come il lato oscuro del Sé nel processo dell'auto-guarigione, e deve “trasformarsi lentamente affinché si verifichi il rinnovamento”.

Sequenza due

Dopo sette anni il serpente dice al padre adottivo di volere una moglie. Non un altro serpente o una donna qualunque: vuole la figlia del re. Il padre adottivo teme naturalmente la reazione del re in seguito a tale richiesta impropria, ma il suo bambino adottivo lo istruisce saggiamente (invece di usare le minacce e la prepotenza come Lindworm è solito fare). In primo luogo il padre adottivo ottiene il permesso di poter parlare al re senza che questi lo punisca. Quando il povero taglialegna, successivamente, chiede la mano della principessa per il figlio-serpente, si possono quasi sentire le risa eccessive e sprezzanti del re: “Sì, sì, deve trasformare in oro e argento tutti i miei frutti. Che pensiero ridicolo!”.

Sequenza tre

Questa, quindi, è l'occasione per il serpente di dimostrare che lui è molto più di quanto sembri, e può facilmente essere alla pari della principessa. Sembra essere un grande mago – o un alchimista. Trasforma i frutti degli alberi nel giardino in oro e argento, le aiuole in perle e gioielli, e indora il castello del re. In ogni prova, il suo padre adottivo è il suo aiutante volenteroso e di cui si può fidare sempre di più.

Alla fine il re deve cedere all'umile pretendente. Anche se non vi è alcuna minaccia aperta, viene in mente la famosa frase del film *Il Padrino*, quando il boss mafioso Don Corleone dice: “Gli farò un'offerta che non può rifiutare”. Con le sue richieste crescenti, il re ha mostrato la sua brama di ricchezza materiale e la sua povertà spirituale ed emotiva – la frutta trasformata in oro non è più commestibile. Egli stesso ha assecondato il potere di qualcuno di cui in realtà pensava che avrebbe ingoiato sua figlia. Lo sguardo terrorizzato della gente, che guarda la carrozza di stato avvicinarsi al castello e che non riesce nemmeno a guardare il serpente, illustra le infauste aspettative. Il re e la regina si nascondono in una camera.

Sequenza quattro

Tuttavia la principessa non è affatto spaventata: dopo tutto “ha lavorato così

duramente per avermi”, dice. Nessuno le ha chiesto se era disposta ad accettare questo matrimonio, ma lei sembra una persona coraggiosa che sta lì in piedi in silenzio, da sola nel corridoio. Non manca nulla nella sua sicurezza di donna, quando il serpente si contorce verso di lei, striscia sul suo corpo e la bacia. Il simbolismo sessuale è evidente. In questo caso, la trasformazione avviene naturalmente – non vi è nessuna resistenza come in *Re Lindworm* – il serpente compie una muta completa della pelle e per l’assoluto piacere della fanciulla appare un bel principe.

Qui vorrei parlare di un paragone costante con il Re Lindworm. Sia von Franz che Kalsched fanno le loro interpretazioni basate su una versione della fiaba che termina in questo punto, con il primo matrimonio. Gli studiosi delle fiabe hanno avuto la tendenza a credere che la seconda parte sia stata creata in seguito, ma lo studio ha dimostrato che mentre il *Re Lindworm* esiste solo a nord delle Alpi, in molte versioni in Danimarca e in una parte della Svezia meridionale, che in precedenza era territorio danese, la favola esiste anche nella zona costiera del Medio-Oriente e in Africa. In tutte, il modello di base è che l’eroina redime un mostro, si sposano, lei partorisce, viene allontanata a causa di una cospirazione, redime un altro uomo, viene ritrovata dal primo, e poi deve scegliere tra i due. Mentre il primo uomo è una specie di rettile pericoloso, l’altro ha la forma di un uccello o è lo spirito di un uomo morto, che l’eroina riporta in vita. Senza dubbio, la seconda parte appartiene realmente alla fiaba *Re Lindworm*, e in questo modo la fiaba appartiene al gruppo delle storie con *Doppia Coniunctio*. Credo che contenga il compito alchemico di riscattare e di unire la materia (sul piano umano negativo: l’avidità materiale, l’aggressione distruttiva e la sessualità perversa) e lo spirito nella psiche. Ciò riguarda il processo di individuazione dell’Io individuale e culturale.

Sequenza cinque

La regina e il re trovano abominevole la pelle di serpente e la bruciano rapidamente. Il principe dice che ora è di nuovo infelice, che voleva tenere la pelle di serpente per darla alla vecchia coppia che vive nel bosco. Sembra che il potere magico che trasforma tutto in oro risieda nella pelle di serpente. Il serpente, simbolicamente, si riferisce al concetto di creazione e trasformazione – i diversi tipi di semi e noccioli della frutta servono per le mele d’oro; i diversi frammenti di vasellame servono per i gioielli; i diversi tipi di foglie verdi per indorare.

Sebbene ormai libero dalle sembianze di un serpente, il principe è ancora vittima di un forte complesso – ora è intrappolato nel polo spirituale dell’archetipo. Egli diventa una colomba e vola di nuovo al castello del padre, facendosi male alla testa dopo aver sfondato il vetro di una finestra.

La principessa piange, ma il re e la regina non sono dispiaciuti di vederlo andare via: “Non sappiamo che tipo è”. Il significato dal punto di vista convenzionale è che non sanno più se è il figlio della coppia di umili taglialegna. Visto che è andato

via, sperano di essersi liberati del marito problematico. Su un piano più profondo, il simbolo del serpente si riferisce alla questione del numinoso nella materia e nel corpo, mentre la colomba si riferisce allo spirito. Gesù disse ai suoi discepoli: “Siate prudenti come i serpenti e semplici come le colombe” (Matteo, 10:16). Possiamo vederla come una raccomandazione di mettere in relazione entrambe le parti del Sé.

Con le sembianze di un serpente, il principe era magico e invincibile; nel momento in cui la pelle è stata bruciata, ha perso il potere di questa autodifesa. È stato invece travolto da vecchie ferite di impotenza e di abbandono. L'approccio al numinoso, dice Kalsched (1996, p. 208) “è, per il paziente traumatizzato, un processo in due stadi in cui il lato negativo, demoniaco del numinoso è sperimentato prima (come stregoneria) e solo successivamente [...] la dimensione numinosa positiva della vita può entrare in relazione con l'ego. [Questo processo] coinvolge il sacrificio di identificazione con il numinoso, con le realtà archetipiche”. Nelle sembianze di una colomba, il principe si fa male alla testa scontrandosi con il vetro rotto, e torna, dolorante, al castello del padre. La tensione tra il serpente e l'uccello non è, tuttavia, così grande come nel *Re Lindworm*. Ne *Il Serpente*, lo stesso uomo cade in una o nell'altra parte degli opposti, ma in *Re Lindworm* gli opposti sono rappresentati da due uomini differenti. Inoltre la principessa in realtà conosce la sua identità e qual è il regno da cui proviene. Per lei, lui è diventato una persona reale.

Sequenza sei

La principessa rappresenta il modello di un'eroina forte e indipendente, la cui femminilità non può essere messa in discussione da nessuno. Tra l'altro, il narratore non si preoccupa di raccontare se la principessa sia di bell'aspetto. Tuttavia l'abbiamo appena dato per scontato, no? Lei è una delle eroine che non sono traumatizzate – anche se il padre ha bruciato la pelle del serpente, non l'ha fatto per malizia o per invidia, ma solo perché per la sua regina era troppo brutta. Erano in realtà entrambi felici di vedere che il bel principe avesse sostituito il serpente. Tuttavia, sono altrettanto felici che se ne sia andato. Non hanno il senso del numinoso, al contrario della loro figlia. L'incontro con il principe – serpente l'ha liberata da una vita limitata in cui lei stessa realizza di essere stata trattata come un oggetto da vendere al migliore offerente.

Senza ulteriore esitazione la principessa esce di casa la sera stessa per ritrovare il suo principe. Porta con sé il proprio oro e argento – e una piccola bottiglia da annusare nel caso perdesse i sensi, come facevano tutte le donne dell'alta società nei secoli passati, la quale serve come il suo piccolo *vas* alchemico, e incontra presto il suo *Mercurius duplex* sotto forma di volpe parlante nella foresta. La foresta è di per sé un luogo di incanto, pericolo e trasformazione – una foresta è lontana dai luoghi che la gente frequenta normalmente, dove potrebbero verificarsi cose strane, e dove potrebbero vivere strane creature – come gli animali parlanti.

La volpe è un personaggio molto comune nelle favole e di solito viene descritta

come avida, disonesta e furba. Tra tutti gli animali fiabeschi, la volpe è ritenuta la più utile. In un primo momento la volpe sembra davvero un aiuto benevolo: conduce volentieri la principessa per la foresta tutta la notte e, di mattina, le offre il proprio aiuto conducendola alle acque curative del lago, simbolo probabilmente dell'incontro con il proprio Sé a metà strada del suo viaggio. Tuttavia, mentre l'acqua di guarigione è sufficiente per ristorare la principessa, non risulta essere un rimedio adeguato per curare il principe.

Proprio lì, la volpe traduce il canto degli uccelli, e spiega alla principessa che per curare il principe è necessario il sangue degli uccelli. Improvvisamente il suo aiuto non è più gratuito. La principessa riesce a persuadere la volpe avida con il suo oro e argento; la sera uccide gli uccelli e mette le gocce di sangue nella sua boccetta. Solo allora la volpe dice alla principessa che il sangue degli uccelli non è sufficiente per la cura; ha bisogno anche del suo sangue, ma adesso la abbandonerà! Quindi qui incontriamo l'aspetto negativo, da imbrogliona, della volpe. Tuttavia la nostra eroina è astuta e insiste di aver bisogno della volpe per essere accompagnata al castello, e le dà un'altra ricompensa, un anello d'oro. Mentre cammina lì davanti a lei, con la gola esposta e la testa in su per tenere stretto il pacchetto con l'oro nelle sue fauci, non sospetta nulla. Nel frattempo la principessa, meditando su cosa fare, inciampa letteralmente sulla soluzione che ha la forma di una pietra tagliente, la raccoglie e la scaglia contro la gola della volpe. L'animale cade e riempie la boccetta con il suo sangue, lei si rimpossessa dei propri oggetti di valore e fugge.

Sequenza sette

La principessa appare sotto mentite spoglie presso il castello del principe – come guaritrice. Proprio come il serpente ha fatto un accordo con il padre della principessa, adesso è lei a farne uno con il padre del principe: se lo curerà, dovrà diventare suo marito.

Nella sua stanza, lui ha le sembianze di un uomo, ma ha gravi ferite alla testa e non riesce a sopportare la luce, quindi non è in grado riprendere coscienza da solo, e non vi è alcun aiuto, per lui, nel mondo di suo padre. Secondo la tradizione, nel sangue di un essere vivente risiedeva l'essenza della sua anima, e veniva quasi universalmente usato per curare varie malattie gravi. Il sangue degli uccelli selvatici aggiunge qualcosa alla colomba, che è un uccello addomesticato. Il sangue della volpe è simbolicamente legato alla saggezza e all'astuzia del serpente, ma nella forma di sangue caldo. In alchimia il sangue ha forti associazioni con il principio secondo il quale i metalli devono morire per rinascere come l'oro, e con l'elisir rosso vivificante, o la pietra filosofale.

Dopo aver cosperso con il sangue la testa del principe, la principessa si nasconde dietro uno schermo oscurante. Ovviamente, ha bisogno di mettere alla prova il principe: come reagirà quando il padre gli dirà della promessa? In molte fiabe, a questo punto l'eroe ha dimenticato la prima sposa. Non è affatto quello che accade

qui: il principe protesta. “Ho lavorato così duramente per arrivare a lei, e lei mi ha salvato dal serpente”, dice, come se il serpente fosse un demone esterno. Solo allora lei si rivela ed esclama: “Sono io”. Lei è allo stesso tempo colei che ha vinto e colei che lo ha guarito. Entrambi si sono scelti e per questo hanno lavorato sodo. Nel suo ultimo lavoro (2013, p. 310), Donald Kalsched offre un’interpretazione de *La Donna Senza Mani* in cui i nostri due approcci in realtà coincidono: “Il primo matrimonio è stato un salvataggio senza secondi fini – quello che l’alchimia descrive come una Coniunctio minore [...]. Il secondo matrimonio è un vero e proprio matrimonio di eguali sul terreno comune dell’interezza di ciascun partner. La nuova unione è quella che l’alchimia descrive come la Coniunctio maggiore”.

Sequenza otto

Il finale è interessante: oltre alle due coppie di genitori, anche i genitori adottivi sono inclusi nel matrimonio nel castello dei genitori della principessa, e sono anche tornati a vivere con la giovane coppia nel castello dei genitori del principe. Otto persone – il numero che secondo Jung simboleggerebbe interezza. Un nuovo equilibrio il sistema del Sé è realizzato. In contrasto con le molte fiabe in cui i figli della coppia rappresentano il rinnovamento, qui l’integrazione della vecchia coppia è importante. Poveri e umili come sono, che cosa hanno che i ricchi e i potenti non hanno? Penso che vi sia la totale accettazione del meraviglioso e numinoso, prima quando la vecchia accetta il bambino serpente, e di nuovo quando il vecchio accetta il corteggiamento da parte del figlio adottivo nei confronti della figlia del re.

Bibliografia

- Asper, K. (1993), *The abandoned child within: on losing and regaining self-worth*, New York: Fromm International Publishing Corporation.
- Dieckmann, H. (1997), *Fairy Tales in psychotherapy*, in *Journal of Analytical Psychology*, 42:2, 253-268.
- Holbek, B., (1987), *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective*, Suomalainen Tiedekatemia.
- Jung, C.G. (1945), *The Phenomenology of the Spirit in Fairy Tales* CW 9i, 384-455.
- Jung, C.G. (1948), *On Psychic Energy*, CW 8, 23.
- Kalsched, D. (1996), *The Inner World of Trauma*, London and New York: Routledge.
- Kalsched, D. (2013), *Trauma and the Soul*. London and New York: Routledge.
- Kast, V. (1993), *Through Emotions to Maturity: Psychological Readings of Fairy Tales*. New York: Fromm International Publishing Corporation.
- Skogemann, P. (1998), *En Karl var min mor, en fisk var min far*. Copenhagen: L & R Fakta.
- Skogemann, P. (2013), *The Double Coniunctio Tales*. Copenhagen 2013, Einsiedeln: Daimon Verlag.
- The Greenwood Encyclopedia of Folktales & Fairy Tales* (2008) ed. Donald Haase. Westport: Greenwood Press.
- Varmark, Leif (1994), *Kvinde-Eventyr*. Copenhagen: politisk revy.
- Von Franz, M-L. (1970), *The Interpretation of Fairy Tales*, Boston: revised Version (1995), Shambala.
- Von Franz, M-L. (1972), *The Feminine in Fairy Tales*. Irving: Spring Publications.

DALL'INCANTAMENTO ALL'INCANTO: LA STRADA DEL FEMMINILE IN UN DELIRIO MISTICO

Livia Di Stefano

KEY WORDS

mystical delirium,
schizophrenia, imaginal
dimension,
feminine, Anima.

PAROLE CHIAVE

delirio mistico,
schizofrenia,
dimensione
immaginale,
femminile,
Anima.

MOTS-CLÉS

déire mystique,
la schizophrénie,
la dimension
imaginale,
féminin,
Anima.

Abstract

The Alda Merini's verses introduce the theme of enchantment starting from the meaning of the word, linked to surprise and rapture. These verses well represent the story of P., a schizophrenic fifty woman with mystical delirium, during which she became Madonna.

In this context I want to represent the passage from delusional spell as a psychopathological dimension to enchantment as healthy area of the psyche. By these opposite polarities, I'll approach the split mind landscapes of P. to find, in the therapeutic story, a new plot in which give meaning to patient spellbound times and places.

The delusion theme, numinous and psyche's splitting expression, actives neurotic and psychotic aspects and of therapeutic relationship. In this sense, taking care of such serious diseases requires a complex readings ability in which empathy, understanding, elastic restructuring's roles become part of a larger process. The therapist opening to risk, challenge, cognitive and affective availability, incomprehensible and uncertain area, becomes central.

Riassunto

I versi di Alda Merini introducono il tema dell'*incanto* partendo dal significato del termine, legato a stupore e rapimento, e ben rappresentano la storia di P., affetta da schizofrenia con delirio mistico, che durante le crisi deliranti diventava la Madonna. In tale ambito si vuole rappresentare il passaggio dall'*incantamento* delirante come dimensione psicopatologica all'*incanto* come area sana della psiche. A partire da tali polarità, i paesaggi della mente scissa di P. doneranno nel racconto terapeutico una nuova trama che restituisce senso ai luoghi e tempi incantati della paziente. Il tema del delirio attiva aspetti nevrotici e tocca i nuclei psicotici della relazione terapeutica. In tal senso la presa in carico terapeutica con patologie così gravi richiede la capacità di letture complesse in cui empatia, comprensione, ristrutturazione elastica dei ruoli, sono parte di un processo molto più ampio in cui la disponibilità del terapeuta al rischio, alla sfida, all'apertura cognitiva e affettiva, all'area dell'incomprensibile e dell'incerto è centrale.

Résumé

Les versets de Alda Merini introduisent le thème de "enchantement" à partir de la signification du mot, lié à la surprise et le ravissement, et bien représentent l'histoire de P., une femme schizophrène que pendant ses crises mystiques devenait Notre-Dame. Dans ce contexte, on représentera le passage de l'enchantement délirant comme dimension psychopathologique à l'enchantement comme zone saine de la psyché. De ces deux pôles opposés, les paysages de l'esprit divisé de P. donneront, pendant l'histoire thérapeutique, une nouvelle intrigue qui retournera le sens aux temps et aux lieux enchantés de la patiente. Le thème du délire, expression du numineux et de la division de la psyché, active les aspects névrotiques et psychotiques dans la relation thérapeutique. En ce sens,

la prise en charge des ces graves pathologies exige une capacité d'interprétations complexes où l'empathie, la compréhension, la restructuration élastique des rôles font partie d'un processus beaucoup plus général dans lequel la centralité devient la disponibilité du thérapeute à prendre des risques, à contester, à l'ouverture cognitive et affective, à l'incompréhensible et l'incertain.

*... Giacerò all'informe
fusa io stessa, sciolta dentro il buio,
per quanto possa, elaborata e viva,
ridivenire caos...
Orfeo novello, amico dell'assenza,
modulerai di nuovo dalla cetra
la figura nascente di me stessa.
Sarai alle soglie piano e divinante
di un mistero assoluto di silenzio,
ignorando i miei limiti di un tempo,
godrai il possesso della sola essenza.
Allora, concretandomi in un primo
accenno di presenza,
sarò un ramo fiorito di consenso,
e poi, trovato un punto di contatto,
ammetterò una timida coscienza
di vita d'animale
e mi dirò che non andrò più oltre,
mentre già mi sviluppi,
sapienza ineluttabile e sicura,
in un gioco insperato di armonie,
in una conclusione di fanciulla...
A. Merini*

Questi versi di Alda Merini mettono in scena la dimensione mitica di Orfeo capace di incantare uomini e bestie e di compiere il viaggio dell'anima lungo gli oscuri sentieri della morte. Quella stessa morte che la poetessa viveva negli anni dei ricoveri e della sofferenza della sua mente delirante, quella stessa morte che P. conobbe presto nella sua vita, quando fu allontanata dalla famiglia e poi quando fu adottata e infine quando il delirio incantò la sua esistenza e la incatenò nelle maglie schizofreniche.

La Merini introduce il tema che si vuole trattare partendo dal significato del termine "incanto" legato a stupore e rapimento e ben si presta a rappresentare la storia di P., una donna cinquantenne affetta da delirio mistico, che durante le crisi deliranti diventava la Madonna entrando in uno stato simile a quello estatico. In

tale ambito si vuole rappresentare il passaggio dall'incantamento delirante come dimensione psicopatologica, all'incanto come area sana della psiche in cui poter vivere e scoprire le potenzialità creative e trasformative della stessa.

Incantare, dal latino, *cantare in versi* o *vaticinare*, è legato strettamente al fare incantesimi e già in origine manifesta un doppio significato che si declina nel senso positivo dell'essere sbalorditi per la meraviglia, del riempire di ammirazione, di stupore, di rapimento e che apre la psiche ai mondi della fascinazione, dell'estasi, della seduzione. In senso negativo, invece, è l'incantamento che interrompe all'improvviso l'attività psichica, quando si è attratti dalla vista di qualcosa o sorpresi da qualche pensiero, fantasticheria, fino a sentirsi rapiti, attoniti, trasognati, imbambolati, instupiditi.

Nelle favole se ne parla a proposito di luoghi pieni di meraviglie e di suggestiva bellezza: i cosiddetti paesaggi incantati al di là dell'umano vivere, luoghi di felicità e armonia o luoghi invece densi di pericoli e maledizioni. L'incanto delle favole è quello del nessun luogo e tempo dell'inconscio collettivo, in cui si manifestano le radici archetipiche dell'esistere.

Proprio tali polarità opposte, ben condensate nel tema e nell'esperienza individuale dell'incanto, ci permettono di avvicinare i paesaggi della mente scissa di P. per ritrovare nel dispiegarsi del racconto terapeutico una nuova trama in cui poter dare senso ai luoghi e ai tempi incantati della paziente.

L'atto terapeutico si manifesta come contenitore in cui la parola può avere l'effetto della magica formula dell'incantesimo ed è strettamente correlato all'effetto da essa prodotto: liberare dall'incantesimo significa spezzare il vincolo magico o patologico cui il paziente è soggetto.

In tal senso la presa in carico terapeutica con patologie così complesse richiede la capacità di letture altrettanto complesse in cui empatia, comprensione, ristrutturazione elastica dei ruoli, sono parte di un processo molto più ampio in cui centrale diviene la disponibilità del terapeuta al rischio, alla sfida, all'apertura cognitiva e affettiva, all'area dell'incomprensibile e dell'incerto.

Il tema del delirio, espressione del numinoso e della scissione della psiche, attiva aspetti nevrotici e tocca i nuclei psicotici della relazione terapeutica. Così nella storia con P. il bisogno di avere il controllo della situazione andava di pari passo con il rischio di lasciarsi trasportare dal racconto psichico, consapevoli che le emozioni contrastanti che abitavano i luoghi della mente e del corpo del terapeuta, da un lato lo aiutavano ad incontrare le parti folli della paziente e dall'altra lo trascinavano in dimensioni abitate dal turbamento evocato da immagini assurde e diaboliche in un continuo lavoro spiraliforme, in cui ad un costante contenimento delle dimensioni distruttive faceva da controparte la paura di essere inflazionati dai contenuti dell'inconscio stesso.

Se è vero che in ogni storia clinica bisogna essere in grado di cogliere le connessioni fra conscio e inconscio che aiutano i pazienti nella loro integrazione psi-

chica, è pur vero che queste restano come una trama ermetica di tutte le psicosi deliranti in cui il linguaggio immaginale e analogico prevale sul linguaggio concettuale e cognitivo. Così attraverso il contenimento analitico un Io immaginale prende il posto delle fantasie allucinatorie troppo difficili da sopportare per una coscienza ancora alle prese con la propria identità da ritrovare o in parte da costruire *ex novo*.

Adottata a 5 anni, da genitori avanti negli anni, P. fu cresciuta in un ambiente affettivamente freddo e formale in cui i doveri e le restrizioni erano la norma e in cui la religiosità era vissuta come rigidissimo rituale quotidiano fatto di divieti e angosce di punizione. Il padre morì presto e lei fu affidata alla zia nubile che non di rado le faceva notare la sua estraneità alla famiglia etichettandola come bastarda e figlia di prostituta. Così a 9 anni P. diviene consapevole della sua storia e per la prima volta sperimenta il desiderio fortissimo di morte, rischiando di rimanere vittima di un investimento stradale. Alla fine del liceo sposerà il suo professore di lettere (di vent'anni più grande) e andrà a vivere con i suoceri; questi ultimi da una parte ricalcano il modello affettivo della famiglia adottiva e dall'altra mostrano nei confronti del figlio un attaccamento simbiotico. P. sperimenterà i doveri coniugali, ma nessuna passione avrà mai spazio nella storia matrimoniale e nel rapporto con i figli: irreprensibile casalinga e donna di chiesa, non mostra mai un'aperta conflittualità con nessuno e non si ribella alle rigidità parentali. La sua vita procede senza emozioni forti fino al primo episodio delirante, manifestatosi a 33 anni, nel periodo in cui è costretta dai suoceri a conoscere la madre reale e in cui prende le sembianze della Madonna ed esegue le richieste da questa imposte. Il delirio mistico si presenta caratterizzato da una convinzione inconfutabile che qualcosa di nuovo le è stato rivelato dal divino, così da sentirsi superiore agli altri esseri umani, impregnata di un brivido estatico che la travolge e la rende, per certi versi, interessante e affascinante. Solo nel delirio può, infatti, abbandonare lo stile di vita precedente, superfluo e vuoto per aprirsi ad un mondo meraviglioso in cui poter essere donna e vivere pienamente tutte le possibilità di una femminilità psichica coscientemente poco sviluppata. Quando non è in possesso delle sue facoltà mentali, P. può fare l'esperienza della bellezza, della seduzione e del potere e al contempo riferire la sensazione di essere in collegamento con aree psichiche talmente profonde da incutere terrore e scoramento a sé e a chi le sta intorno. Se, infatti, il delirio è un modo per costruire un'interpretazione individuale del mondo, al contempo l'avvicinamento a tali aree archetipiche la conduce pericolosamente verso l'incubo psicopatologico. Come per la giovane Semele, l'incontro con la *mater divina* folgora la funzione dell'Io e la fa precipitare in luoghi oscuri e diabolici. Ecco che prendere le sembianze della madre di Dio significa profanare il Dio stesso attraverso la calunnia e la bestemmia, mentre una forza arcana dischiude la mente al terrifico e alla morte.

Semele, madre mortale di Dioniso, è in origine una dea ctonia dell'Anatolia e il suo nome è forse da legare col nome slavo Zemlja, che significa terra. Ma Semele era anche la parola che i Frigi e i Traci usavano per dire ctonio, sotterraneo e ben si presta, in tale accezione, ad offrire l'immagine del materno di cui la paziente faceva esperienza; una dea infera che si manifestava primariamente nell'aspetto archetipico di terra, oscurità e lato abissale. L'archetipo materno in P. condensa le caratteristiche di Maria e quelle più arcane rappresentate da Medusa o da divinità ctonie indagatrici delle parti migmatiche e notturne della psiche. Da una parte, dunque, la potenza, la sacralità, l'amore incondizionato, la fiducia e consolazione, dall'altra l'aspetto gorgonico si manifestano con le pulsioni più oscure, gli aspetti più mostruosi, peccaminosi, deformi che paralizzano e annientano la volontà distruggendo ogni aspirazione al cambiamento. P. sperimenta nella sua esistenza solo l'aspetto terrifico del materno reale (la madre biologica abbandonica, la madre adottiva e la suocera matrigne, le amiche religiose invidiose) proiettando sulla figura religiosa tutte le qualità amorevoli e positive. Tale aspetto contiene e fa da supporto all'altro, ma le due immagini devono necessariamente restare scisse e separate: l'una del giorno, della coscienza e l'altra dell'oscurità inconscia. Al contempo, la dimensione delirante tiene insieme entrambe le caratteristiche dell'archetipo creando ordine e contenimento. Tale attivazione dell'inconscio e il conseguente collasso dell'Io portano la coscienza ad essere sommersa dai livelli più profondi della psiche e la paziente si trova a vivere in una modalità psichica completamente diversa da quella solita, caratterizzata dal sentimento di perdita delle coordinate spazio-temporali e dal senso di discontinuità che questo evoca. P. è immersa in un universo mitico dove avviene uno scontro tra forze opposte, tra luce e tenebre, entrambe minaccianti la disintegrazione: è il mondo delirante.

Già l'etimologia della parola *delirio* ci riporta al tema dell'uscir fuori dai terreni della ragione, collocandoci negli spazi incolti dell'irrazionale, e si riferisce alla più enigmatica ed emblematica forma della sofferenza mentale. Ma, se riprendiamo il termine latino, troviamo che si riferisce anche all'atto di raccogliere e ordinare, il che ci riporta ad una logica del delirio nel senso di una modalità di organizzare il materiale psichico, che però risponde a regole diverse da quelle normalmente condivise: e sarebbe, in tal senso, un tentativo di ristrutturare il campo, un movimento di attiva ricerca verso nuove possibilità di senso dell'esistere.

Dopo la prima esperienza delirante P. risponde molto bene alla cura farmacologica e ritorna abbastanza velocemente alla quotidianità. Diventa rigidamente religiosa fino all'estremismo, in un rapporto con il divino segnato da grande conflittualità, senso di colpa per i peccati quotidiani e pensieri cattivi che sfociano nel terrore della bestemmia. Al contempo, è sempre presente il bisogno di un fondamento stabile, una madre caritatevole e assolutoria che contiene e protegge

insieme a un Dio buono che offra riscatto e redenzione. Il mondo mitico viene ricacciato nell'inconscio e la vita di P. scorre tristemente con le stesse caratteristiche del passato, tanto che neanche la morte del marito, un anno dopo la prima crisi psicotica, scuote la sua rigidità. L'area incantata del delirio continua a rappresentare, pur se nel ricordo e nell'angoscia di una nuova crisi, il terreno privilegiato in cui poter sperimentare un'unione di aree psichiche inconciliabili, mentre l'immagine delirante ritorna nei sogni, subito normalizzata attraverso la preghiera ossessiva e il perdono della confessione.

Quello che Jung aveva riconosciuto e valorizzato nei deliri e nelle allucinazioni, era la potenza di certe immagini e come agissero alterando profondamente la coscienza, proprio per la loro irriducibilità ai codici interpretativi ad essa consueti e per essa disponibili. Il delirio è una credenza mitica del soggetto, che non è condivisibile dal mondo in cui il soggetto stesso vive, qualcosa di non oggettivo o di non intersoggettivamente condivisibile, ma non per questo qualcosa che l'oggettività o l'intersoggettività devono zittire. Per questa via egli invita a considerare il delirio *come il venire all'esistenza di un'interpretazione psichica profondamente individuale del mondo, che l'Io deve integrare nella coscienza, come un fattore psichico che ha una finalità individualizzante.*

Nel percorso terapeutico con P., ogni delirio è stato fondamentalmente assunto come fondazione di una nuova individualità che ha consentito all'Io della paziente di uscire dalla sua immersione nel canone collettivo, per costituire un nesso cognitivo e affettivo tra sé e il mondo. Proprio a partire da tali affermazioni, si può individuare una specificità del delirio in quanto caratterizzato da una modalità di pensiero non indirizzato, ad alto contenuto archetipico e che si impone con carattere di numinosità; al contempo si presenta alla persona come l'idea giusta per tappare una falla nell'organizzazione del suo rapporto con la realtà, in quella particolare contingenza di vita. È, dunque, una sorta di ipotesi alla quale P. è stata costretta ad accedere, nel senso che, in quella fase della sua vita e alla luce del suo bagaglio di esperienze, non aveva altre possibilità e il delirio si configurava come una via d'uscita possibile da una situazione insostenibile, espressa mitologicamente come incontro con la gorgone Medusa.

In tal senso, l'analisi è il luogo in cui ritrovare il mito attraverso una ritualità in cui il confronto con aree archetipiche può avvenire in modo protetto e stimolante l'individualità. Il mito, in questa storia clinica, è stato di fondamentale ausilio nell'avventura dello smarrimento psichico, permettendo alla coppia terapeutica di essere e stare in sintonia con le immagini, con la loro storia e la loro trama, in modo da spingere a tollerare il dubbio e la disperazione affinando la capacità di notare e di accorgersi. In secondo luogo, i paesaggi di Medusa sono quelli abitati dalle pulsioni sessuali, vissute dalla paziente sotto il segno della colpevolezza e dell'assoluta rinuncia e che tanto hanno a che fare con le manifestazioni psicotiche e con il delirio mistico nella sua specificità di manifestazione prima raccontata.

P. arriva in terapia dopo l'ultima crisi psicotica che, manifestatasi con le consuete modalità, è collegata dalla paziente ad un nuovo tipo di incanto, quello dato dal piacere della sessualità. Circa due anni prima del nostro incontro, infatti, conosce un uomo sposato con figli e inizia una relazione clandestina appassionata e travolgente. La sua vita cambia improvvisamente, scopre la sessualità e la voluttà ma non riesce a conciliare l'amore per un uomo sposato con quello per la madre Chiesa. Si allontana dalla comunità cattolica che sente come giudicante e intransigente e che non perdona il suo atto lussurioso neanche attraverso la confessione. È la fine, in lei magia e sogno assumono le velature dell'incubo, dei regni incantati e infernali delle pulsioni più insidiose. Il trauma iniziale dell'abbandono, divenuto negli anni ferita dell'amore, adesso si presenta in tutta la sua forza. La personalità più intima della paziente, privata dell'amore, quando s'innamora veramente non regge tanta bellezza e profondità: la frattura della mente è l'unica possibilità vitale per sostenere l'abbandono del proprio serbatoio traboccante d'amore non cercato o privo di destinatari adeguati o consentiti.

Il delirio mistico si presenta, ancora una volta, con i tratti Mariani, come un tentativo di organizzare e mantenere un contatto col mondo esterno a fronte dell'estrema fragilità e della minaccia di disgregazione proveniente dal mondo interno e un tentativo di ricomporre la soggettività ferita.

P. viene stregata dal potere di un femminile tanto lontano da lei quanto vicino al fascino delle sirene incantatrici che, scatenando una pulsione erotica travolgente, sono in grado di imprigionare l'uomo nel gorgo della morte. Il contatto con la dimensione di un femminile che incanta è un'illusione, un miraggio che giunge a fagocitare ogni consapevolezza e a uccidere ogni possibilità vitale; al contempo, tale immagine interna associata alla figura della strega, della sibilla, dell'incantatrice assume poteri tanto misteriosi quanto affascinanti. Il pericolo insito in tale dimensione del femminile è quello dell'istintualità senza controllo che nel mito porta alla morte e alla perdita dell'anima, mentre conduce la paziente alla perdita della propria identità sociale, fino a desiderare di morire. È questa anche un'area abitata da Dioniso, unico Dio del pantheon greco ad avere come attributo la follia, la distruttività, l'esaltazione, la rivincita delle forze istintuali su quelle dell'ordine, e insieme rappresentante del mondo archetipico delle emozioni e delle contraddizioni. Hillman ne fa l'archetipo che libera gli uomini e le donne dalla tirannia dell'Io, permettendo l'emancipazione della femminilità psicologica repressa e considerata inferiore. Ecco che Dioniso ci ha guidato nella storia clinica ed è stato scelto come una delle possibili trame per la ricostruzione della personalità della paziente a partire dal tema dello smembramento in frammenti scissi dell'apparato psichico fino a quello della tolleranza dell'ambivalenza, manifestandosi come l'altra faccia del buon Gesù, come mostrato dal seguente sogno:

Entro in una chiesa e mi trovo di fronte ad un grande crocifisso con Gesù sanguinante e malconcio. Poi giro dietro il crocifisso e mi accorgo con gran sorpresa



che intorno alla croce si avviluppa un grosso tralcio di vite. Quest'immagine mi dà serenità.

Dioniso in tal senso non rappresenta solo un'area patologica che mostra l'irruzione improvvisa di contenuti inconsci che sconvolgono il flusso coscienziale con la follia. Ma anche un'area più trasformativa in cui può divenire il tentativo di ripristinare un progetto evolutivo, superando il dilaniamento inteso come conflitto senza soluzione. E, dunque, incontrare in un luogo sacro la manifestazione del Dio significa per P. avvicinare, attraverso l'iniziazione analitica, una dimensione archetipica prima rimossa e dissociata che modellava la coscienza in modo distorto. Vuol dire, anche, avvicinare un nuovo tipo di consapevolezza in cui far esperienza di una dimensione religiosa, di confine e al confine delle terre della nostra geografia psichica, lì dove l'ambivalenza regna sovrana a contatto con il mondo infero dell'anima e con livelli emotivi e istintuali terrifici e orribili. P. si accinge a guardare tali aspetti nel loro appropriato sfondo psichico in modo da poter collocare le dimensioni terribili della sua personale follia nel giusto contesto. In tal senso Gesù e Dioniso sono uniti in una dimensione di morte e rinascita, per cui se un aspetto della vita viene lacerato, un altro, quello psichico, può raggiungere una maggiore consapevolezza.

Tale sogno diventa area privilegiata che prelude a una vera e propria trasformazione psichica della paziente, ben rappresentata da un altro sogno a distanza di un anno dal precedente:

Mi trovo in un luogo sconosciuto e mi accorgo che è un cimitero, nel terreno vicino alle tombe ci sono delle buche da cui vengono fuori delle piante. Sono rose selvatiche, sono rosse e tutte sbocciate. Sono bellissime e non posso fare a meno di raccogliercle.

Nei luoghi psichici abitati dalla morte e dai defunti P. può adesso venire in contatto con un'area psichica che simbolicamente tiene insieme il culto di Afrodite, Dioniso e Maria. Far proprie le rose nel loro aspetto più selvatico significa solcare i luoghi della bellezza, del profumo, del mistero e in generale dell'amore, sia esso carnale o mistico, avvicinando l'archetipo della Madre Cosmica. In questo senso l'iconografia ecclesiastica ha fatto della rosa il simbolo della regina celeste, Maria, della sua verginità e del suo essere per noi tramite privilegiato di salvezza. La rosa, come simbolo di iniziazione e rigenerazione spirituale, è cara anche ad Afrodite nel mito che la vede disperata per la morte di Adone, rappresentando il simbolo dell'amore che vince la morte e la successiva rinascita. Tale accezione ci riporta al periodo romano in cui si festeggiavano i Rosalia, giochi floreali che, come nel sogno della paziente, si svolgevano presso i luoghi di sepoltura in cui si offrivano ai defunti le rose come allegoria dell'immortalità e passaggio ad un'altra vita.

P. è dunque pronta ad effettuare il suo personale rituale di iniziazione, quello che la condurrà ad una nuova esistenza, quella stessa che, il *Roman de la Rose* di

Guillame de Lorris, attribuisce alla rosa nel suo significato di veicolo e fine della trascendenza grazie al potere santificante dell'amore. D'altra parte Dioniso fece sì che la rosa avesse il nettare sempre dolce e profumato conferendole un sentore inebriante e portandola nel suo culto, per la credenza che impedisse agli ebbri di rivelare i propri segreti, riportandoci nell'area profonda dei misteri del femminile, di cui il Dio è rappresentante. La rosa, dunque, è legata all'elemento femminile della manifestazione, simbolo della ricettività e della prodigalità, una sorta di utero spirituale, personificazione di una ritrovata gioia di vivere, disponibilità al piacere e inizio di una fertile stagione.

Vivendo la sua storia d'amore la paziente può aprirsi al contatto, all'incontro con l'Altro, visitando e poi abitando i luoghi dell'Anima e insieme sperimentare con l'innamoramento quell'area di Afrodite, in cui fare esperienza dell'armonia e dell'ordine cosmico; qui può ritrovare quella bellezza perduta che secondo Hillman è la sensibilità del cosmo, il fatto che esso abbia una tessitura, una tonalità, dei sapori e che sia attraente.

Così P. inizia a raccontare la trama della sua vita in una vicenda in cui esistenza interiore ed esteriore si vanno sempre più sovrapponendo. Sogni, fantasie, deliri e immagini rappresentano le modalità di cui l'inconscio si serve per manifestarsi ma anche per creare una forma, per dare un inizio di senso a fronte dell'infirmità inconscia, fornendo l'immagine di un mondo, quello infero e inconscio dove l'anima può essere ritrovata. Tali manifestazioni non hanno la pretesa di essere esaustive della storia immaginale, ma vogliono testimoniare come, attraverso l'ascolto terapeutico delle immagini, si possa intravedere un passaggio lento verso un cambiamento della personalità in una ritrovata integrità lungo l'asse Io-Sé; al contempo la responsabilità del terapeuta è di trovare un luogo, una dimora dove poter ripristinare i limiti del pensiero stesso e le barriere dell'istintualità per la ricostruzione del complesso dell'Io.

Per anni i sogni di P. sono abitati da personaggi reali che vengono ricomposti con un *motus* relazionale diverso da quello della vita cosciente fino al riconoscimento di una dimensione strutturante la personalità che consente di tollerare gli aspetti più primitivi e indomabili correlati ad un'istintualità potente quanto distruttiva, come ben mostrato dal seguente sogno:

Sono a casa e con me vive un grande felino. Io non ho paura e gli do da mangiare dalle mie mani, lo accarezzo e gli faccio le coccole. Mio marito e mia suocera allarmati mi dicono di allontanarmi subito "perché vivi con quella bestia è pericolosa" aggiungono e la umiliano.

Io con calma dico che il felino non fa niente, è buono e diventa pericoloso solo quando è umiliato. Allora mi avvicino a lui, lo accudisco e lo faccio calmare in modo che non diventi aggressivo e che non faccia male.

P. sperimenta la possibilità di entrare in contatto con il suo mondo interno e con le bestie che questo tiene in sé; un'area psichica abitata da impulsi primordia-

li che rimandano al mondo sotterraneo e inconscio delle pulsioni istintive che si declinano dalla sessualità all'aggressività, alla crudeltà, alla vendetta, alla ferocia. Luogo, dunque, di quelle pulsioni non addomesticate che permangono sconosciute alla coscienza. L'ascolto terapeutico, il contenimento, la pazienza e l'attesa creano le condizioni per la nascita di diversi percorsi di senso, prima condivisi con il terapeuta, poi interiorizzati in un lungo e faticoso percorso di progressiva simbolizzazione. In tale viaggio, il clinico deve avere la percezione e la speranza che si possano aprire altre possibilità e altre porte nella complessa negoziazione interiore che ha portato alla patologia, immaginando un modo di essere diversamente di quella persona.

Trovarsi direttamente di fronte all'immagine psicotica può essere, però, così terrificante che l'osservatore rischia di essere trasformato in pietra e per il gioco dell'incantesimo essere strappato a se stesso, privato del suo proprio sguardo, investito e invaso dalla figura che gli sta innanzi. Anche il terapeuta deve confrontarsi con aree feline, prendendo contatto con il mostruoso e la paura che ciò evoca, in quanto rappresentante dell'estrema alterità, portatore di paralisi, caos e morte, dello smarrimento nel non-senso, della perdita dell'identità e soprattutto dell'immobilità concreta e immutabile. Ma, proprio a partire da ciò, si danno i presupposti per una comprensione del delirio e delle sue componenti simboliche, all'interno di una relazione terapeutica che permetta la produzione di senso e l'integrazione del conflitto. Nella relazione clinica viene promossa proprio la capacità di simbolizzazione che consenta progressivamente al paziente una presa di coscienza e una verifica delle connessioni simboliche tra contenuti di esperienza e di pensiero fino a quel momento tenuti separati.

Ma ritornando al mito mi sembra interessante un altro aspetto che concerne il mito di Dioniso quale trama scelta nella nostra storia clinica e terapeutica. Per venir fuori dal dilaniamento, inteso come conflitto senza soluzione, bisogna entrare in contatto con le donne di Dioniso, aprendosi ad una femminilità psicologica e al tema del rito e del mistero che questa comporta. In tal senso, il mistero e le visioni che incantano, quali modalità di contatto con l'inconscio, si sovrappongono all'area delirante abitata da segreti ed emozioni indicibili e impensabili. La visione data dal Dio alle donne di Atene che lasciano i loro compiti casalinghi e i loro matrimoni per seguirlo è folle e consente, d'altra parte, a P. di vedere la follia nei compiti di un assennato quanto ossessivo mondo di tutti i giorni. C'è un conflitto tra le addomesticanti e civilizzanti istituzioni sociali e la coscienza dionisiaca della natura che configura lo spontaneo andare e venire della libido e il suo influsso psichico sulla personalità intera. Entrare in una coscienza dionisiaca richiede, infatti, un'iniziazione al femminile, un'immersione iniziatica in tale dimensione psichica che comporta il recuperare alla psiche ciò che è attribuito al corpo, il mettere in relazione e differenziare le proprie emozioni connettendo l'anima al corpo ed entrando in intimità con la propria vita interiore. Attraverso l'esperienza

corporea, P. può concedersi, infine, dimensioni estatiche che possano condurla, come Semele che diviene Tione, in una nuova e diversa dimensione psichica, quella abitata da Arianna. Quest'ultima si contrappone alle Baccanti attivando il tema dell'attesa, della meditazione e mediazione tra i conflitti, essendo portatrice di quel filo che consente di venir fuori dai labirintici meandri delle nostre profondità. Arianna incarna una dimensione del femminile che è in contatto di fratellanza con dimensioni mostruose e distruttive, vicina alle fantasie negative che possono schiacciare emotivamente e in modo distruttivo la psiche; eppure riesce a mantenere stretto il filo della coscienza, facendoci pensare alla trasformazione dei sentimenti negativi e delle memorie di una storia ereditata in modo da integrarle nella personalità.

Arianna e Tione insieme rappresentano una nuova area psichica simbolicamente caratterizzata dalla possibilità di integrare l'ambivalenza abitando i luoghi dell'Anima.

Conclusioni: Il terapeuta è un funambolo

Il vero poeta possiede l'arte del funambolo. Scrivere è avanzare parola dopo parola su un filo di bellezza, il filo di una poesia, di un'opera, di una storia adagiata su carta di seta. Il difficile, per il poeta, è rimanere costantemente su questo filo che è la scrittura, vivere ogni ora della vita all'altezza del proprio sogno, non scendere mai, neppure per qualche istante, dalla corda dell'immaginazione. Il difficile è diventare funambolo della parola.

Parafrasando M. Fermine nello splendido libro *Neve*, compito dello psicoterapeuta a contatto con l'incantamento di una mente delirante è quello di saper essere un funambolo della psiche. Per formulare un'ipotesi di questo tipo bisogna, tuttavia, abbandonare la cecità di una razionalità autoreferenziale e abbracciare una posizione più aperta che sia in grado di riconoscere che anche i deliri, nonostante la loro apparente natura caotica, contengono dei veri e propri nuclei di verità.

La scommessa terapeutica è centrata sulla possibilità di trovare nella relazione terapeutica una differente possibilità di soluzione o assestamento che, se non dovesse portare all'uscita dal mondo delirante con la sua revisione critica, almeno che possa condurre verso una migliore negoziazione del delirio con la vita reale. Inscrivere tali aree fratturate nell'ambito di una relazione terapeutica, svolge un ruolo fondamentale nella vita di un soggetto che, meno invaso dalle sue esperienze psicotiche, può cominciare a fare del delirio un oggetto di pensiero in qualche modo condiviso. Questo è uno dei motivi per cui la relazione, la comprensione, la rappresentazione di ciò che accadeva nella mente di P. ha svolto un ruolo essenziale nel processo terapeutico.

E così dopo una lunga serie di sogni in cui rischiava di essere travolta da onde anomale sempre più grandi e minacciose arrivano questi altri:

Sono in un palazzo al piano più alto e vedo il mare, è in tempesta e ci sono delle onde altissime. Una di queste arriva fino al balcone e tira via le persone che sono con me. Io non vengo travolta e mi ritrovo su uno yacht in mezzo al mare che continua ad essere tempestoso e lei è con me. Io sono angosciata, terrorizzata per questi grandi onde che sento possono distruggermi. Lei invece è serena e prende qualcosa dal frigo per preparare da mangiare. La guardo e mi sento più serena e lei mi dice che stiamo tornando a riva.

E ancora più recentemente:

Sono venuta al suo studio per la nostra seduta, è diverso, molto antico, tutto di legno con i pavimenti a mosaici con figure rappresentate. Sono in sala d'attesa e mentre aspetto di entrare giro per le stanze e mi ritrovo in un ambiente che ha un centro intorno al quale ci sono delle piante. Sono bellissime e resto a guardarle incantata. Qui incontro sua madre: è minuta e con i capelli bianchi e non dice nulla ma mi guarda con amore e io so che è sua madre. Io guardo le piante e la madre e sono bellissime.

La psiche autonoma si fa strada in una ritrovata capacità di differenziare il dentro dal fuori, l'amore oggettuale da quello narcisistico, soprattutto in questi ultimi sogni che preludono all'incontro con un Altro significativo: sembra, infatti, che le immagini aiutino P. a riconquistare l'oggetto d'amore perduto. In tal modo, nel tempo, si viene a creare una sorta di famiglia interna affettivamente significativa che le permette di crescere e sviluppare le sue potenzialità. P. negli anni viene fuori dall'isolamento sociale e relazionale, inizia a frequentare regolarmente un gruppo di amici con cui va al cinema e teatro, al contempo la relazione con i figli diviene più matura e al posto della dipendenza nasce il bisogno di confronto e relazionalità adulte fatte anche della possibilità di affrontare e gestire le conflittualità. P. inizia a scorgere l'incanto di alcuni luoghi psichici e il rapporto analitico diviene area d'incontro con la *mater* nel senso di primo principio che fonda, dà stabilità e costruisce una forma. Questi sogni attraverso l'incontro con un materno nuovo ci mostrano, infine, una nuova immagine del mondo inconscio in cui l'Anima può essere ritrovata.

A condurci negli anni, una nuova figura femminile fa da contraltare alle immagini gorgoniche; quest'ultima, sulla scia della sacerdotessa di Mantinea, ha condotto la coppia analitica a vivere l'Eros come struttura bipolare (né Dio né mortale, né buono né cattivo, né bello né brutto), come armonia degli opposti, come creatura intermedia (*daimon*) e mediatore tra l'umano e il divino. Eros, dunque, viene concepito in condizioni di assenza, di nostalgia e desiderio di qualcosa e in questo porterà sempre con sé sia le caratteristiche dalla madre *Penìa* ovvero la mancanza, sia quelle del padre *Poros* ovvero la risorsa, la forza e le capacità di ottenere ciò che si desidera.

La paziente può provare a tenere insieme l'indeterminatezza, la materia indistinta, il caos primordiale, l'abisso senza fondo di *Penìa* con la vivacità e l'acutezza intellettuale di *Poros* e in questo trovare una via, un sentiero per poter incontrare l'Altro e se stessa senza il timore di essere dilaniata. Al contempo, l'archetipo del femminile viene sempre più vissuto come dimensione che riunisce insieme sia gli aspetti legati all'intuito e alla ricettività, sia quelli negativi dell'irrazionalità e mancanza di limiti. Tale dimensione diviene quella base sicura che le consente di muoversi verso aree ignote e poco rappresentate sul piano psichico, in particolare quelle della trasgressione rappresentata dagli impulsi sessuali e aggressivi. In un lungo lavoro analitico i frammenti scissi ed esplosivi sono stati, dunque, ricongiunti in una immagine complessa in cui le due precedenti possono confluire ed esistere contemporaneamente. L'immagine unificatrice emersa è quella di un materno che Esiodo nella Teogonia onora come Grande Madre Gaia, la Terra, divinità originaria in cui forma e caos coesistono. Esiodo racconta che prima vi era il caos, una non-forma, il nulla, poi ci fu Gaia, la prima forma, il primo principio. Nel Caos è contenuta al tempo stesso una specifica possibilità di forma, ovvero ogni Caos diviene in sé madre di una forma. In tal senso ci vengono utili le parole della Berry che rinviene un paradosso nell'idea stessa di materia: la *mater* (come materia e come madre terra) è sia l'assolutamente qualcosa che l'assolutamente nulla, sia l'assolutamente necessario per l'accadere psichico che l'assoluta assenza.

Attraverso i luoghi e i tempi analitici la *mater* diviene il terreno psichico in cui le esperienze acquistano consistenza, in cui può darsi la nascita di una individualità grazie alla possibilità di sperimentare proprio la dimensione paradossale della presenza-assenza che fornisce il fondamento. Le fondazioni psichiche partono non dal controllo e dalla certezza, ma dall'esperienza dell'insicurezza e mancanza in un'area in cui il caos di una mente scissa nel e dal delirio può trovare proprio a partire da questo una nuova forma.

Dalla strega e incantatrice, si giunge attraverso tortuosi percorsi all'immagine di una donna mediatrice tra le forze magiche, che può avere le chiavi di accesso al meraviglioso, a mondi che si animano, in cui realtà possibili e immaginarie possono coesistere e che, al contempo, può riflettere su se stessa, osservandosi e ritraendosi in una sorta di auto-incanto. Come in un quadro di Remedios Varo, P. cerca oggi di interrogare la propria immagine creando e ricreando la propria identità e cercando di trasmettere una propria verità e un proprio senso. Il femminile è progressivamente in grado di detenere oscuri segreti, custode e guardiana delle zone di confine, quelle del non detto, del desiderio e dell'istinto in cui Eros e Thanatos possono intrecciarsi e in cui "bisogna sempre sollevare le gonne di Venere o di Medusa, sua sorella gemella. La Verità è lo strano, il meraviglioso. [...] Il ritorno alla sorgente delle cose".



Concludo in sintonia con i versi del poeta Dylan Thomas che ci porta sulle ali del modus incantato dell'esistere mostrandoci il meraviglioso che sta all'origine di tutto e facendo vacillare le nostre sicurezze e certezze:

Voglio credere alla magia di questo ardente e stupefacente universo, al significato e al potere dei simboli, al miracolo di me stesso e di tutti i mortali, alla divinità che è così vicina a noi e che tanto anela ad essere più vicina, alla sbalorditiva, dannata meraviglia del cielo che io posso vedere sopra di me e pensare sotto di me.

Bibliografia

- Benedetti, G., *Psicologia analitica e prassi psichiatrica*, in Rivista di psicologia analitica, *Le ragioni della follia*, n. 19, Milano, Vivarium, 1979.
- Berry, P., *La mancanza che fonda*, in AA. VV., *Padri e Madri*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2003.
- Carrington, L., cit. in A. Breton, *L'arte magica*, Milano, Adelphi, 1991.
- Dickinson, E., *Poesie e lettere*, Bompiani, 2002.
- Fermine, M., *Neve*, Milano, Bompiani, 1999.
- Hillman, J., *Re-visione della psicologia*, Milano, Adelphi, 1992.
- Jung, C.G. (1912/1952), *Simboli della trasformazione* in *Opere*, vol. 5, Torino, Boringhieri, 1965.
- Jung, C.G. (1935/1946), *Pratica della psicoterapia*, in *Opere*, vol. 16, Torino, Boringhieri, 1979.
- Jung, C.G., *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, in *Opere*, vol.9, tomo I, Torino, Boringhieri, 1980.
- Merini, A., *La presenza di Orfeo, 1953-1962*, Milano, Corriere della sera Edizioni, 2014.
- Pagani, F., *Le Incantatrici*, rivista elettronica, http://cav.unibg.it/elephant_castle, 2013.
- Pedraza, R.L., *Dioniso in esilio*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2000.
- Pieri, F.P., *Dizionario Jungiano*, Torino, Boringhieri, 2005.
- Platone, *Simposio*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- Thomas, D., *Ritratto del poeta attraverso le lettere*, Torino, Einaudi, 1997.



Remedios Varo, *Nace de nuevo*, 1960.

L'INCANTO DI NARCISO

Luigi Turinese

Riassunto

Il presente scritto muove dal mito di Narciso con l'idea di sottrarlo alla diffusa lettura psicoanalitica che lo racconta come un paradigma di isolamento psicologico e di mancanza di capacità relazionale. Il cosiddetto narcisismo è una patologia molto diffusa nel nostro tempo; ma una lettura profonda del mito di Narciso lo rivela come un mito di trasformazione, in grado viceversa di curare omeopaticamente il narcisismo.

Abstract

This paper proceeds from the myth of Narcissus but takes it away from the common psychoanalytical (mis)interpretation which describes it as a paradigm of psychological isolation and lack of relationship skills. The so-called narcissism is a very common pathology nowadays, actually; however, a deep interpretation of the myth of Narcissus shows it as a transformation myth, which can be a homeopathic cure of narcissism.

Résumé

Cet écrit s'achemine du mythe de Narcisse avec l'objectif de le détourner de la répandue interprétation psychanalytique que le décrit comme un paradigme d'isolation psychologique et de manque de capacité relationnelle. Le soi-disant narcissisme est une pathologie contemporaine très répandue; mais une interprétation profonde du mythe de Narcisse le révèle comme un mythe de transformation capable de soigner homéopathiquement le narcissisme.

I.

La psicoanalisi ha largamente contribuito a (re)introdurre il linguaggio del mito nella cultura del Novecento e, di qui, all'alba del XXI secolo. Tuttavia – anche a motivo di una certa volgarizzazione e semplificazione del discorso analitico – dei vari miti si è spesso tramandata una versione elementare e monosemantica. Allo stesso Freud – cui pure dobbiamo il colpo d'ala che rivelò l'intima connessione tra il destino tragico dell'eroe sofocleo e il rizoma della vita amorosa: Edipo come pietra angolare delle vicissitudini pulsionali – occorre ascrivere una lettura del mito parziale e ad usum delphini. Anche chiamando in causa Narciso per giustificare la patologia narcisistica, una certa vulgata freudiana finisce – a mio avviso – per abusare del mito, appiattendolo su una lettura

PAROLE CHIAVE

Il mito di Narciso, narcisismo, patologia, trasformazione, cura.

KEY WORDS

myth of Narcissus, narcissism, pathology, transformation, care.

MOTS-CLÉS

mythe de Narcisse, le narcissisme, la pathologie, le traitement, les soins.

patologizzante e moralistica. L'idea del presente contributo nasce dal desiderio di restituire alla vicenda di Narciso la qualità polifonica che hanno tutte le narrazioni mitiche. Ripercorrendo la versione che ne dà Ovidio ci renderemo conto della sua complessità, che sfugge a qualsiasi uso improprio.

“Tiresia dava responsi inconfutabili a chi lo consultava. La prima a saggiare l'autenticità delle sue parole fu l'azzurra Liriope, che Cefiso un giorno aveva spinto in un'ansa della sua corrente, imprigionato tra le onde e violentato. Rimasta incinta, la bellissima ninfa partorì un bambino che sin dalla nascita suscitava amore, e lo chiamò Narciso. Interrogato se il piccolo avrebbe visto i giorni lontani di una tarda vecchiaia, l'indovino aveva risposto: «Se non conoscerà se stesso». A lungo la predizione sembrò priva di senso, ma poi l'esito delle cose, il tipo di morte e la strana follia lo confermarono [...]. Di un anno aveva ormai superato i quindici il figlio di Cefiso e poteva sembrare tanto un fanciullo che un giovane: più di un giovane, più di una fanciulla lo desiderava, ma in quella tenera bellezza v'era una superbia così ingrata, che nessun giovane, nessuna fanciulla mai lo toccò [...]. Mentre spaventava i cervi per spingerli dentro le reti, lo vide quella ninfa canora, che non sa tacere se parli, ma nemmeno sa parlare per prima: Eco che ripete i suoni [...]. Allora aveva un corpo, non era voce soltanto; ma come ora, benché loquace, non diversamente usava la sua bocca, non riuscendo a rimandare di molte parole che le ultime [...]. Ora, quando vide Narciso vagare in campagne fuori mano, Eco se ne infiammò e ne seguì le orme di nascosto. Uscendo dal bosco, gli viene incontro per gettargli le braccia al collo. Lui fugge e fuggendo: «Togli queste mani, non abbracciarmi!», grida. «Possa piuttosto morire che darmi a te!». Respinta, si nasconde Eco nei boschi, coprendosi di foglie per la vergogna il volto, e da allora vive in antri sperduti. Ma dovunque puoi sentirla: è il suono, che vive in lei. Di lei, così d'altre ninfe nate in mezzo alle onde o sui monti s'era beffato Narciso, come prima d'una folla di giovani. Finché una vittima del suo disprezzo non levò al cielo le mani: «Che possa innamorarsi anche lui e non possedere chi ama!» [...]. C'era una fonte limpida, dalle acque argentee e trasparenti... Intorno c'era un prato, che la linfa vicina nutriva, e un bosco che mai avrebbe permesso al sole di scaldare il luogo. Qui il ragazzo, spossato dalle fatiche della caccia e dal caldo, venne a sdraiarsi, attratto dalla bellezza del posto e dalla fonte, ma mentre cerca di calmare la sete, un'altra sete gli nasce: rapito nel porsi a bere dall'immagine che vede riflessa, s'innamora d'una chimera: corpo crede ciò che solo è ombra. Desidera, ignorandolo, se stesso, amante e oggetto amato, mentre brama, si brama, e insieme accende e arde. Ignora ciò che vede, ma quel che vede l'infiamma e proprio l'illusione che l'inganna eccita i suoi occhi. Disteso sull'erba velata d'ombra, fissa con sguardo insaziabile quella forma che l'inganna e si strugge. Poi sollevandosi un poco, tende le braccia a quel bosco che lo circonda e dice: «Esiste mai amante, o selve, che abbia più crudelmente sofferto? Chiunque tu sia, qui vieni! Perché m'illudi, fanciullo senza ugnali? Quando ti tendo le braccia, subito

le tendi anche tu; quando sorrido, ricambi il sorriso; e ti ho visto persino piangere, quando io piango; con un cenno rispondi ai miei segnali e a quel che posso arguire dai movimenti della bella bocca, mi ricambi parole che non giungono alle mie orecchie» [...]. È cruciale il momento dell'agnizione: «Io, sono io! L'ho capito, l'immagine mia non m'inganna più! Per me stesso brucio d'amore, accendo e subisco la fiamma! Il cuore unito in un'anima sola, noi due ora moriremo». Dice, e delirando torna a contemplare quella figura, e con le sue lacrime sconvolge lo specchio d'acqua, che increspandosi ne offusca lo splendore. Vedendola svanire: «Dove fuggi?» esclama. «Fermati, infame, non abbandonare chi ti ama! Se non posso toccarti, mi sia permesso almeno di guardarti e nutrire così l'infelice mia passione!». Del suo colorito rosa misto al candore ormai non v'è più traccia, né del fuoco, delle forze, di ciò che prima incantava la vista, e nemmeno il corpo è più quello che Eco aveva amato un tempo. Ma quando lei lo vede così, malgrado la collera al ricordo, si addolora e ogni volta che l'infelice mormora «Ahimè, » rimandandogli la voce ripete «Ahimè». Le ultime sue parole, mentre fissava l'acqua una volta ancora, furono: «Ahimè, fanciullo amato invano», e le stesse parole gli rimandò il luogo; e quando disse «Addio», Eco «Addio» disse. Poi reclinò il suo capo stanco sull'erba verde e la morte chiuse quegli occhi incantati sulle fattezze del loro padrone. Un lungo lamento levarono le Naiadi sue sorelle, offrendogli le chiome recise; un lungo lamento le Driadi, ed Eco unì la sua voce alla loro. Già approntavano il rogo, le fiaccole da agitare e il feretro: il corpo era scomparso; al posto suo scorsero un fiore, giallo nel mezzo e tutto circondato di petali bianchi»: si compie così la trasformazione, che come vedremo considero il nucleo evolutivo del mito in questione.

Affrontando l'incanto di Narciso, mi sono chiesto da quale angolo avrei potuto guardare al bellissimo adolescente infelice. Un moto di simpatia – soprattutto dettato dal desiderio di affrancarlo dalla stigmata che lo affligge da quando Havelock Ellis, a fine '800, ne ha fatto il prototipo di una psicopatologia – mi suggeriva di perseguire la sua riabilitazione. Faccio osservare che il verbo riabilitare possiede almeno due significati. Il primo e più evidente indica la riparazione di un torto, in modo da restituire la rispettabilità sottratta da un colpevole errore di giudizio. Sul secondo significato mi soffermerò tra breve. Riabilitare Narciso, inoltre, produce un prezioso effetto secondario: prendersi cura per similia del disturbo che da Narciso prende il nome. Si tratta difatti di una cura omeopatica, in quanto percorre la via del simile e non quella dell'opposto: aderire alla scena del mito, entrando nelle sue pieghe, meditando sulle immagini che lo rappresentano, lenisce la ferita provocata dalla possessione da parte dell'archetipo corrispondente. Ecco il secondo significato del verbo riabilitare: aiutare a recuperare la salute. Complementare alla cura è l'applicazione del metodo del ta'wil, che consiste nel ricondurre ogni cosa al suo archetipo. Qual è l'archetipo cui ricondurre la variegata fenomenologia del cosiddetto narcisismo? Lo troveremo certamente

nelle narrazioni di Ovidio, di Conone, di Pausania e di tutti gli autori moderni (Bacone, Rousseau, Herder) che hanno narrato le molteplici varianti del mito; ma soprattutto, se consideriamo l'immagine come Prima Materia della vita psichica, nelle sue numerosissime rappresentazioni pittoriche.

II

Il narcisismo è un amore per sé e per la propria immagine che determina un disturbo della personalità. Havelock Ellis introduce tale termine nel 1892 in uno studio sull'autoerotismo. Dopo di lui, numerosi autori ne hanno fatto oggetto di studio e di riflessione, a partire da Freud (1914) per proseguire con M. Klein (1952), Kohut (1971), Green (1983), Kernberg (1984). Un tipo particolare di narcisismo legato alle nuove tecnologie è denominato narcisismo digitale e consiste nell'esibizione sul web di propri scritti, messaggi, blog foto e video: altrettanti prodotti autoreferenziali che vanno a determinare un vero e proprio culto della personalità.

Il disturbo narcisistico di personalità si sostanzia nell'incapacità di provare empatia nei confronti degli altri. Il profondo egoismo che esso comporta si appoggia alla percezione di un Sé grandioso che poco ha a che fare con il vero Io. Si tratta piuttosto di un'immagine di sé idealizzata che ha punti di contatto con il falso Sé di cui parla Winnicott. I soggetti in questione hanno uno smodato bisogno di essere ammirati. Per la diagnosi, il DSM IV richiede che siano presenti almeno cinque dei seguenti punti:

1. Senso grandioso del sé ovvero senso esagerato della propria importanza.
2. Presenza di fantasie di successo illimitato, di potere, di bellezza o di amore ideale.
3. Percezione di essere speciale e unico, di poter essere capito solo da persone speciali; desiderio di essere associato a persone di status molto alto.
4. Desiderio di ammirazione sproporzionata rispetto al proprio reale valore.
5. Forte sentimento dei propri diritti e facoltà, nella irrealistica convinzione che altri individui debbano soddisfare le proprie aspettative.
6. Tendenza ad approfittarsi senza scrupoli degli altri per raggiungere i propri scopi.
7. Carezza di empatia.
8. Sentimento di invidia, al tempo stesso nella convinzione che altri provino invidia per lui.
9. Modalità affettiva di tipo predatorio.

Il dramma del narcisista risiede pertanto nella sua incapacità di passare dall'identità all'alterità, riconoscendo la separazione tra sé e gli oggetti del mondo.

Incontrare l'altro da sé, difatti, comporta sempre il rischio del fallimento, con la conseguenza di doversi confrontare con ciò che il narcisista evita con tutto sé stesso: ovvero la dimensione depressiva. L'altro esiste soltanto come oggetto "predabile". Un ottimo esempio letterario di questo tipo umano si può riscontrare nel personaggio di Philip, deuteragonista del romanzo di Irvin Yalom *La cura Schopenhauer* (2005). Non a caso Yalom è uno psicoterapeuta, in particolare uno dei massimi esperti mondiali di psicoterapia di gruppo. A questo grado di narcisismo è possibile soltanto una pseudointrospezione; laddove una introspezione fertile si realizza soltanto in controluce con l'attitudine a entrare in relazione. Per concludere: una capacità di rispecchiamento è necessaria a far da "detonatore" agli incontri emotivamente coinvolgenti, ma va in un certo qual modo superata a favore del riconoscimento che l'altro ha una vita separata dalla nostra. Altrimenti il rischio è di annullare l'altro oppure – come ha impareggiabilmente mostrato Woody Allen in quel capolavoro che è *Zelig* (1983) – aderire all'altro fino a veder scomparire la propria identità. Se prendiamo sul serio l'ingiunzione evangelica "ama il prossimo tuo come te stesso", troviamo la quadratura del cerchio: amare se stessi (narcisismo "sano") per poter amare l'altro (amore "maturo"). Con linguaggio meno poetico ma proveniente dalla letteratura psicoanalitica, Otto Fenichel esprime un concetto analogo quando scrive: "Si può parlare di amore soltanto quando è impossibile la propria soddisfazione senza soddisfare anche l'oggetto". Soltanto la relazione consente di porre una dialettica tra "dentro" e "fuori", due concetti che rappresentano a ben vedere altrettante metafore dell'Essere. Nella *Philocalia*, una raccolta dei detti dei Padri del deserto, viene detto: "Se sei immerso in preghiera e un fratello bussa alla tua porta, lascia la preghiera e preparagli un tè".

Come è noto, anche James Hillman si è occupato del narcisismo ma, come era da attendersi, lo ha fatto da una angolazione molto originale. Egli, nello storico intervento congressuale tenuto nel 1988 a Roma all'Accademia dei Lincei, muove dalla constatazione del dilagare della diagnosi di narcisismo per ipotizzare che la psicoanalisi "vede il narcisismo perché vede in modo narcisistico" (Hillman, 1989: 87). Essa, insistendo su introspezione, osservazione e autoanalisi e riportando ogni movimento affettivo alla traslazione, "produce un soggettivismo narcisistico che impone alla cultura un disturbo iatrogeno" (ibidem: 88). La proposta è dunque di passare "dallo specchio alla finestra": ovvero di invitare il paziente a osservare il mondo e l'anima che lo rende vivo, piuttosto che inseguire soggettivismi che tralasciano ogni cura per l'Anima Mundi. Se difatti il problema del narcisista nasce dall'aver ritirato tutta la libido dal mondo per investirla su di sé, proporre al paziente un'operazione analoga non sembra essere una buona idea. Nel 2004, in *Caro Hillman... Venticinque scambi epistolari con James Hillman*, io e Riccardo Mondo commentavamo: "E ci piace immaginare, caro James, che qualche giorno dopo la relazione dei Lincei Lei sia andato alla finestra del Suo

studio analitico, abbia guardato il mondo e, abbagliato da questa visione, sia sceso per strada, lì rimanendo” (Mondo-Turinese, 2004: 25). Ecco: una possibile cura del narcisismo potrebbe essere rappresentata dal restituire libido agli oggetti. In altri termini, l’invito è a volgere l’attenzione al mondo, per poter infine esclamare, come Totò-marionetta nell’ultima scena del poetico film di Pasolini *Che cosa sono le nuvole* (1968): “Ah, straziante, meravigliosa bellezza del Creato!”.

III

Come ha spiegato esaurientemente Jacques Lacan, tra i sei e i diciotto mesi il bambino conquista l’identità attraverso quello che egli ha definito lo “stadio dello specchio”. Dapprima il bambino tenta di afferrare l’immagine che gli appare come se si trattasse di un oggetto reale, quindi comprende che si tratta di un’immagine; infine si rende conto che quella immagine è la sua: essa è appunto la pietra angolare dell’identità. Quando, nell’età adulta, l’individuo fa esperienza del rispecchiamento nell’altro da sé, sembra di avvertire un’eco della primitiva acquisizione dell’identità: è come se, di fronte all’altro che ci folgora – come nelle esperienze di innamoramento – si rivivesse lo stadio dello specchio. Le frasi che pronunciamo in quelle occasioni – “mi sembra di conoscerti da sempre”, “anch’io la penso allo stesso modo”, “siamo proprio uguali!” – rivelano la reminiscenza di quell’antica, primordiale scoperta. Più tardi si riconosce che l’altro è appunto un altro da sé, dopo essersi vanamente illusi di aver ritrovato il proprio doppio: è la disillusione dell’idealizzazione romantica, a ben vedere la delusione che segue un’illusione. Come nel riconoscimento di un’illusione ottica, sul piano psichico avviene prima o poi – se non siamo psicotici – l’agnizione che l’immagine che lo specchio costituito dall’altro ci riflette non sono io: è la fine di quell’illusione narcisistica collettivamente incoraggiata, o quanto meno desiderata, che è il coup de foudre. Tornando al tema del rispecchiamento, e volendo cercare – come suggerisce di fare la Psicologia Archetipica di James Hillman – il mito soggiacente a tale esperienza, veniamo necessariamente condotti al mito di Narciso, il bellissimo adolescente che, sordo ai richiami d’amore, finisce per invaghirsi dell’immagine che lo specchio d’acqua gli rivela; e che inizialmente non riconosce come sua. Come il bambino piccolissimo, dunque, Narciso oscilla tra la prima e la seconda fase dello stadio dello specchio. Si potrebbe dire che egli muoia sulla riva del corso d’acqua quando raggiunge la terza fase, ovvero la consapevolezza che quell’immagine è la sua. La morte – che psicologicamente potremmo tradurre in depressione o forse meglio nell’acquisizione di una “posizione depressiva”, per usare il linguaggio di Melanie Klein – coincide con un momento di verità, come era nella predizione di Tiresia alla ninfa Liriope, madre di Narciso: il bambino avrebbe raggiunto la vecchiaia “se non avesse mai conosciuto se stesso” (Ovidio, *Le Metamorfosi*, 3). La profezia di Tiresia si realizza: Narciso conosce se stesso e

si trasforma. Se leggiamo con analogo sguardo la narrazione biblica, il peccato di Adamo – avere attinto al frutto dell'albero della conoscenza del Bene e del Male – spinge la coppia dei progenitori fuori dal chiuso universo uroborico dell'Eden, verso il divenire che si fa storia e carne. Non ha torto la teologia dei Padri quando definisce *felix culpa* la caduta di Adamo. Anche in quel caso, difatti, la conoscenza trasforma e muove, ancorché il prezzo da pagare – la mortalità della condizione umana – sia molto alto. Spostiamoci in India. A ben vedere, anche il principe Siddharta viene tratto fuori dalla gabbia dorata del suo palazzo da un processo conoscitivo. Il contatto con malattia, vecchiaia e morte lo spinge infatti a cercare una risposta all'impermanenza della condizione umana e quindi a percorrere il sentiero che lo trasformerà in Buddha, il Risvegliato. La conoscenza, di nuovo, trasforma.

Torniamo ora al tema dello specchio.

IV

Nello specchio si realizzano una coincidentia tra soggetto e oggetto e una fertile coniunctio tra Principio Maschile e Principio Femminile, Luce e Ombra. Un mito narra che Dioniso bambino, contemplando la propria immagine allo specchio, crea la pluralità: la creazione si dipana dunque dallo specchiarsi di un dio. Il passaggio dall'Uno al Molteplice si realizza mediante il transito dalla sterile contemplazione di sé al dispiegarsi del mondo fenomenico. Mi piace pensare che la fonte in cui si specchia Narciso sia niente meno che un frattale dello specchio di Dioniso. Lo specchio è come una porta che mette in comunicazione due mondi. La pratica della catottromanzia, che consiste nella divinazione mediante l'uso di specchi, si basa su questo principio. L'universo cui ci consegna è legato ai sogni e al mondo infero, sede di fondamentali ambiguità. In *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* (Carroll, 1871), Alice vi passa attraverso, penetrando in un mondo non più governato dalla logica aristotelica. Le Regina Grimilde – creatura nata nel 1937 dalla fantasia di Walt Disney – e ancor più i protagonisti di saghe celtiche e di favole arabe e medio-orientali, usano lo specchio come oggetto occulto capace di commercio col Regno delle Tenebre. Il fatto è che gli specchi, mentre sembrano duplicare la realtà, mostrano in verità quello che Foucault avrebbe definito uno spazio eterotopico, ovvero uno spazio connesso agli altri spazi ma in modo tale da invertire ciò che riflette. Ne *Le parole e le cose* (1966), Foucault contrappone utopie ed eterotopie, affermando che le utopie consolano in quanto descrivono spazi meravigliosi e irreali; mentre le eterotopie inquietano poiché alterano la sintassi che regola i rapporti appunto tra le parole e le cose. “Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”, scrive San Paolo (I Corinzi, XIII, 12). Dunque lo specchio è ingannevole; ma al tempo stesso funge per così dire da traghettatore di conoscenza. In questo senso, non

è azzardato riconoscervi un campo di azione dell'anima. Nel *Roman de la Rose*, poema allegorico del XIII secolo, il protagonista vede riflessa nello specchio di Narciso la Rosa, figura della Donna amata. Lo specchio in quanto tramite con l'anima è anche presente nella celeberrima fiaba *La Bella e la Bestia*, la cui versione più nota è quella settecentesca di Madame de Beaumont. D'altra parte, non è difficile ravvisare associazioni che confermano la stretta relazione tra lo specchio e il femminile, a partire dalla *physis* del primo specchio naturale, ossia l'acqua, di cui lo stagno in cui si specchia Narciso è una variante. Inoltre sono molteplici le analogie tra specchio e Luna: quest'ultima ha una natura riflettente, dunque femminile; e molte pratiche divinatorie sono prescritte in rapporto alle fasi lunari. Infine la connessione tra specchio e donna si ravvisa sin dalle innumerevoli rappresentazioni pittoriche della *vanitas* nella forma di una donna che si specchia. Al negativo, troviamo conferma di tale connessione nel fatto che i vampiri, creature prive di anima, non riflettono la loro immagine.

Vi è un'unica sceneggiatura cinematografica firmata da Samuel Beckett, il cortometraggio *Film*, del 1964. Il protagonista – un Buster Keaton sulla soglia dei settant'anni la cui maschera di fissità rivela un'intima natura tragica poco ravvisata ai tempi dei suoi successi nel cinema muto – fugge il mondo e si rinchioda in una casa da cui si affanna a eliminare via via ogni segno di vita: oggetti, animali, fotografie. Quando, nello sforzo definitivo e disperato di annientare ogni residuo di anima, egli copre accuratamente l'unico specchio della sua stanza, lo spettatore percepisce che ormai non c'è più vita. Viene in mente il significato della spettrofobia, termine con il quale la Psichiatria, nel 1915, definisce la paura di specchiarsi. Non si può dire che la scienza contemporanea abbia dedicato molta attenzione agli specchi. Tuttavia, il tema è rientrato per così dire dalla finestra a metà degli anni '90 con la scoperta, da parte di un gruppo di ricercatori dell'Università di Parma (Rizzolatti et al.), del cosiddetto *Mirror Neuron System*, strutture neurologiche in grado di favorire i processi imitativi ed empatici.

V

Torniamo alla narrazione mitica: ta'wil, *epistrophè*. Abbiamo lasciato il bel Narciso di fronte allo specchio d'acqua che gli restituisce un'immagine che con stupore – ricordiamoci di questa parola – non riconosce immediatamente come immagine di sé. La conoscenza, dunque, ha provocato la morte del narcisismo di Narciso: appare l'Altro. Il passaggio trasformativo richiede la meditazione sull'immagine, la depressione e infine l'apparizione di un simbolo del Sé: il narciso, fiore apportatore di stupore (narkào significa intorpidisco, stordisco ma anche stupisco), il più filosofico tra gli stati di coscienza. Il narciso addormenta e affascina e richiama altri fiori legati a figure mitologiche: il croco, il giacinto, la violetta, l'anemone, tutti fiori nati dal sangue di giovani morti nel fiore degli anni.

In *Mysterium coniunctionis* Jung menziona il fiore come uno dei simboli alchemici dell'esperienza del Sé (Jung, 1955-1956: 543). Nell'*Inno omerico a Demetra*, del narciso si dice che la Terra lo fece nascere per inganno: si allude al rapimento di Persefone da parte di Ade, che sorprende la dea mentre coglie dei fiori di narciso, stordita, dunque ingannata, dal loro profumo. In uno dei suoi *Saggi sul Puer* (Le ferite del Puer e la cicatrice di Ulisse), mentre sottolinea con sottile gioco linguistico la parentela semantica tra blood (sangue) e bloom (fiore), James Hillman ricorda che “i miti ci narrano più volte che dai Puer uccisi sbocciano splendidi fiori” (Hillman, 1979: 35). Il fiore che si deposita sulle tombe ha nome *Pothos*, guarda caso uno degli appellativi di Eros, per la precisione quello che indica il desiderio idealizzante per l'irraggiungibile. “Il nostro pothos” – scrive Hillman – “è in relazione con la nostra natura angelica” (Hillman, 1975: 17). Il Puer e la sua innocenza – l'innocenza di Narciso – non sono forse uno degli elementi fondanti del movimento hippy, denominato anche dei “figli dei fiori”? Eccoci condotti dunque alla fenomenologia del Puer, oltre le etichette raggelanti che stigmatizzano come patologia ogni volo fuori misura. Lo struggimento di Narciso, la sua nostalgia, il suo pothos sono quanto di più lontano si possa immaginare dalle caratteristiche del narcisista, che viene descritto come autoreferenziale, incapace dei sentimenti di malinconia, rimpianto e lutto. In altri termini, non si possono comprendere le tragiche vicissitudini di Narciso guidati da un'istanza colpevolizzante; esse sono rischiarate soltanto alla luce della psicologia del Puer. “Confondere Narciso e narcisismo uccide [...] l'amore delle immagini” (Hillman, 1983: 232). “Narciso si china verso l'immagine [...]. Si dimentica di sé, del suo soggettivismo; altro che narcisismo! [...] Il modo in cui il concetto di “narcisismo” è usato in psicologia è un'altra aggressione razionalista all'immaginazione e al mito stesso, che ha implicazioni terribilmente profonde sulla riflessione, la risonanza e l'eco, la passione fisica per l'immagine, la devozione all'immagine, la bellezza e la morte. Narciso dona la sua intera vita a un'immagine” (ibidem: 233). La ninfa Eco, sedotta in precedenza da Pan – dunque da una pulsionalità irrelata –, rappresenta l'anima di Narciso nella sua fase di inconsapevolezza e di unilateralità: un'anima tutta sentimento a rischio, questa sì, di narcisismo. Come ci raccontano narrazioni e miti di ogni tempo e luogo, la coscienza Puer ha bisogno della dissoluzione nell'acqua. L'annegamento rappresenta la morte simbolica dell'Io e prelude a una rinascita su di un diverso e più ampio livello di coscienza. La guarigione, a questo punto, è compiuta.

Bibliografia

- Carroll, L. (1871), *Attraverso lo specchio*, in *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie – Attraverso lo specchio*, Mondadori, Milano, 1978.
- DSM-IV-TR. (2000), *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Elsevier Masson, Milano, 2007.
- Foucault, M. (1966), *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967.
- Freud, S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- Green, A. (1983), *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*, Borla, Roma, 1992.
- Hillman, J. (1975), *Pothos: la nostalgia del Puer Aeternus*, in *Saggi sul Puer*, Raffaello Cortina, Milano, 1988.
- Hillman, J. (1979), *Le ferite del Puer e la cicatrice di Ulisse*, in *Saggi sul Puer*, Raffaello Cortina, Milano, 1988.
- Hillman, J. (1988), *Dallo specchio alla finestra*, in *Oltre l'umanesimo*, Moretti&Vitali, Bergamo, 1996.
- Jung, C.G. (1955-1956), *Mysterium coniunctionis*, in *Opere*, vol. 14 tomo 2, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.
- Kernberg, O. (1984), *Disturbi gravi della personalità*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987.
- Klein, M. (1952), *Developments in psycho-analysis*, in *Scritti 1921-1958*, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
- Kohut, H. (1971), *Narcisismo e analisi del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- Mondo, R., Turinese, L. (a cura di), *Caro Hillman... Venticinque scambi epistolari con James Hillman*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Publio Ovidio Nasone, *Le metamorfosi*, Einaudi, Torino, 2005.
- Yalom, I., *La cura Schopenhauer*, Neri Pozza, Milano, 2005.



Remedios Varo, *Compiendo el círculo*, 1962.

STORIA D'INCANTO E DI SVELAMENTO

Salvina Artale

KEY WORDS
clinical case,
imagines,
imaginative
experience,
dream,
journey,
Soul.

PAROLE CHIAVE
caso clinico
immagini
esperienza
immaginativa,
sogno,
viaggio,
Anima.

MOTS-CLÉS
cas clinique,
images,
expérience
imaginative,
rêve,
voyage,
l'âme.

Abstract

This is the story of a clinical case, developed within the Health Care Service (ASP) in the province of Catania: during her psychotherapy, a patient could “imagine” her daily life in a different way.

The use of active imagination and the dialogue between the characters have led the patient to see and review her personal story from a different point of view. The archetypal and symbolic characters emerged during dreams and imaginative experiences had a guiding role for mirroring, reflection and obstacle; but the Enchantment, as a revelation of the Soul, began during a journey in a tropical forest. The complete immersion in unspoiled Nature and in the deep darkness of the night have led the subject at the mercy of unconscious forces. As a result it has emerged the idea of Soul which has found its own vital space and freedom of expression as the patient herself says: “I realize that Soul walks along ways which are different from the Ego’s ways and I must follow them”.

Riassunto

È il racconto di un caso clinico, sviluppatosi nell’ambito del Servizio Sanitario Provinciale di Catania (ASP): una paziente, durante la psicoterapia, ha potuto “immaginare” diversamente la propria quotidianità.

La tecnica dell’immaginazione attiva e il dialogo con i “personaggi” che emergevano le hanno consentito di vedere e rivedere la propria storia personale. Le figure archetipiche e simboliche emerse durante le esperienze immaginative e i sogni hanno avuto la funzione di guida, rispecchiamento, riflessione e ostacolo; ma l’Incanto, come svelamento dell’Anima, è iniziato durante un viaggio della paziente in una foresta tropicale. La completa immersione nella Natura incontaminata e nel buio totale della notte l’ha fatta sentire in balia dell’inconscio, e da ciò è emersa l’idea dell’Anima, che ha così trovato *un proprio spazio vitale e libertà di espressione*, come la stessa paziente ha affermato, continuando: *Sto capendo che l’Anima percorre vie diverse dall’Io e io devo seguirle*.

Résumé

C’est l’histoire d’un tableau clinique, développé dans le secteur du Service Sanitaire de la Province de Catania (ASP): la patiente, pendant un parcours de psychothérapie, a pu “imaginer” d’une manière différente sa réalité quotidienne. La technique de l’imagination active et le dialogue avec les “personnages” qui émergeaient, ont porté la patiente à voir et revoir l’histoire personnelle. Les figures archétypales et symboliques qu’ont émergé pendant les expériences imaginatives et le rêves, elles avaient une fonction de conduire, de se réfléchir, de réflexion et de obstacle; mais l’Enchantement, vu comme le dévoilement de l’âme, a commencé pendant un voyage de la patiente dans une forêt tropicale. La pleine immersion dans la nature non contaminée et dans l’obscurité totale de la nuit lui faisaient sentir à la merci de forces inconscientes, et de cela, l’idée de l’âme a émergé, qu’a commencé à trouver *un espace vital propre et liberté d’expression* comme la même patiente a dit et continue: *Je comprends que l’âme marche pour rues différentes de l’ego et je dois le suivre*.



Il presente lavoro è la testimonianza del percorso clinico effettuato da una paziente di trentacinque anni, che chiamerò Elsa, la quale si era rivolta all'ASP (Servizio Sanitario Provinciale), nello specifico ad un Consultorio Familiare per una visita ginecologica, per finalità preventive.

Nel momento in cui la ginecologa, creando la cartella clinica, apostrofò Elsa come 'futura collega', questa fu travolta da un pianto profuso.

La ginecologa, rilevata la difficoltà psicologica della paziente a concludere i propri studi per il raggiungimento della laurea, prontamente, la invitò ad usufruire del Servizio di Psicologia che è incluso al Servizio Materno Infantile.

Elsa avrebbe voluto discutere per la laurea una tesi in Psichiatria, come avvio ad un successivo percorso di specializzazione, ma non riusciva a dare le ultime materie e conseguentemente neanche la tesi.

Questa introduzione è necessaria per sottolineare come sia possibile effettuare, nell'ambito della struttura pubblica, un lavoro di tipo analitico, creando un valido setting terapeutico. È mia opinione che ciò sia stato possibile da realizzare solo grazie all'armonia e a una sensibilità che vi è tra le parti.

Ho cercato, appositamente, di non introdurre molti riferimenti bibliografici per non interrompere il flusso delle immagini della paziente e di chi legge l'articolo.

Elsa accolse subito l'invito e prese un appuntamento con me.

Primo colloquio

Al primo colloquio Elsa si mostrò disponibile al dialogo e chiese di essere aiutata a superare le sue problematiche.

La paziente raccontò che, all'età di venticinque anni, aveva fatto un breve percorso di counseling psicologico; all'epoca già tendeva a somatizzare l'ansia che, secondo il suo parere, era legata alle prestazioni universitarie, soprattutto per gli esami da sostenere e i tirocini da frequentare.

In realtà, tutto ciò che comportava un confronto con un interlocutore, ritenuto "up", rispetto alla sua posizione "down", la paralizzava e le scatenava delle crisi d'ansia.

Il sintomo è un grido dell'Anima

Elsa raccontò del suo personale percorso didattico descritto come eccellente fino alle scuole medie inferiori, divenuto poi altalenante con le medie superiori perché legato alle aspettative e alle richieste dei docenti.

Inoltre, tra gli otto e i quattordici anni, studiò pianoforte con un insegnante privato che aveva tali e tante pretese di perfezione sulle prestazioni di Elsa da indurla ad abbandonare lo studio della musica perché non si sentiva in grado di soddisfare le attese del maestro.

Mentre frequentava il terzo anno di scuola superiore, quindi ai suoi sedici anni, avvenne la separazione dei genitori.

In quel periodo, ripetutamente, lei e il fratello furono colpevolizzati dal padre, per non aver impedito la separazione ed essersi alleati con la madre facendo loro le motivazioni di quest'ultima.

La nevrosi affonda le sue radici nell'impossibilità a portare avanti il proprio progetto, già nel presente.

In svariate occasioni Elsa sentiva che la sua autostima era oggetto di "attacchi esterni" che la destabilizzavano: dovette sostenere le pesanti responsabilità sopraggiunte a causa della separazione dei genitori, le feroci critiche che il padre le manifestava e il decesso, inaspettato, di un cugino, ritenuto da Elsa "persona perfetta" che, di converso, morì per overdose da sostanze stupefacenti.

In quell'occasione, Elsa racconta che la sua precedente idea della morte, come evento naturale, si modificò a causa della profonda rabbia che si scatenò in lei legata al grave lutto che stava vivendo e che iniziò a cercare strategie diverse, per non essere più colpita da tutto questo.

Se accetto la morte il mio albero rinvigorisce. Il rapporto stretto tra la vita e la morte sottolinea la dimensione junghiana della compresenza degli opposti.

A causa dell'incalzante sensazione di non essere supportata da alcuna figura di riferimento né di avere qualcuno di cui potersi pienamente fidare, Elsa intraprese, da sola, un viaggio in Africa, per esorcizzare le sue paure e incertezze.

Da quell'esperienza trasse solo alcuni vantaggi; il confronto con "l'altro" restò, per lei, una seria difficoltà e una limitatezza.

Elsa convive con un compagno da circa sette anni; lui rappresenta per lei l'unica persona, fino ad ora, con la quale riesce a dialogare, che le dà spunti di riflessione e di crescita, senza mai porle dei limiti vissuti come invalidanti.

Il primo sogno

Il primo sogno che Elsa porta in seduta è il seguente: *Vedo un sarcofago, posto in un giardino, solo i suoi occhi sono mobili, perché chi è dentro è impossibilitato ad uscire. Alle spalle del sarcofago c'è una donna di mezza età che lo controlla perché non vuole che si muova da lì.*

Elsa, spontaneamente, commenta il suo sogno e dice: *Mi sento paralizzata, come se fossi dentro il sarcofago, vorrei uscire da lì, vorrei esplorare il giardino, parlare con le persone che vivono il parco in libertà, ma non posso e la signora che è dentro di me non vuole. Sono bloccata, sono impossibilitata ad esprimermi liberamente, non posso parlare... solo muovere gli occhi, ma non mi basta.*

Elsa si identifica con l'immagine del sarcofago, che "ha un'anima" bloccata e impossibilitata ad esplorare e a comunicare con la realtà, sia quella interna che quella esterna a sé.

Inizio del percorso analitico

Nel 1913 C.G. Jung iniziò su se stesso un percorso sperimentale che chiamò, in un primo momento, *confronto con l'inconscio*. Tale esperienza perdurò fino al 1930, grazie alla quale sviluppò un nuovo metodo utile all'esplorazione dei propri processi interni, permettendo la traduzione delle emozioni che emergevano dal sottosuolo della psiche, in immagini.

Volendo io seguire questa linea di pensiero, invitai Elsa a rendere vive e vitali quelle spinte interne che sentiva così forti e impellenti, rendendole "reali" con l'immaginazione attiva, in modo da poter dialogare con loro e dando loro una "forma". La paziente, incuriosita dalle proposte per lei impensabili e inimmaginabili, senza alcuna esitazione portò in seduta queste produzioni dove ogni singolo personaggio è un simbolo. Mi raccontò: *Le prime creature che ho incontrato sono una gnoma che si offende se la chiamo nana, adducendo che non distinguo la natura delle cose. Si chiama Ofelia, ma dice che non ha niente a che fare con l'Ofelia di Shakespeare, anche se mi ha detto di leggere l'opera se voglio capire l'origine del suo nome. Dice che non devo leggere Shakespeare per conoscerla meglio, ma solo per capire... mi chiedo capire cosa? La gnoma Ofelia sa un sacco di cose... (...) La prima volta che ho incontrato la gnoma ero impegnata dagli strilli di una bambina gigante, una specie di Buddha, che cercavo di zittire e tranquillizzare.*

La gnoma mi dice: *Lasciala piangere, prima o poi la smette. E se smetti di occuparti sempre di lei, ci sarei anch'io con cui potresti fare due chiacchiere. Domani vorrei andare al convegno e, se la bambina non vuole venire, gliela portiamo lo stesso.* (Infatti, Elsa era in forte conflitto con se stessa perché l'indomani sarebbe dovuta andare ad un congresso utile per i suoi studi, ma si sentiva, al contempo, demotivata e desiderosa di non andare).

Elsa continua a descrivere l'immagine: *Quella gnoma, così carina, mi fu subito simpatica. Adesso, quando leggo libri interessanti, lei si affaccia all'occhio destro e legge più veloce di me e con maggiore concentrazione, mentre, spesso, la bambina Buddha solletica il mio naso e mi distrae.*

Un giorno chiesi: *"Chi di voi ama il mio compagno?"*. Da lontano una vecchia risponde: *"Io"*. *Non l'avevo mai vista, era così vecchia che sembrava avere addosso tutti i secoli del mondo. Stava in lontananza. Ho avuto timore, ma ho capito che non era di tante parole e che quella risposta era stata una concessione importante. Un giorno esclamò: "Vieni qui, bambina mia". Stavo per correrle incontro spalancando le braccia, quando mi fermò e disse con voce secca e decisa: "Non tu! Lei!". Vedo una bimbetta andarle incontro allegra e saltellante. Ci sono rimasta malissimo, che dispiacere non essere io il suo interesse. Da quel giorno sono sempre insieme, la vecchia e la bambina, che si tengono per mano. Una con l'aria seria e grave, l'altra con la voglia di danzare, sempre allegra, una vera delizia.*

La paziente ormai dialogava facilmente con le creature che sono in lei, le riteneva importanti, le davano la possibilità di comprendere cosa c'era dietro i suoi

pensieri. Altre figure si sono alternate nella mente di Elsa, ognuna le ha dato dei nuovi spunti di riflessione, di dialogo e di scambio arricchente.

L'avvio all'esperienza dell'incanto

Adesso Elsa è pronta e decide di sposarsi; proprio lei che si era sempre rifiutata di farlo, categoricamente, memore della dolorosa esperienza genitoriale. Nei mesi antecedenti alla data del suo matrimonio Elsa, apparentemente per caso, ma in realtà in modo sincronico, incontra delle persone che nel suo passato erano state “significative”, dandole così l'opportunità di rivisitare i ricordi e di poterli collocare in nuove caselle mentali: l'insegnante di musica, un suo vecchio amore e un professore che aveva ben notato “i limiti” di suo padre e di cui lei si era profondamente vergognata. Il maestro di musica si rivelò totalmente disadattato nell'ambito della società: lui, che le chiedeva perfezione, in realtà era un essere assolutamente imperfetto; nei confronti del professore Elsa non provò più alcuna emozione di vergogna e il suo vecchio grande amore le comunicò che era felicemente sposato e che era contento per lei porgendole sentiti auguri.

La sincronicità è un modo per manifestarsi il Sé.

A questo punto sembrava che la storia di Elsa fosse giunta ad un bel traguardo di consapevolezza... , ma il viaggio di nozze, organizzato nella foresta tropicale, le aprì ben altri orizzonti!

Mentre Elsa e il marito percorrevano un tratto del Rio Negro su una piccola barchetta e lei pensava d'aver finalmente realizzato il suo vecchio sogno di scoprire l'Amazzonia, sentì “con l'occhio della mente” una voce alle sue spalle: *Finalmente io ritorno*. Elsa continuava a guardarsi intorno, ma la voce le disse: *Mentre tu scopri, mentre i tuoi occhi non hanno mai visto tutto questo, io ritorno*. In quel momento Elsa comprese che “Lei” avrebbe avuto sempre un'altra storia da raccontarle sulle cose di questa vita.

Così riflette: *L'incanto è scoprire che l'Io è solo una porzione del mio mondo psichico. Che esiste una terra di mezzo popolata da sogni e immagini e al di là della terra di mezzo c'è un'Anima.*

Un'Anima a cui non importa quello che accade o che è accaduto all'Io, a me, se non ce la faccio, se ho paura ad affrontare la vita, questo non è un suo problema e non ascolta le mie giustificazioni sulla bassa autostima, né sui problemi esistenziali... non le interessa nulla di tutto questo. Quest'Anima non sa che farsene delle ragioni del mio Io. Dall'altra parte del mio mondo psichico c'è un'Anima che porta avanti il suo progetto: vivere oltre ogni ragionevole dubbio dell'Io. E oggi so che potrebbe tranquillamente uccidermi per raggiungere il suo scopo. Scoprire il proprio mondo psichico è chiedere all'Io di intraprendere un viaggio che non vorrà mai fare.

C.G. Jung, in *Il Libro Rosso*, parlando di Filemone scrive che questi gli insegnò l'oggettività psichica, la realtà dell'anima e grazie a lui comprese la differenza tra se stesso e l'oggetto del suo pensiero.

Continua Elsa: *Mi sono spesso immaginata come Dante che scende negli inferi. Ho sentito di essere Dante e ho avvertito la presenza della mia analista come Virgilio. Non si fa da soli questo viaggio, da sola ero arrivata fino al limbo della mia vita, non oltre. Tutto il resto è discesa verso gli inferi e gli Inferi fanno paura, sempre e comunque. Scendere significa non provare a cambiare la natura delle cose, soprattutto la natura dell'Io, ma cercare di far parlare gli abitanti di questo mondo sotterraneo e oscuro.*

Bisogna tirar fuori la scintilla divina che è nelle tenebre, ma per far ciò è necessario scendere per poi salire.

L'Anima mi racconta altre storie perché il suo punto di vista non è il mio. Per la prima volta, nella mia vita, ho percepito di fare qualcosa insieme alla mia Anima.

*È il Bene a decidere, non il benessere mio o degli altri.
Dietro ogni cosa c'è l'Anima.*

Elsa continua ancora: *In questa parte del mondo che chiamo "il mio mondo psichico" è come essere in presenza di un'orchestra. Ogni personaggio, ogni immagine, ogni animale è paragonabile ad uno strumento musicale. Ognuno suona il proprio strumento. A volte c'è un rumorio di fondo, simile al momento in cui si accordano gli strumenti un attimo prima di cominciare le prove, non si capisce niente, ognuno suona qualcosa di diverso, c'è un chiacchiericcio e l'agitazione e il movimento che precede la concentrazione: l'ordine arriverà nel momento in cui entrerà in scena il direttore d'orchestra.*

A quel punto, un segnale di bacchetta farà iniziare il primo accordo, dove "accordo" significa armonizzare note e strumenti diversi. Alcuni suonano delle note, altri delle pause, ma tutti seguono lo stesso tempo e lo stesso ritmo. Tutto concorre a creare l'Opera.

Così Elsa descrive il Temenos: *lo spazio che c'è tra il nostro interno e ciò che siamo fuori o la nostra azione.*

Dalle fiabe alle immagini personali

Ormai Elsa, tutto ciò che vede e osserva, lo legge con un "vocabolario" diverso, simbolico e immaginario. Così è stato per la seconda visione del film: *Maleficent*. Queste sono le sue riflessioni: *Il personaggio di Stefano rappresenta l'Io; Maleficent è l'Anima, il Re è l'autorità; Aurora rappresenta la creatura dell'Io; Fosco (il corvo) è il mediatore tra l'Io e l'Anima, l'ambientazione è Il mondo psichico.*

Io e Anima si incontrano: questo si realizza per la curiosità dell'Io che si spinge in un mondo impenetrabile... l'Io deve rinunciare a ciò che possiede (il suo anello) e l'Anima gli dona il suo mondo.

L'Io può sacrificare il proprio rapporto con l'Anima per le cose del mondo, ma non è in grado di rinunciare completamente a Lei. L'Io non può liberarsi dell'Anima.

Stefano, che ha reciso le ali di Anima, le porta al Re e sostenendo di averla uccisa, diventa il suo successore.

Il dolore di Anima è lacerante, lei è stata tradita e violentata, non potrà mai più volare.

Stefano-Io prosegue la sua strada, sposa la figlia del Re e ha da lei una figlia: Aurora.

L'Incantesimo che Anima fa su Aurora (creatura dell'Io), al suo battesimo è: "Al suo sedicesimo compleanno cadrà in un sonno simile alla morte". Ecco il destino di un Io senza Anima.

Così Elsa ritornando al ricordo del suo primo sogno, lo rivisita: Ora so che devo accettare la vera natura del mio sarcofago, lui è fatto di pietra, non si può modificare, è rigido e inflessibile, lui è il mio Io e so che si deve mettere al servizio dell'Anima. Grazie alla durezza della pietra posso essere protetta dalle incomprensioni e dalle possibili aggressioni, ma l'Anima mi racconta altre storie da ascoltare e mi fornisce altre prospettive.

Ancora: Ora so che la vita e la morte non sono in linea retta, ma una linea curva, circolare, com'è per gli anelli degli alberi in Amazzonia, com'è per i Mandala. Il mio compito non è chiudere il cerchio, bensì abbellire l'area (la mia vita).

Elsa ha ripreso a studiare, ha parlato con il professore per i primi accordi, per avviare il testo della tesi, ma l'approccio si è completamente modificato: studia Jaspers e, a suo dire "il libro le parla" e per questo non deve più essere "tradotto e interpretato" da lei!

Dopo questo sogno Elsa iniziò a vedere e a modificare le immagini presenti nella sua vita quotidiana: "È in un luogo indefinito, dove lei faceva da volontaria per aiutare delle persone. Concluse le attività, giungono al momento dei saluti, un papà si avvicina a lei, insieme alla moglie, per ringraziarla poiché aveva aiutato la loro bambina di circa quattro anni di nome "Vecchia" e che ora l'abbracciava calorosamente. La coppia le dice che andrà in Inghilterra e che cambieranno il nome della bambina perché non è adatto. Elsa, nel sogno, dice al padre di prendere il suo numero di cellulare, così potrà tenerla aggiornata sui progressi e la crescita della figlia. Ma, l'uomo distratto, non si annota il numero, così Elsa pensa che per poterli raggiungere e contattare dovrà usare un altro metodo".

Le immagini emerse della bambina Buddha e della vecchia, durante le esperienze di immaginazione attiva trovano una nuova collocazione: esse si armonizzano e diventano l'una parte dell'altra, assumendo una nuova forma, gli opposti si uniscono.

Questo processo continua nella sua rielaborazione delle vecchie immagini, spostandosi a quella del padre, prima vissuta da Elsa come "terribile, cattivo,

insensibile e distruttivo”, facendogli prendere ora una nuova sembianza. Emerge l'immagine di un uomo primitivo, che non ha consapevolezza, che è frutto esclusivo delle spinte inconscie, senza alcun filtro che lo mitighi, ormai lo accetta e lo riconosce come tale; quasi, questa sua arcaicità, la impietosisce.

Il padre, per Elsa, è la sua rappresentazione interna del maligno e dell'immobilità, dal quale è riuscita a trarre la spinta per la trasformazione.

Un'altra lettura e conseguente modifica dell'immagine, Elsa la realizza nei confronti del professore universitario. Colui che le ha accettato la proposta di tesi, da “Montagna” invalicabile, a cui l'aveva paragonato, lo modifica in un “Editore” dal quale lei può ricevere critiche per il suo elaborato, ma che non la può colpire nell'autostima, né può demolire la sua identità personale. Elsa con lui potrà confrontarsi, dialogare sull'argomento trattato, non certo di se stessa, quindi una squalifica o una diminuzione sarà solo rivolta al suo elaborato.

Se tu cambi, si trasforma anche il volto del mondo.

Intervento dell'Io

All'inizio del nostro percorso di psicoterapia, quando la funzione pensiero era in Elsa dominante, tra le prime indicazioni che le fornii fu l'uso di un linguaggio emotivo e non cognitivo.

Così allora l'avevo invitata ad “imparare a far uso di un diverso linguaggio”, per cui avrebbe dovuto far attenzione a non usare i verbi: “Capire, Pensare, Dovere, Volere” e domandarsi i “Perché” quando il tema del suo discorso aveva contenuti emotivi.

In seduta, in modo apparentemente casuale, Elsa passò dal linguaggio prettamente psicologico, ormai ben appreso e stabilizzato nel suo uso comune, ad uno cognitivo e razionale “*Ho cercato di capire..., sono arrivata ad una conclusione...*” durante il suo tentativo di rivisitare un antico rapporto con degli amici, i quali iniziarono gli studi universitari in medicina nel suo stesso periodo.

In realtà, Elsa non modificò solo l'uso del linguaggio, ma lo rese azione, con un passaggio all'atto. La necessità impellente che viveva Elsa di realizzare “la separazione” tra lei e i colleghi, non era oggettiva, bensì era di natura simbolica ed era il bisogno di determinare un ennesimo cambiamento.

Solo una approfondita riflessione, un “ripristino” dell'uso del linguaggio emotivo e una nuova immagine, emersa nella mente della terapeuta, *vuol dare a fuoco a Roma, come fece Nerone!*, portò Elsa a comprendere che era “stata vittima” di una forte resistenza da parte dell'Io. Questo l'aveva spinto a fare un passaggio all'atto, in modo che, forse, l'avrebbe fatta tornare ai vecchi metodi di relazione e di funzionamento psichico, come se fosse stato l'ultimo ed estremo tentativo di ripristinare un'antica rigidità.

L'Io non riesce a smettere di vacillare, di dubitare, ha paura di abbandonare la sua autocritica...

La scoperta di un tale meccanismo “di difesa” è stata molto utile per Elsa per poter “scendere” ancora un po’ dentro di sé e scoprire nuove tematiche ancora più fondanti; i suoi aspetti caratteriali che, fino a quando non ha iniziato la terapia, hanno dato ampio spazio di espressione all’Animus e al suo “essere maschile” e di converso, la scoperta dell’Anima, la paura dell’omosessualità e la libertà di conoscere e far emergere la sua femminilità.

È la presenza del Mistero... l'integrazione tra l'elemento interiore, femminile e l'elemento superiore, maschile e la tenebra...

La terapia è ancora in corso, Io ed Elsa sappiamo che nuove tematiche certamente continueranno a presentarsi e ci saranno nuove occasioni di riflessione, altre immagini, sia da parte di Elsa che dalla sottoscritta, emergeranno e noi saremo ben contente d'accoglierle!

Ringrazio sentitamente Elsa per il suo consenso nel condividere, non solo con me, la sua vita ma nel permettere a tutti i lettori di “usarla” come grande spunto di studio e di riflessione.

Bibliografia

- J. Hillman, *Trame perdute*, Raffaello Cortina, Milano, 1985.
J. Hillman, *Le storie che curano*, Freud, Jung, Adler. Raffaello Cortina, Milano, 1983.
C.G. Jung, *Il Libro Rosso*, a cura e con introduzione di Sonu Shamdasani, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
C.G. Jung, *Opere*, Vol. VIII, *La dinamica dell'inconscio*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
C.G. Jung, *Opere*, Vol IX*, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
C.G. Jung, *Opere*, Vol. IX**, *Aion*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982.
P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

IL MITO DELLA SIBILLA NELL'INTERPRETAZIONE PSICOANALITICA: L'ANTRO DELLA SIBILLA CUMANA PER ESPLORARE IL SIGNIFICATO DELL'INTERROGAZIONE

Cinzia Caputo

Abstract

Going into the Sibyl's cave, means to expose oneself to a density of informations and stimulus that this experience discloses a new perspective of the psychoanalytical process. As a psychoanalyst interested in the psychology of the profound, I've noticed some links between this experience and the psychoanalytical process. In the psychoanalytical session two people meet in a room in order to share emotions, feelings and thoughts. The psychoanalytical practice was born and developed through the query.

The feeling of a forth coming fatal event, the sensation of a crucial shift in life or an unexplainable disorientation brought the Ancient Greeks to the Oracle's cave. Today, the same elements bring people into the psychoanalyst room. We need to go back to the cave and wait for the Sibyl's goodwill. Only after, we will come back to life: climbing on the top of the hill, taking in the horizon, looking at the endless recurring of the waves, and finally recognize the direction.

Riassunto

Visitare l'antro della Sibilla Cumana significa esporsi al contatto con una densità di stimoli che inaugura infiniti percorsi di approfondimento e riflessione. Da analista interessata alla psicologia del profondo, mi sento maggiormente sollecitata dalla prossimità di questa esperienza con alcuni peculiari connotati intrinseci al lavoro analitico, per il quale due persone si convocano in una stanza a condividere emozioni, sentimenti, pensieri.

La pratica dell'analisi nasce e si declina lungo il crinale dell'interrogazione. La percezione dell'approssimarsi di un evento cruciale, il sentore dell'incombenza di una svolta catastrofica o l'irragionevolezza di uno smarrimento, che conducevano gli antichi nell'antro dell'oracolo, muovono i moderni nella stanza dell'analisi: bisogna tornare nell'antro e attendere, sperando nella benevolenza della Sibilla... Solo dopo ci sarà dato di tornare alla luce. Salire in alto per affacciarsi ad abbracciare l'orizzonte. Di lì, con in mente le parole della Sibilla, sapremo riconoscere, nel perenne ripetersi delle onde, la dritta a cui orientare il nostro cammino.

Résumé

Visiter l'antre de la Sybille de Cuma correspond à rencontrer une densité d'informations susceptible d'ouvrir des nouvelles perspectives. En tant que psychothérapeute intéressée à la psychologie des profondeurs, j'ai remarqué les liens entre cette expérience, ce lieu, ces pierres et le travail psychanalytique. Ce dernier se déroulant essentiellement dans un huit-clos, dans une pièce où deux personnes se donnent rendez-vous pour partager émotions, sentiments et pensées.

KEY WORDS

The Sibyl's myth, cave, oracle, psychoanalytical practice, query.

PAROLE CHIAVE

mito della Sibilla, antro, oracolo, pratica analitica, interrogazione.

MOTS-CLÉS

mythe de la Sibylle, grotte, oracle, la pratique analytique, l'interrogatoire.



La pratique psychanalytique est fondée sur le questionnement. Un événement crucial qui approche, le présage d'une catastrophe, ou un état de désorientation conduisaient les Anciens jusqu'à l'autre de la Sybille; les mêmes raisons conduisent les Modernes jusqu'à la chambre de l'analyste: il nous faut donc retourner dans l'autre et attendre un signe de bienveillance de la Sybille... Ce n'est qu'après qu'on pourra revenir à la lumière du jour et embrasser l'horizon tout entier. Depuis ce nouveau point de vue nous serons capables de reconnaître, dans le perpétuel mouvement des vagues, le Nord.

*Gli dei creano tante sorprese: l'atteso non si compie,
e all'inatteso un dio apre la via.*

Euripide, *Medea*

Nel mito appare ciò che esiste in natura, né bene né male. Sono i fenomeni dell'universo dentro e fuori di noi. K. Kerényi, grande studioso dei miti, affermò che essi sono una creazione dell'uomo intorno a se stesso e che non hanno altra legge se non quell'interna coerenza con cui si esprimono. Per Jung i miti non sono allegorie di avvenimenti della natura, ma pura espressione simbolica dell'eterno e inconscio dramma dell'anima. Il mito non spiega gli aspetti patologici della vita psichica personale, ma dell'inconscio collettivo, sedimentazioni della vita attraverso i secoli. I miti rappresentano la memoria di una collettività che veniva tramandata oralmente, la psicologia del profondo si è servita di questo materiale come prodotto della fantasia, simile al sogno, riguardante la struttura della psiche non solo del singolo, ma della collettività. Per Jung l'esperienza individuale del "conflitto" tra opposti, si staglia su uno sfondo collettivo e ancestrale, cioè un archetipo o uno schema filogenetico, che come nel caso del conflitto tra le generazioni trova la trama e il contenimento nella sedimentazione della cultura universale, ossia nel mito dove sono al lavoro gli archetipi. Negli archetipi è possibile rintracciare le possibilità di vita e di realizzazione che sono state trascurate dal mondo della coscienza.

Il culto della dea tellurica

Il culto della Grande Madre ha origini antichissime, da 30.000 a 10.000 anni prima di Cristo; la Dea è venerata in tutto il mondo antico attraverso nomi diversi. Gaia, Rea, Demetra popolavano l'Olimpo greco, come Iside in Egitto, Ashtart presso i fenici, gli assiri e babilonesi veneravano Istar, e i persiani Anahita. È il regno delle Madri e del potere della Grande Madre, divinità tellurica primigenia, a lei venivano tributati onore e gloria, a lei si chiedeva attraverso il rito di propiziare la fertilità. Le Grandi Madri sono il simbolo del tempo del cosmo, circolare e continuo, nascita e morte, sacro e profano. Loro governavano la fecondità delle messi e dei grembi delle donne prima che la natura fosse separata dalla spiritualità della vita. Tra gli innumerevoli danni provocati dall'avvento del patriarcato e delle religioni monoteiste vi fu, infatti, la separazione del rapporto tra l'essere umano e il suo ambiente vitale. Antichissime conoscenze erano tramandate sin

dai tempi remoti al fine di riconoscere i luoghi propizi o infausti, era cioè considerata la corporeità segreta della terra nonché l'azione degli elementi naturali vicini alla loro scaturigine, come i terreni vulcanici e le acque sorgive. Alcuni siti con tali caratteristiche sono da sempre considerati "luoghi di forza" e tenuti perlopiù segreti, spesso circondati da un'aura terrificante. La cultura italica ed etrusca, prima dei grandi cambiamenti introdotti dalla civiltà greco-romana, attribuì una fondamentale importanza allo studio del territorio, specie in rapporto ai riti di fondazione, con particolare privilegio del mondo sotterraneo. Gli etruschi, infatti, scavarono grotte ad uso funebre, oracolare e sacrale, in genere ipogei, cunicoli labirintici, percorsi megalitici intagliati nella roccia. Anche il meridione sembra legato a queste tradizioni, le sponde collinose del nostro lago d'Averno, il sottosuolo dell'acropoli cumana sono disseminati di cunicoli e gallerie sotterranee. Sembra che i coloni greci li avessero già trovati lì al loro arrivo nell'VIII secolo a.C. e bisogna ricorrere al mito per spiegarne il significato. Un leggendario popolo, i Cimmeri, avrebbe costruito i tenebrosi antri e li avrebbe destinati a centri oracolari. In particolare Cuma, il più antico dei santuari, l'Antro, collocato nelle viscere della collina, si distingue da tutti gli altri centri oracolari della Grecia e dell'Asia minore. La tradizione greca, infatti, descrive solitamente le Sibille vaticinanti sedute su una pietra, o su una roccia o sul tripode in spazi aperti e non fa riferimenti ad attività sotterranee. La preesistenza di remote sedi oracolari nel territorio dell'Averno, fece sì che i culti italici fossero assorbiti dalla cultura dominante greca, nella nota figura della Sibilla che dimorò a Cuma, subordinata al culto di Apollo che soppiantò l'antico culto della dea della terra con il trasferimento del sacerdozio maschile. La Sibilla in realtà era l'incarnazione di un'antica dea-Madre, sia per il suo stato di verginità, sia per la sua natura errabonda e longeva, dal carattere furente ed estatico del suo profetare. Per gli orfici la grotta primordiale del tempo infinito era custodita dalla dea Nyx, la notte che concedeva gli oracoli agli dei: si riteneva infatti che il vaticinio provenisse dalla terra, o utero della madre. La Sibilla rappresenta l'antecedente dell'epoca patriarcale e il potere contrapposto a questo, il totalitarismo delle monarchie ellenistiche e romane, dovette inserire tale figura nel suo apparato teologico e politico, asservendola ad un dio maschile. In questo modo la Cumana viene collegata alla storia di Roma attraverso la consegna dei famosi Libri Sibillini al re Tarquinio Prisco, mentre la Grecia elabora il mito di Apollo che uccide il serpente Pitone, consacrandone lo spirito Pizio al suo culto, per descrivere il passaggio da un sistema all'altro. Nelle metamorfosi Ovidio però, fa riferimento ad un serpente femmina, la pitonessa. Non c'è alcun riferimento ad Apollo nei primi secoli di vita di Cuma e si ipotizza che il tempio dedicato ad Apollo fosse in origine dedicato ad Era; un antico disco bronzeo (VII sec. a.C.) ritrovato a Cuma, in cui si legge: "*Era non permette un'interrogazione supplementare dell'oracolo*", rafforza l'attendibilità di un'origine collegata alla Grande Madre furente Era. La sua profezia estatica ci

riporta agli antichi riti di magia dell'ombra, praticati in caverne buie, i quali prevedevano il raggiungimento di uno stato di trance, realizzatore del contatto con la matrice cosmica, poi trasformati nel più tardo culto dei morti. Da questi culti probabilmente trasse origine il mito delle Grandi Tessitrici, perché tessere, creare, predestinare si legano all'attività oracolare, ossia la tessitura del destino. Tali riti prevedevano l'invocazione della Madre primordiale della materia oscura, e non della luce, da cui il culto anche della vergine nera come divinità che opera in luogo oscuro. I luoghi numinosi, secondo Neumann, sono il monte, la caverna, la roccia, il sottosuolo, dove risiede il potere germinativo del Femminile; la donna è la veggente primordiale, la cui energia vibrazionale (la terra) si traduce in canto, attraverso formule ritmiche e cadenzate. Tale è l'essenza di Carmenta (e di tutte le ninfe acquatiche della tradizione latina) il cui nome proviene da Carmen, che si traduce come canto profetico; il mito delle Sirene, donne-uccello, partorite dal Sireo nella penisola sorrentina, ha probabilmente questa origine. Il mondo Greco se ne appropria attraverso il leggendario Ulisse che rappresenta il trionfo della razionalità dell'uomo e il dominio sulla natura, sul femminile e sul mistero. Altre figure mitico-letterarie femminili intensamente drammatiche come Didone (Elissa) Medea o Cassandra riflettono in qualche modo l'oscuro senso di colpa della coscienza patriarcale nei confronti dell'antica Madre tradita, e presentano al contempo le icone di maschere vendicatrici in cui vive la presenza enigmatica e spesso minacciosa delle Sybille, trasformatesi in annunciatrici di sventure.

Creta

Seguendo l'ipotesi di Kerény sul labirinto, la cui tesi è sostenuta dal ritrovamento di un'iscrizione nel greco preomerico di una tavoletta di Cnosso su Arianna a Creta, in cui si poteva leggere: "*Miele alla Signora del Labirinto*", che indica solo la prescrizione di un'offerta, un'altra iscrizione sulla stessa tavoletta dice: "*Miele a tutti gli dei*". Scopriamo così che il miele era considerato cibo per gli dei. "*Mielose, dolci come il miele erano le divinità infere, da esse secondo l'ideologia dell'antica religione preomerica e da quella che in varia forma sopravvisse anche ad Omero, ci si aspettava grande beatitudine*".¹ Probabilmente il regno di quella dea non era un edificio e quella che l'artista costruì poteva essere la copia dell'universo su cui la dea dominava. Secondo Omero era un luogo costruito per la danza d'Arianna, a Cnosso, nel mito postomerico divenne un edificio la cui pianta era un intrico di corridoi entro cui era nascosto il Minotauro, e così si mantenne sulle monete di Cnosso. Tale figura poteva anche essere danzata, in origine, e, infatti, fu danzata a Delo, (una danza circolare che si riavvolgeva, ritornando indietro da un punto centrale) dai giovani e dalle fanciulle che Teseo aveva strappato al labirinto. Prima d'Omero il mondo degli inferi era pensato come un labirinto a

¹ Kerényi, K., *Nel Labirinto*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983, pag. 145.

spirale, la possibilità di ritornare da quel mondo era chiesta come una grazia alla regina degli inferi. Laggiù la signora del labirinto regnava nelle vesti di Ariadne, la purissima, detta anche con nome pregreco Persefone, che non solo poteva liberare, ma poteva lei stessa tornare indietro, una dea lunare quindi, signora del regno dei morti, ma anche dispensatrice di vita. Siamo quindi in una prospettiva della dominanza archetipica della figura della Grande Madre, che è considerata signora degli inferi, e anche signora delle viscere della terra e dea dei morti. I morti secondo Plutarco si chiamano Demetroi, e sono di sua proprietà, il suo grembo terreno è il grembo della morte, ma anche il grembo della fecondità da cui proviene tutto ciò che vive. Secondo Neumann a Creta il rituale della fecondità si svolgeva tra la grande madre e il figlio amante e terminava con il sacrificio di questi, sostituito in seguito dal sacrificio del Toro. Arianna a partire da Omero divenne una principessa mortale, ma che conserva il mistero della sua antica forma, che è rappresentato dal suo segreto legame con Dioniso (dio del vino per i greci, dio-toro), legato appunto alla Dea Madre e che ci conduce con il suo filo nel cuore della religione cretese.

Delfi

Nell'universo mitico della paganism classica il Pesce, quale sacro messaggero della madre primigenia, assunse la forma del Delfino, la cui ambigua natura di pesce-mammifero è condivisa dalla Balena, il cui simbolismo fu trasmesso ai greci dalla matriarcale cultura cretese. L'etimo greco di delfino è *delphis* da *delphùs*, "utero", che evidenzia la funzione archetipica di questo particolare animale totemico quale contenitore dei Misteri della Grande Madre. Fin dall'epoca neolitica il sito vulcanico di Delfi (per i greci *Dephoi*, che indicavano le porte o bocche della terra) fu una zona di potere e di contatto con la Serpe dalle energie telluriche, dove sacerdotesse inebriate dai vapori scaturiti dalle crepe della terra celebravano riti e trasmettevano le voci della grande madre, prima che l'indoeuropeo e solare Apollo, figlio di Zeus, arrivasse in quel luogo. Omero in uno dei suoi Inni riporta il mito di Delphine, un mostro drago femmina che è inestricabilmente collegato con il drago-serpe Tiphone, che rappresenta l'originario aspetto femminile della dea infera, signora dei serpenti, dalle probabili origini cretesi.

Hera, sposa di Zeus, secondo il mito narrato da Esiodo partorì senza l'apporto maschile il drago-serpente Tiphone o Pyto (il cui nome deriva dall'accadico *Pitu*, che indica bocca o apertura della terra), che, affidato poi alle cure di Delphine, venne posto a custodia del luogo più sacro e famoso del mondo pagano che da lui prese il nome arcaico: il centro oracolare di Pyto, universalmente conosciuto come Delfi. Dove, dopo la titanica lotta, Apollo uccise la dea drago Delphine e sottomise il potere ctonio di Pitone, di cui assunse le funzioni, divenendo come Apollo Pitio, il signore della divinazione e nuovo Dio-Serpe-Delfino.

L'Ombelico Parlante

In un tempo mitico, che trova la sua incarnazione storica nel sovrapporsi della sovranità patriarcale greca, sul matriarcato mediterraneo, soprattutto cretese, le sciamane di Delfi divennero le sacerdotesse del tempio di Apollo, trasformandosi in Pitonesse o Pizie, che pur nella continuità della loro funzione oracolare, furono sottomesse al clero maschile secondo la nuova configurazione del Sacro. L'Omphalòs che similmente alle pietre nere di Cibele e di altre dee arcaiche aveva rappresentato la condensazione delle energie provenienti dalla bocca-crepa della terra, diverrà la pietra-ombelico di Apollo, asse e centro di rotazione del mondo. Eppure nell'area della sacralità delfica altri miti continuarono a mormorare che Apollo stesso era stato istruito nelle arti del vaticinio da tre antiche dee, come Gaia: le Thirai, connesse al simbolismo delle api, il cui ronzio richiama il mormorio della Pizia, non a caso definita dal poeta Pindaro "delfica ape". Inoltre, come ben sappiamo, Apollo condivise il governo spirituale su Delfi con l'erede degli ebbri misteri della Dea primordiale, l'oscuro e orgiastico Dioniso, che nei mesi invernali dell'anno, mentre Apollo emigrava nella nordica Iperborea, veniva celebrato in quei luoghi dalle misteriose Tiadi sue sacerdotesse.

Simbolismo della bocca

Come rivela E. Neumann, la sequenza respiro-logos è stata fatta propria in un secondo momento dal patriarcato. L'Utero può apparire come bocca o fenditura a cui vengono attribuite delle labbra. La base di questa equazione simbolica, la bocca come utero spostato in alto costituisce il luogo di nascita del respiro della parola e del logos, mentre l'aspetto distruttivo del femminile archetipico appare nella forma della bocca irta di denti.

La mito-archeologa Marijia Gimbutas, che ha dedicato ampie ricerche al simbolismo matriarcale dell'Europa neolitica, ci ricorda che la bocca o becco aperti sono un'altra espressione della Fonte Divina. Lo si vede nelle immagini della Dea Uccello, nei beccucci dei vasi di culto e nei recipienti a forma di bocca. Il respiro o soffio che nasce dalla gola precede e trascende l'articolazione fallica della lingua, così come la formula sciamanica del linguaggio magico sincronizza e modula il respiro sugli stridii, ululati, ruggiti e ronzii degli animali totemici, quei versi sono gli antenati di tutte le parole di potere. Il suono creativo nasce nel e dal Chaos della madre Oscura e precede la parola ordinatrice, contiene i germi di tutte le possibili articolazioni di ogni alfabeto semantico. Ancor prima di tutte le rivelazioni, prima dei Veda e molto prima della Bibbia, le Dee tessitrici di Catal Huyuk nell'Anatolia centrale (VII millennio) e le misteriose Signore della vita e del divenire di Malca e Turdas in Jugoslavia e Transilvania (VI millennio) rappresentarono la filatura degli eventi e delle forme, i nodi del fato, i confini spiraliformi e labirintici del Tempo e dello Spazio. Dalle bocche delle loro stuette sgorgavano immagini di corsi d'acqua o triplici linee geroglifiche, quasi

a prefigurare le triplici madri del Fato che appariranno nelle successive culture indoeuropee: le Parche, le Moire e le Norne. Mentre le bocche spalancate irte di zanne e dalle lingue pendenti delle maschere neolitiche delle terribili Dee della Morte annunciavano già nel V millennio le posteriori iconografie della Gorgone e di Kali. Dalla bocca della dea primordiale scaturiscono i fluidi secreti della Vulva, un'opera di tessitura delle forme che ben giustifica la connessione astronomica con il Dragone, l'arcaica assimilazione dell'archetipo cosmico materno alla figura totemica del Ragno, attestata in Africa e nell'America centro-meridionale. L'ipotesi divina della Dea Ragno comprende anche il potere della divinazione.

Cuma

La prima menzione documentata del nome Sybilla risale ad un frammento di Eraclito del VI sec. a.C.

*la Sybilla con bocca invasata, priva di riso,
disadorna, senza unguenti, urlante la voce dei millenni,
conosce le cose tramite Dio.*

Nei diversi racconti che la illustrano, la Sibilla è una donna mortale che suo malgrado viene accostata al potere pitonico di Apollo, in realtà resta fedele alla sua natura ribelle connotata in senso matriarcale e dionisiaco. In una delle più antiche tradizioni in cui appare il suo nome è Erofila (l'amata di Hera) ed è Sybilla di Erithrea (antica città lidica in Asia Minore). Secondo una leggenda Erofila, dotata di poteri profetici, era diventata sacerdotessa di Apollo con la costrizione, mentre altre versioni giunte fino ai poeti latini narrano che, già sacerdotessa apollinea, aveva involontariamente suscitato con la sua bellezza le brame del dio, il quale per conquistarla le aveva concesso il potere profetico. Promettendo di concedersi al dio aveva ottenuto una vita lunga quanto i granelli di sabbia racchiusi in un pugno, ma avendo poi rifiutato di giacere con lui, era stata condannata ad invecchiare senza morire fino alla scadenza del termine richiesto. In questo tema mitico si ravvisa l'eco dell'antico femminile già descritto. Dalla Sibilla descritta da Eraclito, la letteratura classica greca e latina, in base alle diverse etnie, probabilmente moltiplicò le personificazioni della Sibilla, tanto che Varrone ne elencò 10. Le ricerche comparate più moderne sono giunte a contarne fino a 17, dislocate in zone diverse del Medioriente e del Mediterraneo, spesso con caratteristiche interscambiabili o giustapposte. La più significativa resta comunque la Sibilla originaria, quella Eritrea, che secondo molte versioni dopo aver abbandonato la sua terra approdò sul territorio italico, stabilendosi a Cuma (Kyme), da cui la nota denominazione di Cumana, citata anche con il nome di Amaltea o Demofilo, o secondo Virgilio, Deifobe. Sempre secondo Varrone fu lei a consegnare a Tarquinio Prisco (il superbo secondo Plinio), nove misteriosi libri, di cui solo tre vennero

accettati, mentre gli altri furono bruciati dalla stessa profetessa. La stessa Sibilla, poi consumata dal tempo e dalla propria stessa mania, sarà destinata a invecchiare e raggrinzire sempre più, fino a quando di lei rimarrà solo la Voce.

Voce

Sarà infatti, la voce quello che resterà della profetessa, come ci racconta il mito nelle *Metamorfosi*. Dobbiamo sottolineare che nel nostro viaggio tutto avviene attraverso la voce, la phonè, lo pneuma, così come nel lavoro dell'analisi, in cui il soggetto parla ad un altro che ascolta e decodifica il suo vissuto, per riposizionarlo coerentemente in un passato, presente e futuro del suo esistere.

Quindi, prima ancora che il linguaggio abbia inizio e si articoli in parole, la voce ha da sempre origine, c'è come potenzialità di significazione e vibra quale indistinto flusso di vitalità, spinta confusa al voler dire, all'esprimere, cioè all'esistere. La sua natura è essenzialmente fisica, corporea, ha relazione con la vita e con la morte, con il respiro e con il suono; è emanata dagli stessi organi che presiedono all'alimentazione e alla sopravvivenza. Prima di essere il supporto e il canale di trasmissione delle parole attraverso il linguaggio, dunque la voce è imperioso grido di presenza. La voce si confonde con il ronzante turbinio delle pulsazioni corporee, che sfuggono alla coscienza perché la precedono. *“L'opposizione tra voce e scrittura, da Platone ad Heidegger, coincide con l'oporsi della libertà di pensare il tempo, all'impossibilità di sfuggire alla storia, alla temporalità”*.² La voce e la coscienza della voce, ossia la presenza a sé, sono il fenomeno di quel vissuto della soppressione della differenza. Questo fenomeno, questa soppressione presunta della differenza, questa riduzione vissuta dell'opacità del significante sono l'origine di ciò che chiamiamo la presenza. È presente ciò che non è soggetto al fenomeno della differenza. Esistette però all'inizio, coincidenza perfetta fra “voce di parola” e “voce di canto”, ovvero il linguaggio allegorico ed enigmatico, improprio e silenzioso, con cui nell'Eden furono nominate le cose. *“Una voce più veneranda avevano gli antichi che parlavano in versi”*, ci dice Plutarco.

Andare in cerca di quell'origine significa sondare gli spazi del corpo, dell'anima, dello spirito in cui la parola è in formazione. Nella poesia, scrive Valéry, non parla il linguaggio, ma parla l'essere, dunque la Voce. E ancora Heidegger ci ricorda che la voce, prima d'essere voce della coscienza è indistinto richiamo del silenzio, e con ciò non perde la sua percepibilità, ma in quel silenzio che le è sostanziale, essa “chiama”, è “udita”, “richiama”. La distanza fra la parola e l'oggetto, che è quanto obbliga ogni parola a trasformarsi in metafora di ciò che designa, è conseguenza di un'altra distanza: non appena l'uomo acquistò coscienza di sé, si separò dal mondo naturale e si fece altro in seno a se stesso. La parola non è identica alla realtà che nomina, perché tra l'uomo e le cose si interpone la

² Bologna, C., *Flatus vocis*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 25.



coscienza di sé. La parola è un ponte tramite il quale l'uomo cerca di percorrere la distanza che lo separa dalla realtà esteriore. Questa distanza fa parte della natura umana: per dissolverla, l'uomo può rinunciare alla propria umanità o ritornando al mondo naturale, o trascendendo i limiti che la sua condizione gli impone.

La divinazione non necessariamente presuppone, perché avvenga (ad-veniat) il dio, una situazione standard e circoscritta secondo precisi rituali, con determinati e identificabili oggetti del culto. Il dio della divinazione (per certi aspetti identico al *daimon* socratico) è piuttosto un particolare modo di percepire la realtà, in cui il dio delfico appare, dispare, ad-venit, viene presso la mente-psiche e illumina la "visione" colorando di significati nuovi e segreti il senso del reale e il rapporto che l'io ha con il non-io. D'altra parte, nel divenire globale "*la natura ama nascondersi*". Questa "ambiguità", doppiezza del dio delfico (ed è appena il caso di ricordare che Delfi e il suo correlato "delfino" derivano da "delphous", utero) riporta immediatamente, al suo opposto e complementare Dioniso. È qui forse uno dei plausibili sensi della bipenne che troviamo scolpita a Cnosso, così come la rappresentazione dei labirinti come strutture circolari, concentriche può rinviare, sia pure analogicamente, alla struttura fisica e anatomica dell'utero.

Siamo infatti nell'antro della Syibilla, dove giunge Enea che prega la profetessa di fargli attraversare l'Averno per trovare l'ombra del padre. Qui è dove la Syibilla rivela la sua doppia natura: umana, disperata e mortale e nello stesso tempo attraversata dal lampo del dio. Siamo sempre alla presenza di una doppiezza, un bivio, una polisemia del simbolo che è tale in quanto contiene tutti i significati a lui attribuibili. Il dio dell'analisi logica e razionale interviene per posizionare il simbolo con coerenza in un contesto. Vale a dire che la discesa all'Ade (e ricordiamo che "Ade" si leggeva Aidea, vale a dire non-visione, buio, anche se il buio è una visione) ha una funzione di nuovo regolamento dell'esperienza, bisognevole di un senso nuovo in quanto coerente con la nuova situazione che il soggetto vive e che gli produce dissonanza. La nostra esperienza della pluralità e dell'ambiguità del reale può riscattarsi solo attraverso il senso, l'immagine simbolica riproduce la pluralità della realtà e nello stesso tempo le conferisce unità. È ad opera dell'immagine che si realizza l'istantanea riconciliazione tra nome e oggetto, tra la rappresentazione e la realtà.

La scena che si presenta ad Enea (Aeneas, l'illustre ascoltato: ancora un ascoltato) riguarda le porte di Dedalo che introducono al tempio d'Apollo. Sono porte scolpite raffiguranti le gesta di Dedalo; l'una è di corno, l'altra d'oro, ambedue rappresentano le porte del sogno. Siamo, dunque, in pieno ambiente analitico.

L'aprirsi-chiudersi delle porte del tempio del dio oracolare è l'aprirsi-chiudersi della parola e dell'ascolto, l'entrare nel mondo dei sogni, così come il sogno è forse il labirinto che rappresenta il viaggio dell'inconscio dionisiaco verso la luce apollinea. Il mito racconta, infatti, che Dedalo partì da Cnosso per giungere a Cuma.

Bisogna tornare nell'antro e attendere, sperando nella benevolenza dell'Oracolo: solo dopo ci sarà dato di tornare alla luce. Salire in alto per affacciarci con lo sguardo ad abbracciare l'orizzonte del mare. Di lì, con in mente le parole della Sibilla, sapremo riconoscere, nel perenne ripetersi delle onde, la dritta a cui orientare il nostro cammino.

Il Senso dell'interrogazione

Il paziente, l'analista e tra loro un'e-vocazione, un richiamare verso il fuori la voce che sta dentro, per poterla, nell'ascolto, restituire modificata e adattata ai sensi che il paziente cerca e che non trova nel labirinto della propria dissonanza. La pratica dell'analisi nasce e si declina lungo il crinale dell'interrogazione. La percezione dell'approssimarsi di un evento cruciale, il sentire dell'incombenza di una svolta catastrofica o l'irragionevolezza di uno smarrimento, che conducevano gli antichi nell'antro dell'oracolo, muovono i moderni dell'ultimo secolo nella stanza dell'analisi. L'incontro si costituisce attorno alla parola, che riconosce e dichiara il proprio limite, ma lo sfida nel campo del transfert, generando tensioni, scontri, emozioni che mentre sottraggono le rappresentazioni dal vincolo della parola che le rappresenta, restituiscono a quest'ultima la possibilità espressiva della metafora e l'accesso al mondo simbolico. Così, attraversando in maniera obliqua le parole, si può dire ciò che l'ordine del linguaggio è impossibilitato a rappresentare se non a partire dalla denuncia della propria crisi. In questo modo, il gioco metaforico tra analista e paziente rende ripensabili e visibili nuove possibilità di articolazione negli spazi tra silenzi e parole, che si riempiono così di pensiero e di immagini.

È quindi proprio l'interrogare e l'interrogarsi a costituire il luogo nel quale si incontrano e si ritrovano paziente e analista per articolare un discorso che ristabilisca il contatto tra la dimensione conscia e inconscia del paziente (ma anche nell'analista attraverso il suo coinvolgimento emotivo) che abbiamo visto essere attraversata da una frattura dalle origini antichissime.

Lo sforzo che la coscienza compie per reggere il rapporto con l'inconosciuto/inconoscibile (Ombra), e l'ineliminabile tensione che si accompagna alla consapevolezza del proprio limite, necessita di un atto di introversione e di tutto il sostegno dell'Anima.

La costituzione della coppia analitica, infatti, passa per la condivisione di quel *témenos*, nell'accezione di stanza interna, luogo profondo dove ogni scambio, verbale e non verbale, è al contempo domanda e risposta.

Bibliografia

Bologna, C., *Flatus vocis*, Bologna, Il Mulino, 1992.

De Simone, R., *Il segno di Virgilio*, ed. Azienda Autonoma di Cura e Soggiorno e Turismo di Pozzuoli, 1982.

Gimbutas, M., *Il linguaggio della Dea*, Milano, Longanesi, 1990.

Il mito della Sibilla nell'interpretazione psicoanalitica

- Heidegger, M., *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.
Jung, C.G. (1912/52), *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, vol. V, Torino, Boringhieri, 1970.
Jung, C.G. (1946/48), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Boringhieri, 1982.
Kerényi, K., *Nel Labirinto*, Torino, Boringhieri, 1983.
Maffei, G., *I Linguaggi Della Psiche*, Milano, Bompiani, 1986.
Magli, I., *Il Mulino di Ofelia*, Milano, BUR, 2007.
Mascioni, G., *La notte di Apollo*, Milano, Rusconi, 1990.
Neumann, E. (1949), *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978.
Neumann, E., *La Grande Madre*, Roma, Astrolabio, 1981.
Ong, W.J., *Oralità e scrittura*, Bologna, Il Mulino, 1982.
Parke, H.W., *Sibille*, Genova, ECIG, 1992.
Valéry, P., *Quaderni*, vol. I, Milano, Adelphi, 1985.

AGIRE IL MISTICO: L'INCANTEVOLE "RICERCA" DELLA SPIRITUALITÀ

Mario Gullì

KEY WORDS

mystic,
active reserach,
«Sacrificium»,
Ego suspension,
Self,
Dervishes.

PAROLE CHIAVE

mistica,
ricerca attiva,
sacrificio,
sospensione dell'Io,
Sé,
Dervisci.

MOTS-CLÉS

recherche active,
mystique,
le sacrifice,
la suspension
de l'ego,
Soi,
Derviches.

Abstract

The notion of mystic is linked to the research of divine, in this paper the author talk about the importance of activity in this research. That is a matter of fact that the "Sacrificium", "Sacrum Facere" is important to reach illumination. We highlight that Ego suspension allow the admittance to an enchanted word, the inner world of "Numinosum", that is unchanging but allow the change of ourself. The author underline in a Jungian point of view the importance to follow the Vox Dei, the Self, and to allow that what we take from archetypal world can be useful in the daily life, like whirling dervishes that extend their arms with their right hand opened upward and the left hand turned downward, meaning "from God we receive, to man we give, we keep nothing to ourself".

Riassunto

Con il concetto di mistica si intende il contatto con il divino. In questo lavoro verranno esaminati alcuni fenomeni in cui l'aspetto pratico di azione, di ricerca attiva del contatto con il numinoso, col Sé in termini junghiani, sono predominanti. Si cercherà di mettere in luce l'importanza di una ricerca attiva, che implica sacrificio, nel contatto con il divino, in contrapposizione ad una mera attesa dell'illuminazione o della grazia divina. Si sottolineerà come la sospensione dell'Io permetta l'accesso a quel mondo senza spazio e tempo, "incantato", immutabile in sé ma capace di fare mutare chi vi entra in contatto, tipico del Sacro e del Numinoso. Quel mondo in cui è possibile evocare, ascoltare e seguire la Vox Dei, il Sé, farsi incantare ma non pietrificare; permettere a ciò che viene carpito dal mondo degli archetipi di germogliare e dare frutto, come ben espresso dai dervisci Turner, che nella loro danza hanno una mano rivolta verso l'alto, per ricevere i doni da Allah e una verso il basso per poterli donare.

Résumé

Avec l'idée de "mystiques" s'entende le comptât avec le divin; dans cette ouvrage l'auteur examine quelques phénomènes ou l'aspect pratique de la recherche active du contact avec le "Numinosum", le Soi par Jung, ils sont prédominant. Plus en général il essayera de éclairer l'importance du sacrifice. Nous soulignerons comme la suspension du Moi, permette l'accès a ce monde enchanté, immuable mais capable de faire changer qui y entre en contact, le Sacre et le Numinosum, d'écouter et suivre la Vox Dei, le Soi; se faire enchanter mais ne pétrifier pas et porter sa voix aussi dans le monde réel, comme bien exprimé d'après les Dervishes Turners; après le commencement de Sema, ils ouvrent ses bras vers les deux côtés d'une façon que la mandroite levée vers le ciel et la man gauche tournée vers le sol ça signifie que Nous recueillions la grâce du Dieu et ensuite nous les donnons à la population, nous ne gardons rien pour notre intérêt.



Introduzione

Il termine incanto è ricco di suggestioni, di immagini e parole che, roteando, ti portano in un mondo altro, come Dorothy nel regno di Oz o "come dervisci turner che girano sulle spine dorsali", questo sarà il movimento simbolico che ispirerà questo contributo.

Cercheremo di salire, recheremo la crescita, senza porci il problema del tempo, dell'*in quantum*: all'incanto delle aste e delle offerte o richieste sempre maggiori, preferiremo la sospensione di spazio e tempo, faremo spegnere le candele delle aste all'incanto; il non c'è più tempo, con la sua ansia, verrà sostituito dal *non esiste il Tempo* in questo mondo meraviglioso, *Incantato*.

Alla salita seguirà la discesa, il sopra è come il sotto, ci ricorda la Tavola Smeraldina, seguiremo con lo sguardo del cuore le ascensioni della Fratellanza Bianca sui monti del Rila alla ricerca dell'individualità; resteremo vicini (*up ani*) seduti (*sad*) ad ascoltare la Voce del Padrone seguendo Gurdjieff o la Vox Dei seguendo Jung.

Da fil rouge di questo lavoro farà l'importanza dell'esperienza pratica nel contatto col divino, nella mistica orientale e occidentale, seguendo il Sommo Poeta – Trasumanar per Verba non si Puote; ritengo, infatti, che sia fondamentale per raggiungere un contatto col divino una ricerca attiva, che implica sacrificio, nel senso di rendere sacro ciò che facciamo, in contrapposizione ad una mera attesa dell'illuminazione o della grazia divina; dobbiamo ottenere una sospensione dell'Io per entrare in quel mondo senza spazio e tempo, incantato, immutabile in sé ma capace di fare mutare chi vi entra in contatto, il mondo del Numinoso, del Sacro.

Un rapimento mistico...

Con il concetto di mistica si intende il contatto col divino; il termine deriva da *myein* (tacere, chiudere): se parli, se utilizzi il Logos, l'incanto scompare, come ci intima Ermete Trismegisto nel suo discorso al figlio Tat sulle Rigenerazione e sulla regola del silenzio:

"La saggezza intelligente (σοφία νοηρά) figlio mio, è nel silenzio e il seme è il vero bene".

E, più avanti:

"Adesso taci figlio mio, mantieni un religioso silenzio; così la misericordia divina potrà scendere fino a noi".

Nella meravigliosa conclusione di questo discorso Ermete fonde silenzio e lasciarsi incantare dalle potenze che sono in noi:

“Perciò le potenze che sono in me cantano in tutte le cose.
Voglio ascoltare, padre, voglio comprendere il tuo canto.
Taci dunque, figlio mio, e ascolta l’eulogia ben armonizzata, l’inno della rigenerazione, che avevo deciso di manifestare così apertamente solo a te, alla fine del mio discorso. Quest’inno non si può insegnare, ma resta celato nel silenzio. Così dunque, figlio mio, stando in piedi in un luogo all’aria aperta, col viso rivolto verso il vento del sud, quando il sole che tramonta sta per inabissarsi, fa’atto di adorazione; e ugualmente fa’questo anche al sorgere del sole, volgendoti verso il vento dell’est. Taci dunque, figlio mio”¹.

Come è noto il saluto al sole, sia al tramonto che al suo sorgere, ha sempre avuto un grande peso in molti movimenti religiosi; lo stesso Aivhanov, di cui parleremo in seguito, ha elaborato uno *Yoga del sole* in cui il saluto a quest’ultimo ha un grande peso e non c’è, credo, bisogno di sottolineare l’importanza e la difficoltà di mantenere il silenzio per raggiungere una conoscenza superiore, come anche sottolineato da Gurdjieff in varie situazioni. Ad esempio aveva invitato un *aspirante* nuovo allievo ad un pranzo e lo fece parlare senza mai interromperlo, questi non capì che era lì per ascoltare e non per parlare, col risultato che è andato via contento della discussione avuta con Monsieur Gurdjieff, ma senza far mai parte di un suo gruppo!

Simbolismo solare e cosmico sono presenti anche nel *Samà*, la danza dei dervisci mevlevi, i cosiddetti Turner. Dopo alcuni studi teorici ho avuto la possibilità di assistere ad una loro cerimonia a Istanbul e, nonostante fosse organizzata prevalentemente per turisti mi ha *incantato*. La voce del *mutrip* (il coro) cantava intorno a me e dentro di me, sono stato rapito da quel volteggiare, dai movimenti sincroni e ho sentito il senso di quella danza che brevemente descrivo²:

Il *Samà* è un rito, un viaggio spirituale, che l’anima compie verso Dio divenendo matura e raggiungendo l’unità; dopo questo viaggio ritorna alla sua vita per servire di nuovo il genere umano; simbolicamente, dopo l’inizio del rito, i dervisci aprono le braccia lateralmente in modo che la mano destra sia rivolta al cielo e la sinistra verso il basso: “da Dio riceviamo, all’uomo doniamo; non teniamo niente per noi”.

È composto da sette capitoli: il primo è una preghiera al Profeta, il secondo rappresenta l’ordine, il *così sia*; il terzo rappresenta l’animazione dell’Universo; il quarto capitolo il giro del mondo, la creazione da parte di Dio del sole, della luna, delle stelle e di tutte le entità non viventi in una prima fase, in una seconda la creazione delle piante, e infine quella degli animali.

1 Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, libri I-XVIII, libro XIII, *Discorso segreto sulla montagna di Ermete Trismegisto al figlio Tat*, sulla rigenerazione e sulla regola del silenzio, paragrafo 16.

2 Una disamina più approfondita si può trovare in Gullì M. (2014), *Arte oggettiva in movimento in L’anima fa Arte* n. 5, p. 39.

Il quinto capitolo rappresenta la nascita dell'umanità e prevede quattro saluti: nel primo gli amanti di Dio si liberano dai dubbi e credono all'unità di Dio; il secondo è il dissolvere tutta l'esistenza nell'Unità Divina; nel terzo, purificandosi, raggiungono il livello della maturità, nel quarto si raggiunge l'unione finale tra esistenza e non esistenza. Vi è quindi il *Fanà*, l'estinzione dell'Io, rappresentata dal cappello che indossano simboleggiante la pietra tombale del loro Io. Il mantello nero, tolto a inizio cerimonia, è un simbolo dell'ignoranza, della materia e raffigura la tomba, l'abito bianco che indossato sotto il mantello rappresenta, come un lenzuolo mortuario, la luce e il distacco dall'Io.

Nel sesto capitolo lo *Sheikh* afferma: "sia a oriente che a occidente tutto appartiene a Dio. Dovunque ti giri, sei davanti al Suo volto. Lui abbraccia tutto e sa tutto". Nel settimo si conclude il *Samà*, finisce l'incantesimo, ma il viaggio spirituale prosegue in ogni momento della vita.

"Se entri nel *Samà* devi abbandonare entrambi i mondi; questo mondo di *Samà* è al di fuori di entrambi i mondi", è parte di un incantesimo.

Il mio desiderio di approfondire la mistica dei dervisci è stato veicolato da Franco Battiato e dal suo interesse per Gurdjieff a cui ho provato ad avvicinarmi, con non poche difficoltà. Come spesso capita a personaggi della sua levatura, questo autore aveva una fama ambivalente o di uomo straordinario con poteri sovraumani, o di millantatore, sicuramente di una persona in grado di *incantare* e affascinare. Il concetto che brevemente e in modo insufficiente voglio approfondire del suo pensiero è il Risveglio.

Il presupposto delle teorizzazioni di Gurdjieff è che il funzionamento dell'uomo sia interamente meccanico³, bisogna quindi chiedersi se si è realmente liberi o se invece si è preda di identificazioni che ti allontanano dalla tua vera essenza. Bisogna metaforicamente pulire la macchina da queste impurità che la appesantiscono, da questi attaccamenti nocivi a ciò che è superfluo. Si può così riuscire ad entrare in contatto con la parte più reale del nostro essere, ascoltare la Voce del Padrone:

"Che cosa permetterà all'uomo di consacrare utilmente il proprio tempo alla ricerca, se non la libertà da ogni attaccamento?"⁴

Il lavoro su di sé non è possibile finché non ci si è liberati dell'illusione, dell'incantesimo di essere noi stessi a dirigere e organizzare la nostra propria vita⁵.

Questo stato viene definito, da Gurdjieff e dai suoi discepoli, di *sonno*. Nella coscienza di un uomo addormentato, le sue illusioni, i suoi sogni, si mescolano alla realtà. L'uomo vive in un mondo soggettivo al quale gli è impossibile sfuggire⁶.

Dobbiamo lottare per liberarci, se vogliamo lottare per conoscerci. Conoscere e sviluppare se stessi costituisce un impegno così importante e serio, cui bisogna

3 Cfr. Ouspensky, P.D. (1976), *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, p. 77.

4 Gurdjieff, G.I. (1973), *Vedute sul mondo reale*, p. 51.

5 Cfr. Ouspensky, P.D., *op. cit.*, p. 178.

6 *Ibidem*, p. 161.

dedicare uno sforzo intenso, e farlo nel modo solito, in mezzo a tutte le altre cose, è impossibile. L'uomo che si assume questo impegno deve metterlo al primo posto nella propria vita, perché la vita non è così lunga da poterla sprecare in cose inutili.

Ragionamento simile si può fare ricercando il contatto col Sacro: in entrambi i casi è necessario un lungo lavoro personale, bisogna comunque tenere conto anche del mondo esterno, come vedremo in seguito, per evitare il rischio di un'inflazione o possessione archetipica.

“L'uomo moderno vive nel sonno; nato nel sonno, egli muore nel sonno... un uomo se vuole realmente conoscere, deve innanzi tutto riflettere sulla maniera di svegliarsi, cioè sulla maniera di cambiare il suo essere”⁷.

Il sonno di cui parla Gurdjieff non è naturale, ma una trance indotta dall'ambiente in modo ipnotico e attraverso i cosiddetti ammortizzatori; bisogna liberarsi della personalità per raggiungere l'individualità.

Lo spezzare questo meccanicismo viene definito *Risveglio*, come scritto da Ouspensky: “La sensazione del risveglio era straordinariamente viva. Posso quasi dire che ritornavo in me”; in questo stato si verificano anche fenomeni parapsicologici, come la telepatia, il vedere persone a distanza⁸ o notare come le altre persone siano addormentate, come ipnotizzate, lasciamo la parola a Ouspensky: “Che cosa è successo alla città? Sembrano tutti addormentati, drogati [la risposta di Gurdjieff è] è successo qualcosa a te sei stato disintossicato”, sembra una scena estratta da una fiaba, da un racconto di illuminazione o esperienza mistica e che ricorda *l'uscita dalla nebbia* di Jung undicenne descritta nella famosa intervista con Freeman, per la BBC.

Ouspensky afferma che per risvegliarsi occorre uno shock (addizionale o no), uno scossone come in *Biancaneve*. Come si ricorderà, dopo avere mangiato la mela avvelenata Biancaneve cade vittima di un incantesimo che si rompe quando, trasportata dentro una cassa di vetro, uno scossone provoca la fuoriuscita del boccone avvelenato. Lo stesso Ouspensky definisce il risveglio come disintossicazione da un veleno.

Per raggiungere l'obiettivo, bisogna essere aiutato da uno che sa, che spezzi l'incantesimo della meccanicità (l'incantesimo ha insita una ripetitività che va spezzata dall'esterno).

Una riflessione degna di nota è l'importanza di non contare sulla possibilità di tornare indietro intraprendendo il percorso di crescita proposto dalla scuola Gurdjeviana, col rischio di restare a metà strada, rischio evidenziato, nelle fiabe, quando qualcuno resta pietrificato mentre sta compiendo un'impresa o come nella vicenda di Orfeo e Berenice (mai voltarsi indietro!).

⁷ *Ibidem*, p. 77.

⁸ *Ibidem*, p. 293.



... E sensuale...

Partendo da presupposti diversi, discorsi simili li fa Aivanhov, che sottolinea l'importanza di liberarsi di una parte di sé: eliminare le scorie anche fisicamente col digiuno.

In aggiunta ad un lavoro di comprensione degli scritti sacri, ad esempio cogliere il significato esoterico dei Vangeli, la Fratellanza Bianca, nome assunto da chi si ispira a Aivanhov e Deunov, dà importanza anche a delle prove fisiche, all'entrare in contatto col proprio corpo. Negli scritti di questo autore si parla di ascesa sui monti durante tempeste di neve, di danze da compiere in gruppo (paneuritmia), di canti e respirazione, di saluto al sole all'alba etc.

Si accenna pure alla possibilità di trascendere il corpo, di non curarsene più, come gli yogin che non avendone più coscienza girano nudi o come nelle dottrine tantriche che prevedono questa trascendenza come fine, dal *diventa il tuo corpo a non esiste il corpo*. Il parallelismo con alcune psicosi maniacali è immediato! Forse il delirio di Cotard, da questo punto di vista, è il fallimento di un'illuminazione.

Le esperienze mistiche sono spesso radicate anche nel corpo, oltre ai già citati dervisci o gli esercizi impossibili di Gurdjieff, ciò emerge in fenomeni come stimate, guarigioni miracolose o esperienze inspiegabili e sconvolgenti⁹; alcuni crolli psicotici o comunque fenomeni patologici maggiori legati al contatto col Numinoso si manifestano anche a livello corporeo. È quindi fondamentale un pieno possesso del proprio corpo, come insegna lo yoga (il termine deriva da *yuj*, unire, unificare, soggiogare, disciplinare) e ricordando con Jung che "la psiche deve presupporre il corpo vivente per poter vivere le proprie immagini"¹⁰, e che "il corpo ci serve spesso psicologicamente per personificare la nostra Ombra"¹¹.

Vi sono innumerevoli differenze, tra Occidente e Oriente, nella ricerca del divino; senza dilungarmi eccessivamente, dirò che in Oriente si è tendenzialmente più ricettivi verso i Maestri, che sono spesso fondamentali per accedere ad un livello altro, per fornire quelli che, come abbiamo visto, Gurdjieff definisce shock addizionali. Affinché ciò avvenga è fondamentale una piena fiducia nel maestro, da Milarepa e i suoi compiti a prima vista inutili¹² al *Metti la cera toglì la cera* di Karate Kid, agire senza porsi il problema del senso; uno dei metodi descritti dal Vijnana Bhairava Tantra per raggiungere l'illuminazione, nella lettura che Osho ne dà¹³, prevede che il maestro picchi l'allievo senza motivo: essendo un'azione imprevista e inspiegabile può trasportarti a un livello altro, irrazionale, provocando l'illuminazione. Presupposto teorico simile è alla base dei *Koan* Zen e pratiche simili sono prescritte da alcuni terapeuti sistemico-relazionali che, sulla scia degli

9 Come il risveglio spontaneo della Kundalini in Gopi Krishna descritto in Krishna, Gopi (1967) *Kundalini, l'energia evolutiva dell'uomo*, Astrolabio Ubaldini, 1972.

10 Jung, C.G. (1926), *Spirito e vita*, p. 351.

11 Jung, C.G. (1935), *Fondamenti della Psicologia Analitica*, p. 37.

12 Bacot, Jacques (1971), *Vita di Milarepa*.

13 Quarta tecnica di meditazione in Osho (1974), *Il Libro dei segreti*, p. 35.

studi di Paul Watzlavick (analista junghiano e grande studioso e conoscitore di Koan Zen, approfonditi in Giappone prima di trasferirsi a Palo Alto), prescrivono azioni inutili nella speranza di modificare comportamenti disfunzionali.

Lo spezzare un ragionamento logico, meccanico, ripetitivo permette l'accesso ad un nuovo livello, consente di vedere la realtà nella sua vera essenza e accomuna buddhismo sia Zen che tibetano, induismo, tantra o teorie integrate come quella di Osho e in Occidente i già citati Gurdjieff e Aivhanov e, senza essere blasfemo, le stesse parabole e la vita di Gesù Cristo si possono inserire in questo filone.

La dottrina della Maya, per quanto forse il termine è inflazionato, è *illuminante*: esiste una realtà fondamentale illusoria, tutto ciò che non è il Principio, il cosiddetto *Nirguna-Brahman*, è un falso, un prodotto dell'immaginazione (*kalpana*), una semplice apparenza (*avastu*). Facendo mie le riflessioni critiche di Evola, non mi riferisco al concetto di Maya vedantino¹⁴, che negherebbe la possibilità per il singolo di innalzarsi verso il Principio essendoci, tra questo e il mondo, uno iato incolmabile (un incantesimo non scioglibile), ma a quello tantrico che considera la Maya come una manifestazione della *Shakti* suprema: *Parashakti*; quindi si ritiene che il significato di *Magia* (o incantesimo!) insito nel termine Maya sia da riferire non ad un'arte illusionistica ma ad un'arte creativa; tramite l'azione è quindi possibile superarla, squarciarne il velo, teoria alla base dell'“atteggiamento virile e guerriero degli *kshatriya*”¹⁵. O del “Sorgi o Arjuna” della *Bhagavad Gita*.¹⁶

Dall'incanto al maleficio il rischio della possessione archetipica

La ricerca del Sacro, dell'illuminazione, del risveglio, del contatto col Sé, sembrano compiti da svolgere e su cui concentrarsi, ma bisogna sempre tenere conto dell'Ombra, che nel caso dell'incantesimo è il maleficio.

Mi concentrerò principalmente sul rischio che si corre non riuscendo ad integrare l'energia archetipica, con la conseguente possessione archetipica che potrebbe anche essere una possibilità di conoscenza e confronto dell'Io con l'altro; bisogna però proteggersi dal contatto con gli archetipi, soprattutto dal Sé che, come Giobbe ci ricorda, è senza pietà.

E inizia la discesa

Il principale pericolo è di soccombere agli archetipi, che liberandosi dal controllo cosciente, possono portare a fenomeni di possessione. In questo caso, come

¹⁴ È vero che Guenon e Coomaraswami hanno criticato questa lettura di Evola, ma una disquisizione filosofica ci allontanerebbe ulteriormente dal nostro scopo; per un utile approfondimento cfr. Ventura: *Evola, Guenon e la questione d'oriente* in www.fondazionejuliusevola.it/DocumentiConvegni/Relazione%20Ventura.pdf

¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹⁶ La *Bhagavadgita* fa parte del *Mahabharata*, ed esprime le dottrine e idealità della scuola religiosa conosciuta come *Bhagavata*; i temi principali sono legati ai concetti di Karma, Yoga e Brahma, e all'importanza dell'azione in contrapposizione all'inazione: questo concetto viene espresso dall'invito di Krishna a Arjuna a combattere una guerra.

afferma Bonvecchio "il rifiuto di ogni (apparente) legame terreno sottolinea una sorta di *inflazione* (una sorta di possessione) archetipica" con fenomeni anche paranoici¹⁷.

La relazione con l'archetipo, l'entrare in contatto diretto con esso, comporta sempre il pericolo della possessione, il trascinare della logica caotica dell'inconscio nell'esile mondo dell'io e della coscienza; ciò avviene se si perde la capacità di mantenersi in contatto con la realtà.

L'importanza di questo contatto col piano reale confrontandosi col Sacro, viene ben espressa da vari apologhi e aneddoti della saggezza Hindu; ne cito rapidamente uno:

Un giorno un re devoto a Shiva ebbe l'idea di riempire di latte la profonda vasca del tempio della divinità. Ciò doveva avvenire il lunedì; tutti portarono il latte che possedevano, senza nemmeno farlo bere a bimbi e vitellini; la vasca restò a metà finché un'anziana verso una ciotola di latte e la vasca si riempì immediatamente!

L'incantesimo si ripeté finché il re non chiese spiegazioni alla vecchietta: "Quale magia fai perché la vasca si riempia?". Lei rispose che non aveva fatto nessuna magia, ma semplicemente prima dava da mangiare a tutti e poi portava al Dio un po' del latte rimasto!¹⁸ Poco da aggiungere, chapeau!

Questo atteggiamento di rispetto per il reale, che potremmo anche rappresentare come la formazione dell'asse Io-Sé, permette di mettere a frutto i risultati di questo contatto col Sé, portando nel mondo reale la forza acquisita e superando la *nekyia* che rappresenta spesso questo incontro¹⁹.

Tornando alla possessione archetipica, in essa si attiva una sorta di libido cosmica capace di grande trasformazione evolutiva o grande distruttività, come nel simbolismo del *Muladhara*, il primo chakra che, ci ricorda Jung nel suo *Commento Psicologico al Kundalini Yoga*²⁰, è legato all'essere impigliato nelle radici (traduzione letterale del termine *Muladhara*). Il distacco da queste può essere positivo o traumatico; quando la Kundalini è bloccata in questa fase, aggiunge Jung, è nella fase della Bella Addormentata, va rotto l'incantesimo e va risvegliata; in questo scritto Jung afferma anche che nell'ultimo chakra, l'*Ajna*, si è di nuovo a questo livello, in unione con Dio, ma aggiungo io che non si è più in una condizione di incantesimo statico, ma di quiete e distacco, come nei citati Dervisci.

La direzione presa dall'energia archetipica, dalla sua costellazione, dipende spesso dall'atteggiamento cosciente che deve compensare: più l'Io è rigido, più

17 Bonvecchio Claudio (2012), *Il potere della paranoia: il mito del dittatore*, in *Società Mutamento Politica*, vol. 3, n. 6, Masse Potere Paranoia, p. 73.

18 Una versione estesa è in Caracchi, P., Piano, S. (1998), *Saggezza Hindu*, p. 137: *Quando si riempie la pancia di Dio?*

19 Cfr. Gulli (2012), *Guttuso e il femminile: arte pittorica e individuazione*, in *L'anima fa Arte*, n. 2, p. 53 e sgg.

20 Jung, C.G. (1932), *Commento Psicologico al Kundalini Yoga*, I lezione, 12 ottobre 1932, in *L'immaginale*, n. 6, pp. 23 e 26.

l'emersione archetipica è distruttiva e difficilmente integrabile e gestibile. La possessione dovrebbe quindi avere l'obiettivo di sciogliere la rigidità dell'Io, anche a rischio di dissolverlo in vista di un'esperienza superiore, concetto come visto presente in Osho e in Gopi Krishna. Le vicende di questo indiano sono diventate famose grazie ad un suo libro, commentato anche da James Hillman alla luce della psicologia analitica²¹.

Questo indiano medio, con una spiritualità non eccezionale per il suo paese d'origine, all'età di 35 anni ha sperimentato un risveglio spontaneo della *Kundalini*, ma questa energia invece che essere indirizzata nel canale centrale *Sushumna*, fluiva in *Pingala*, provocando enormi sofferenze psichiche e fisiche, allucinazioni, deliri, la convinzione di stare bruciando dall'interno, l'impossibilità di mangiare e altri sintomi che qualsiasi psichiatra avrebbe ricondotto ad un crollo psicotico. Gopi non si è sottoposto a nessun trattamento medico e riuscendo, Deo concedente, ad indirizzare questa energia nel giusto canale, ha raggiunto l'illuminazione.

Questa esperienza dimostra come entrando in contatto con queste energie il rischio, nemmeno tanto celato, è il crollo psicotico o la perdita di certezze; ciò è ben espresso da Confucio che restò sconvolto dall'incontro con Lao Tzu, per la forza e profondità delle idee del Maestro, rivoluzionarie e contrarie alla morale corrente; Confucio era, infatti, legato alla tradizione e ai valori morali considerati da Lao Tzu "solo parole lasciateci da persone le cui ossa sono ormai polvere...".

Il resoconto di questo incontro viene fatto da Confucio con le seguenti parole:

"Gli uccelli volano, i pesci nuotano e gli animali corrono sulla terra. Ciò che corre può essere catturato da una trappola, ciò che nuota da una rete, ciò che vola può essere abbattuto da una freccia. Ma non so come si possa catturare un drago, che sale al cielo sul vento e sulle nubi. Oggi ho incontrato Lao Tzu, che è simile a un drago".²²

Sembra anche che proibisse ai suoi discepoli di incontrarlo²³. Potremmo dire che Confucio rappresenti le istanze dell'Io e Lao Tzu quelle del Sé.

Ad irrompere nella coscienza può essere qualsiasi archetipo, quando ciò accade col Sé e si verifica un'eccessiva identificazione, si può verificare la *possessione* di un aspetto del Dio, che può essere non solo l'aspetto Ombra, ma anche l'aspetto Luce. In entrambi i casi si diventa unilaterali, rigidi, fondamentalisti, fissati e intrappolati in uno schema e ciò avviene a discapito delle altre e molteplici parti della personalità che chiedono e meritano espressione. Il risultato è che non riusciamo più a vedere il quadro d'insieme avendo perso la posizione centrale; per tornare a Gopi Krishna, dobbiamo veicolare le energie dentro il canale centrale, *Sushumna*, e non nei canali laterali *Pingala* e *Ida*.

21 Krishna, G. (1967), *The evolutionary Energy in man*.

22 Falco, G. (2013), *Scegli di essere felice: percorsi di crescita personale tra saggezza antica e scienza moderna*, p. 108.

23 Osho (1974), *op. cit.*, p. 86.



L'aspetto positivo degli Dei va quindi risvegliato, riscoperto, riattivato, quello negativo o comunque se è pervasivo, va ridimensionato, imbrigliato, controllato, cercando di resistere alla sua forza, come Ulisse con le Sirene, bisogna disidentificarsi, non peccare di *ybris*, bisogna fronteggiare queste energie indirettamente, come Perseo uccise Medusa non guardandola direttamente ma riflessa nello scudo, potendo poi utilizzarne la testa a suo uso, bisogna trarre insegnamento da Semele che pretendendo di vedere Zeus nella sua forma originaria ne restò incenerita.

Il rischio della possessione archetipica con i suoi aspetti legati a Ombra e Male spesso emerge nelle fiabe, una magistrale esemplificazione ci viene data dalla Von Franz²⁴: "Possessione significa essere posseduti da immagini archetipiche numinose"²⁵, la disumanizzazione avviene quando non si è sufficientemente accorti, ad esempio bere con gente sconosciuta, non ascoltare l'istinto (non capire che non ci possono essere feste nella foresta) o lo sprecare la legna.²⁶

Altra riflessione illuminante della Von Franz è legata alla connessione tra possessione e solitudine, l'energia non investita nell'ambiente viene ritirata e investita all'interno: "se si resta soli abbastanza a lungo, l'inconscio prende vita, e allora si può essere posseduti dal bene o dal male: cadere in balia del diavolo oppure accedere a una più grande realizzazione spirituale".²⁷

Si conclude così il nostro viaggio, iniziato con un invito a tacere, terminato evidenziando il rischio della solitudine; ciò che abbiamo cercato di raggiungere è ciò che dobbiamo temere, né troppo né troppo poco: salendo troppo rischiamo di cadere, scendendo troppo di non riuscire a risalire, ma stando fermi non viviamo a pieno, non è sempre possibile *fare come un eremita che rinuncia a Sé*.

Orsù, chiediamo anche noi ad Arianna di fornirci del filo e iniziamo ad esplorare il nostro labirinto, ma forse lo stiamo già facendo.

"E Ti vengo a cercare, anche solo per vederTi o parlare, perché ho bisogno della Tua presenza per capire meglio la mia Essenza".

Bibliografia

Gurdjeff, G.I. (1973), *Vedute sul mondo reale*, Milano, Neri Pozza editore 2000.

Jung, C.G. (1935), *Fondamenti della Psicologia Analitica*, in *Opere*, vol. 15, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Osho (1974), *Il Libro dei segreti* in www.gianfrancobertagni.it/materiali/maestri/librodeisegreti.pdf.

Trismegisto Ermete, *Corpus Hermeticum*, libri I-XVIII, in <http://lamelagrana.net/wp-content/uploads/downloads/2013/10/Ermete-Trismegisto-Corpus-Hermeticum-Libri-I-XVIII.pdf>.

Ventura (2012), *Evola, Guenon e la questione d'Oriente* in www.fondazionejuliusevola.it/DocumentiConvegni/Relazione%20Ventura.pdf.

24 Von Franz, M.L. (1974), *L'Ombra e il male nella fiaba.*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985.

25 *Ibidem*, p. 123.

26 *Ibidem*, p. 124.

27 *Ibidem*, p. 144.



Amin Hassandazeh, *Incanto mutevole*, 2013.

INTERVIEW TO MARTIN LIEBSCHER
Francesca Picone, Caterina Vezzoli

What was your experience in working on the correspondence Neumann/Jung, what your idea of the relation between the two men, what about their difference in age?

From the onset of my work I encountered huge expectations from many different sides. Although previous attempts to publish the correspondence had failed, some of the letters had been published on a random basis and had furthered the belief that the unpublished parts of the correspondence would give us a definite answer to Jung's political attitude of the 30s. But there is no definite answer. Yes, we have received another important piece of historical information, that will be used to back up existing opinions and theories, but I am sceptical that it will change pre-existing judgements about Jung on any side.

It was said that Jung promised Neumann to answer questions about Jewish psychology in their correspondence. But at first glance the letters in front of me did hardly substantiate this claim. Only when I discovered large manuscripts in the archives, which turned out to be attachments to Neumann's letters from 1934, a picture of the discussion between these two men started to emerge. Here young Neumann wrote pages over pages confronting Jung with his theory about the specifics of Jewish psychology. Jung's replies in contrast are most of the times short and rather careful in tone.

These attachments were the actual surprise for me. First I was not sure, if a potential reader could digest these long and highly speculative brainstorming exercises of Neumann, but this is how Jung would receive it. Why should the reader be devoid of this experience? So the first idea to put those attachments in the appendix was abandoned, instead they were put in the order of the letters.

But there was no chronological order of letters to start with. To establish such an order of letters was a problem as especially the early letters of Neumann were often without a date. Luckily, the historical contextualisation and letters of third parties helped to establish the chronological order and the correspondence started to take shape.

The relationship between the two men changed at the end of the 1940s dramatically. Whereas in the 30s Neumann was a young scholar without any scholarly credentials to his name, Jung was the world renowned psychologist. Nevertheless Jung took his time to write to Neumann and boost his confidence. Neumann, due to the physical separation over so many years – from 1936 to 1947 – had the chance to work through the Jungian psychology in an independent way, which led to the publications of the *Depth Psychology and a New Ethic* and *On the Origins and History of Consciousness*. The subsequent raw over the publications of those texts, Jung's surrender – at least from Neumann's perspective – to the institute's curatorium and the hostilities towards Neumann by some members of the Jungian circle in Zurich changed the tone of the correspondence. Though Jung undoubtedly held Neumann in high regards, Neumann slowly detached himself from the idol of his youth. He began to differentiate between Jung, the scholar and friend, and Jung, the public figure and president of the institute, who he regarded as weak, perhaps even opportunistic.

But this does not mean that these later letters are not of utter importance in regard to the development of the theories on both sides. Jung, for instance, sent Neumann the manuscript of *Answer to Job* before publication to ask for his opinion, the same happened with those few chapters Jung wrote for *Memories, Dreams, Reflections*. Perhaps it is fair to say that in the 50s Neumann and Jung wrote to each other on the same level, something that they did not happen before the war.

You are now working on the Black Books can you tell us what you find fascinating in the text?

I am currently involved in the translation of the Black Books. I find this a highly challenging task as it exposes me to an almost unmediated access to Jung's psychological experiences. To render these notes means to follow Jung on every step of this developmental process. Translating a text is very different from reading it. Every word contains a question, every phrase requires the translator to step closer into the author's world. It is an intense process of meditation, mediation, and negotiation. In cases where in the *Liber Novus* Jung has put several layers over the original text, the translation also requires a dialogue with Jung about these revisions and amendments. It is a very intense process.

The ETH lectures is the other project you are working to can you tell us something on the contents and the figure of Jung as a teacher?

I think that Jung lecturing at the university sounds different to the Jung we know from seminar series. Especially in 1933, when Jung started to lecture at the ETH after so many years of absence, he presented a lot of material, well prepared, in a scholarly fashion. In contrast to the seminars at the Psychological Club there was a huge audience, but, given the positioning of the lecture series at a technical university, not necessarily specialists of psychology. But of course those students mingled with many of Jung's follower. One can imagine that the subject choice must have been quite difficult for Jung. The content and the presentation reflect this particular audience. Whereas at the beginning of his lectures in 1933 Jung seemed more concerned with the question how to cater to all those different listeners by giving an overview of the history of the unconscious, the later lectures deal with very specific texts, that most of the audience would not have been familiar with.

In his work Jung cites many exoteric texts, some very old and from different traditions how did you traced all this material. Was nothing lost in translation from the original texts?

In the 1938/39 lectures on Eastern meditation, on which I work at the moment, we find several texts that Jung interpreted in a very detailed manner. He touches only briefly on the more obvious text of Patanjali's *Yoga Sutra*, but dedicates most of his time to reading the *Amitâyur-dhyâna-sûtra*, one of the main *sûtras* of the Pure Land Buddhism, and the *Shrî-Chakra-Shambhâra Tantra*, a text from the Tantric Yoga tradition. Jung held copies of the edited English texts in his library. So when we reconstruct the text it is important to use the same translations as Jung. In the case of the lectures there is another interesting aspect in regard to the translation. Jung's used the English translations of the Sanskrit texts, of which no German translation existed. For the Swiss German audience of the lectures those texts were translated. Through the scripts of the students we can reconstruct these German translations. Was it perhaps Jung himself who translated those passages or one of his collaborators? Was it perhaps Jung translating the texts spontaneously in front of the audience? A German edition of the lectures will hopefully keep this translation, whereas the English edition will most likely loose this wonderful flavour to Jung's teaching.

During your experience as Philemon Scholar on several Jung texts was there any contents that was unexpected or did surprise you?

I am actually astonished about the amount of material that is available and what it reveals about Jung's personal life and struggles. The correspondences and the lectures, the Black Books and the Liber Novus, everything forms an integral part of an image of Jung's personality. My work reveals another aspect of it to me almost every day. It is a constant dialogue between Jung's and my own experiences and perhaps the biggest surprise is, if you so want, how much this work contributes to my personal development.

Quale è stata la sua esperienza lavorando alla corrispondenza Neumann/Jung? Che idea si è fatto del rapporto tra i due e della loro differenza d'età?

Fin dall'inizio del mio lavoro mi sono imbattuto in enormi aspettative provenienti da ambiti diversi. Sebbene precedenti tentativi di pubblicare la corrispondenza fossero falliti, alcune delle lettere erano state pubblicate saltuariamente, rafforzando l'idea che la parte di corrispondenza non pubblicata ci avrebbe dato una risposta definitiva sulle opinioni politiche di Jung negli anni '30. Ma non esiste una risposta definitiva. È vero che abbiamo oggi a disposizione un altro pezzo significativo di informazione storica, che sarà di supporto alle opinioni e teorie attuali, ma non credo che cambierà il parere pre-esistente su Jung.

Si diceva che Jung avesse promesso a Neumann di rispondere alle sue domande sulla psicologia ebraica, nella loro corrispondenza. Ma a prima vista, le lettere in mio possesso non rispettano questa affermazione. Solo dopo che ho scoperto altri sostanziosi manoscritti negli archivi, che risultavano allegati alle lettere di Neumann del 1934, è iniziato ad emergere un quadro delle conversazioni tra i due. Qui il giovane Neumann scrisse pagine su pagine mettendo a confronto Jung con la sua teoria sulle specificità della psicologia ebraica. Le risposte di Jung erano, al contrario, spesso brevi e di tono piuttosto moderato.

Queste parti supplementari sono state per me una sorpresa. Inizialmente non ero sicuro che un potenziale lettore potesse digerire gli esercizi mentali lunghi e altamente speculativi di Neumann, ma Jung li aveva ricevuti così. Perché il lettore dovrebbe esserne privato? Quindi l'idea iniziale di spostare queste parti nell'appendice è stata abbandonata, e sono state invece incluse tra le lettere.

Tuttavia le lettere non erano in ordine cronologico. Stabilire quest'ordine è stato difficile soprattutto perché le prime lettere di Neumann erano spesso senza data. Fortunatamente, la contestualizzazione storica e le lettere di terzi hanno aiutato a ristabilire un ordine, e la corrispondenza ha cominciato a prender forma.

Il rapporto tra i due uomini è cambiato notevolmente alla fine degli anni '40. Mentre negli anni '30 Neumann era un giovane studioso senza alcun titolo, Jung era uno psicologo di fama mondiale. Ciononostante Jung ha impiegato del tempo prima di scrivere a Neumann incrementando la sua autostima. Data la distanza fisica, per tanti anni (1936-1947) Neumann ebbe l'opportunità di interpretare la psicologia junghiana in modo indipendente,

pubblicando *Psicologia del profondo e nuova etica* e *Storia delle Origini della Coscienza*. La conseguente disputa scaturita dalla pubblicazione di questi testi, la resa di Jung – almeno dal punto di vista di Neumann – al consiglio d’istituto e le ostilità verso Neumann di alcuni membri del circolo junghiano a Zurigo hanno cambiato il tono della corrispondenza. Sebbene Jung avesse senza dubbio molta stima di Neumann, questi iniziò a distaccarsi dall’idolo della sua gioventù. Neumann cominciò a vedere la differenza tra Jung, studioso e amico, e Jung personaggio pubblico e presidente dell’istituto, che considerava debole e forse anche opportunist. Ciò non vuol dire che le lettere più recenti non siano di grande importanza per lo sviluppo delle teorie di entrambi. Jung, per esempio, inviò il manoscritto di *Risposta a Giobbe* a Neumann chiedendo la sua opinione, lo stesso è successo per quei pochi capitoli che Jung scrisse per *Ricordi, Sogni, Riflessioni*. Si potrebbe forse dire che negli anni ‘50 Neumann e Jung si sono scritti a pari livello, cosa che non succedeva prima della guerra.

Stai lavorando attualmente al “Libro Nero”, che cosa trova particolarmente affascinante di questo testo?

Al momento sono coinvolto nella traduzione del “Libro Nero”. Lo considero un lavoro molto impegnativo perché mi costringe ad un accesso quasi diretto alle esperienze psicologiche di Jung. Tradurre bene queste note significa seguire Jung in ogni passo di questo processo di sviluppo. Tradurre un testo è molto diverso dal leggerlo. Ogni parola contiene una domanda, ogni frase chiede al traduttore di avvicinarsi sempre più al mondo dell’autore. È un processo intenso di meditazione, mediazione e negoziazione. Laddove nel Liber Novus Jung ha aggiunto diverse stesure al testo originale, la traduzione necessita anche di un dialogo con Jung su queste revisioni e correzioni. È un processo molto intenso.

Le lezioni universitarie dell’ETH è l’altro progetto su cui stai lavorando, ci puoi dire qualcosa sui contenuti e sulla figura di Jung come insegnante?

Penso che lo Jung che insegna all’università sia diverso da quello dei vari seminari che conosciamo. Soprattutto nel 1933, quando Jung ha cominciato ad insegnare all’ETH dopo tanti anni di assenza, ha presentato molto materiale, ben organizzato, in modo professionale. A differenza dei seminari svolti al Psychological Club, c’era un numero enorme di partecipanti, ma dato l’orientamento specialistico delle lezioni all’università, non tutti esperti di psicologia. Tuttavia quegli studenti chiaramente socializzarono con tanti dei seguaci di Jung. Si può immaginare

che la scelta dell'argomento dei seminari fosse piuttosto difficile per Jung. Il contenuto e la presentazione riflettono questo particolare pubblico. Mentre all'inizio delle sue lezioni, nel 1933, Jung sembrava più preoccupato di come rivolgersi ai vari studenti per dare una panoramica generale della storia dell'inconscio, alle lezioni successive presentò testi molto specifici, con cui la maggiore parte dell'audience non avrebbe avuto familiarità.

Nel suo lavoro Jung cita molti testi esoterici, alcuni molto antichi e di tradizioni diverse. Come ha rintracciato tutto questo materiale? È stato perduto qualcosa nella traduzione rispetto ai testi originali?

Nelle lezioni sulla meditazione orientale del 1938/39, su cui sto lavorando in questo momento, troviamo diversi testi che Jung ha interpretato in maniera molto dettagliata. Accenna solo brevemente al testo più evidente dello *Yoga Sutra* di Patanjali, ma dedica la maggior parte del suo tempo alla lettura dell'*Amitâyur-Dhyâna-Sutra*, uno dei principali *sûtras* del Buddismo della Terra Pura, e del *Shri-Chakra-Shambhâra Tantra*, un testo della tradizione dello yoga tantrico. Jung aveva le copie dei testi editi in lingua inglese nella sua biblioteca. Quindi, quando ricostruiamo il testo, è importante usare le stesse traduzioni di Jung. Nel caso delle lezioni c'è un altro aspetto interessante per quanto riguarda la traduzione. Jung ha utilizzato le traduzioni in inglese dei testi sanscriti, di cui non esisteva nessuna traduzione in tedesco. I testi sono stati tradotti per gli ascoltatori tedeschi e svizzeri delle lezioni. Attraverso gli scritti degli studenti possiamo ricostruire queste traduzioni tedesche. È stato forse lo stesso Jung a tradurre questi passaggi, o uno dei suoi collaboratori? È stato Jung a tradurre i testi simultaneamente davanti al pubblico? Si auspica che l'edizione tedesca delle lezioni abbia mantenuto questa traduzione, mentre l'edizione inglese molto probabilmente avrà perduto questo meraviglioso sapore dell'insegnamento di Jung.

Durante la sua esperienza di Philemon Scholar dei diversi testi di Jung c'è stato qualche contenuto inaspettato e che l'ha sorpreso?

Sono davvero stupito dalla quantità di materiale che è disponibile e di ciò che rivela sulla vita e sulle sfide personali di Jung. Le corrispondenze e le lezioni, il Libro Nero e il Liber Novus, tutto è parte integrante di una immagine della personalità di Jung. Questo lavoro mi rivela quasi ogni giorno aspetti nuovi. Si tratta di un dialogo costante tra Jung e le mie esperienze e forse la sorpresa più grande è, se si vuole, quanto questo lavoro stia contribuendo al mio sviluppo personale.



Marco Poggioni, *Passo della Calla, Foreste Casentinesi.*

ORDINE, DISORDINE E NARCISISMO

Note su un congresso all'Università di Jendouba (Tunisia).

Giovanni Sorge

Riassunto

L'articolo riferisce alcune impressioni da un soggiorno in Tunisia occasionato di un congresso organizzato dall'Istituto Superiore di Scienze umane dell'Università di Jendouba intorno al tema 'Ordine e Disordine' (6-7.11.2015). L'articolo riassume alcuni dei più significativi momenti delle conferenze e delle discussioni che hanno avuto luogo durante il congresso, al fine di mostrare la varietà tematica e la ricchezza ermeneutica che hanno caratterizzato l'evento scientifico (in un periodo segnato da una forte crisi turistica e di conflitti culturali).

Abstract

The article presents some impressions of the experience of staying in Tunisia on the occasion of the conference 'Order and Disorder' (6-7.11.2015) organized by the High Institute of the Human Sciences of the University of Jendouba. The article summarizes some of the most significant moments of conferences and discussions which took place during the conference, in order to show the diversity of topics and the hermeneutic richness that characterized this scientific event (which took place in a time of strong touristic crisis and cultural conflicts).

Résumé

L'article donne quelques impressions d'un séjour en Tunisie occasionnée par une conférence organisée par l'Institut des Sciences Humaines de l'Université de Jendouba sur «Ordre et désordre» (6-7.11.2015). L'article résume quelques-uns des moments les plus significatifs des conférences et des discussions qui ont eu lieu pendant le congrès, pour démontrer la variété thématique et la richesse herméneutique qui a caractérisé la manifestation scientifique (dans une période marquée par une crise du tourisme forte et des conflits culturels).

A Tunisi, passeggiando per la centralissima Avenue Habib Bourguiba – intestata al primo presidente (1957-87) della repubblica nordafricana dopo l'indipendenza dalla Francia e principale teatro delle sommosse che, nel gennaio 2011, determinarono la fuga del suo successore, Zine el-Abdine Ben Ali – la crisi economica che imperversa nel paese, a tutta prima, non si percepisce: caffè, bar e ristoranti pieni di gente, perlopiù all'aperto grazie alla temperatura più che clemente, e – la sera – una miriade di televisori sintonizzati su qualche partita. “Siamo il paese africano più vicino all'Italia, e siamo anche i più italiani tra gli africani”, mi dice Farid, un pizzaiolo disoccupato

PAROLE CHIAVE

Ordine, disordine, Università, letteratura, narcisismo, crisi turistica.

KEYWORDS

Order, disorder, University, literature, narcissism, touristic crisis.

MOTS-CLÉS

Ordre, désordre, Université, littérature, narcissisme, crise touristique.

col sogno di venire a lavorare in Italia, sottolineando con orgoglio la libertà dei costumi rispetto ad altri paesi islamici: “Soltanto nella Avenue de Bourguiba ci sono 62 moschee e 115 bar dove si servono alcoolici. Ma purtroppo – aggiunge – non c’è lavoro, la presenza dei turisti è calata vertiginosamente.” E in effetti, a ben vedere, gli stranieri scarseggiano, malgrado i costanti presidi della polizia in ogni zona nevralgica. In seguito ai recenti attentati terroristici i ministeri degli esteri di diversi paesi hanno sconsigliato di recarsi in Tunisia. E se a fine maggio, un mese dopo l’attacco al Museo del Bardo, la conferenza internazionale sulla libertà d’espressione tenutasi a Tunisi ha espresso un gesto forte in risposta alla follia fondamentalista, la strage alla spiaggia di Sousse, in giugno, ha dato, per il momento, il colpo di grazia al turismo: mettendo in ginocchio l’economia nazionale di un paese che nel 2007 il *World Economic Forum* classificava al primo posto in Africa per competitività economica. A poco è valsa la recente campagna pubblicitaria dal titolo “Would you stop visiting New York, London, Paris” con relative immagini di attacchi terroristici degli ultimi anni, diffusa via facebook dalla RamDam Agency e nata in risposta allo “shock e alla tristezza” causate dalla strage di Sousse. D’altra parte, il processo di democratizzazione intrapreso dalla Tunisia viene riconosciuto a livello internazionale: quest’anno infatti il Premio Nobel per la pace è andato al Quartetto per il Dialogo nazionale, che raggruppa quattro associazioni (il sindacato generale, l’Unione tunisina dell’industria, del commercio e dell’artigianato, la Lega tunisina per i diritti umani e l’Ordine nazionale degli avvocati) distintesi per il contributo alla transizione democratica del paese dopo la Rivoluzione dei Gelsomini.

Per rendersi conto della situazione basta uscire dal centro della capitale o, ancor di più, recarsi altrove. Ad esempio a Jendouba, una cittadina a circa cinquanta chilometri dal confine algerino. Quando, nel marzo 2014, ho atteso al congresso “Creating Myths as Narratives of Empowerment and Disempowerment” organizzato dall’Istituto Superiore di Scienze umane dell’Università di Jendouba in collaborazione con il Dipartimento di *Recherche en Langues et Littératures Européennes* dell’Università alsaziana di Mulhouse, mi sono trovato parte di un parterre scientifico impressionante. Per tre giorni una settantina di relatori provenienti da Canada, Inghilterra, Russia, Stati Uniti, Francia, Germania, Svizzera, Irlanda, India, Iran, Algeria, Indonesia, Oman e naturalmente dall’Africa ha discusso di potere, imperialismo, rivoluzione, democrazia e terrore, oltre che delle narrazioni mitiche a ciò connesse: in una prospettiva squisitamente interdisciplinare ispirata ai *Literary Studies* ma attenta anche alle scienze sociali e alla filosofia (con, *dulcis in fundo*, un workshop sul mito del Graal ispirato alle teorie di Joseph Campbell). E la sensazione di parlare in un luogo eminentemente deputato al prezioso esercizio della libertà d’espressione, l’Università per l’appunto, era palpabile, in un frangente segnato dalla preoccupazione per l’influenza dei fondamentalisti sulle imminenti elezioni presidenziali (poi conclusesi, nel dicembre

2014, con l'elezione del laico Beji Caid Essebsi – attualmente in carica – grazie a 1,7 milioni di voti al ballottaggio contro i circa 1,3 milioni del presidente ad interim Moncef Marzouki, sostenuto dagli islamici). Ha comprovato l'importanza dell'evento anche la folta presenza di un pubblico – perlopiù studenti e dottorandi – attento e partecipe, con domande puntuali e spesso pungenti (gli atti sono in uscita con il titolo *International Conference Proceedings on Creating Myths as Narratives of Empowerment and Disempowerment* a cura di Sihem Arfaoui, Jacqueline Bacha, M. Kamel Igoudjil, Sami Ludwig, Jon Mackley per CreateSpace).

Tutt'altra situazione quest'anno. Il 6 e 7 novembre il medesimo Istituto ha organizzato un congresso intorno al tema 'Ordine e Disordine' che ha visto convenire a Jendouba 32 relatori dei quali 31 africani e uno straniero (il sottoscritto). Non che la qualità ne abbia risentito, di certo però l'esigenza – fondamentale per un ateneo dinamico e intraprendente nato meno di 15 anni fa – di incrementare le relazioni col mondo accademico internazionale. Quand'anche affrontata da una prospettiva umanistico-letteraria, la dicotomia ordine-disordine rimanda naturalmente – e inevitabilmente – a questioni politiche. È possibile parlare di ordine e della sua controparte, o forse della sua intrinseca, insopprimibile variante – che la si chiami caos, ambiguità o feticismo del soggetto (*alias* narcisismo) – a partire dalla letteratura? La risposta, affermativa, l'ha data questo congresso esaminando opere di autori quali Gustave Flaubert, John Keats, William Faulkner, Carole Maso, Harper Lee, Eugene O'Neill, Mark Z. Danielewski fino a Salman Rushdie. Senza dimenticare, naturalmente, il Corano.

Tra gli interventi più pungolanti va segnalato 'Lost in Quran Translations' di M'hamed Krifa, docente di traduttologia alla Facoltà di Lettere di Kairouan e segretario generale della *Tunesian Association for Intellectual and Cultural Renovation*. Krifa ha preso spunto dai versi del Corano – ma anche dagli Hadith, i 'Detti del Profeta' – relativi al precetto del digiuno per argomentare che l'interpretazione del testo sacro dell'Islam in materia risulta essere tutt'altro che univoca e ha affermato senza mezzi termini: "Bisogna smettere di tradurre il Corano su base individuale e di considerare la sua traduzione come univoca". Che la 'traduzione' stessa del Corano comporti problemi esegetici quasi insuperabili è confermato dalle divergenze fra le traduzioni degli esegeti islamici (un fatto che "può risultare scioccante per chi non ha mai considerato questo problema"). Ciò implica lo spinoso problema dell'intellezione stessa del testo fondamentale dell'Islam. Senza lesinare questioni scomode ("È possibile pregare in una lingua diversa da quella del Corano, in traduzione?") Krifa, per primo, suggerisce l'adozione del metodo dell'Appraisal System al Corano in modo da inaugurare una "intra-linguistic translation", ossia una traduzione basata sulla collaborazione interdisciplinare di quattro categorie di esperti: "Storici delle religioni, sociologi, linguisti e traduttori professionisti". In questo modo, la traduttologia conduce direttamente alla questione esegetica, che ne costituisce l'inevitabile controparte. La dimensione erme-

neutica definisce lo spazio – e marca la distanza – tra dogma religioso e relativa interpretazione, rimandando così alla questione della psico-logia (e in particolare della psicologia del profondo), ossia del discorso sulla e della psiche intorno a quanto la trascende. Perché non basta la religione, anzi forse non è affatto la religione a giustificare l'uso violento che se ne fa, ma il soggetto inflazionato e il gruppo che, in forza del proprio potere, si pone 'sulle spalle di Dio'. Così viene (fra)inteso l'ordine – col manganello o il kalashnikov – ai danni della pluralità, oltre che, va da sé, della libertà, giudicate in termini di 'disordine'.

I concetti della psicologia sono ben noti a quella porzione di musulmani cosiddetti 'moderati' o semplicemente consapevoli dei rischi dell'esaltazione in nome di Dio. "I fondamentalisti islamici? Megalomani malati di narcisismo" afferma Moez Salaani, docente alla Facoltà di Lettere di Manouba a margine della sua relazione 'The Aetiology of Disorder in Africa: Diagnosing Lawlessness and Oligarchy in V. S. Naipaul's *A Bend in the River*'. "In nome di chi o cosa il cosiddetto fondamentalista – e ce ne sono tanti – apostrofa la gente per strada a diventare veri musulmani, chi è mai per giudicare e pontificare? Non si può pensare di applicare alla lettera la legge del Corano, ad esempio l'amputazione della mano del ladro, quando un intero sistema politico non dà alla gente la possibilità di evolvere, di studiare. Sono in molti oggi a pensare che il vero Islam, oggi, sia in Europa". Anche la questione del colonialismo, secondo Salaani, va considerata in modo differenziato, poiché è facile dimenticare, ad esempio, l'incremento infrastrutturale apportato al paese durante la dominazione francese. All'osservazione per cui gran parte degli 'altri' si augurano che il cosiddetto "Islam moderato" cerchi di comunicare con la porzione di fondamentalisti abbacinati da megalomania e letteralismo, Salaani si mostra sfiduciato: "Con i fondamentalisti il dialogo è impossibile, perché credono di essere in comunicazione diretta con Dio. Ma Dio perdona, loro no. Il problema è psicologico, anzi psicopatologico".

L'ampio range di tematiche trattate a Jendouba ha incluso anche la musica rap e hip hop. Che il soggetto venga ampiamente snobbato dal mondo accademico non preoccupa Souad Halila, docente di *History and Cultural Studies* all'Università di Tunis El-Manar. In una vivacissima key lecture sull'hip hop nell'Islam Halila ha tratteggiato un panorama assai variegato che muove da una generale situazione di "totally political disenchantment". Molti degli hip hopper musulmani ambiscono a contrastare gli stereotipi sull'Islam e a ripristinare, in vario modo, il messaggio 'originario' del Corano. C'è ad esempio il tunisino Psycho-M convinto che non possa esistere un Islam moderato, Lupe Fiasco che sostiene il rispetto della diversità religiosa ma al contempo accusa l'irrazionalità di ogni credo religioso, e il tunisino El Général, noto anche per le sue critiche a Ben Ali, che se la prende con la decadenza morale e promuove un ritorno alla fede islamica (a lui Felix Wiedemann dell'Università di Bamberg ha dedicato una tesi dal titolo 'Der Rapper El Général im Prisma der Identitätsproblematik'; <http://norient.com/fi>

les/2013/06/Wiedemann_Felix_-_BA-Arbeit_Archivversion.pdf). Sugli hiphop- per persino l'interpretazione 'gender' è discorde: per gli uni misogini impenitenti, per altri "male feminists" per via della difesa a spada tratta di mamme, sorelle e consanguinee varie. Vi è infine chi sostiene con forza che l'Islam si basa sull'amore e insegna il rispetto per ogni essere vivente al di là da ogni credo e credenza: lo fa ad esempio il rapper, regista e scrittore di origini congolese Abd Al Malik, una delle voci e delle teste pensanti più notevoli dell'attuale panorama rap.

Al giorno d'oggi in Tunisia parlare di ordine, quand'anche 'nuovo', dopo i 23 anni di governo di Ben Ali (la cui moglie ha accumulato un patrimonio stimato in cinque miliardi di euro) suscita immancabilmente una sorta d'istintiva perplessità. Eppure sono diversi, soprattutto fuori dall'accademia, a rimpiangere Ben Ali, lamentando l'aumento del carovita e il calo del turismo. Altri, più accortamente, auspicano una riforma dell'istruzione – per quanto rimediare alle gravi carenze strutturali del sistema appare tutt'altro che facile. Da un'insegnante presso una scuola superiore apprendo ad esempio che il cosiddetto 'colloquio con i genitori' è cosa facoltativa e ben poco adusa persino nella scuola primaria. Ciò riversa tutta la responsabilità – e lo stress – sul docente, che se pure di sesso femminile non ha certo vita facile. D'altra parte, mi ha stupito la notevole libertà didattica che consente, nei dipartimenti di *Cultural Studies*, di affrontare le tematiche più disparate: "Insegnare letteratura inglese – secondo Anwar Barouni, docente a Jendouba – significa anche comprenderne lo spirito. Con i miei studenti sto affrontando la questione del movimento LGBT e del relativo dibattito in Europa. Quando parlo, ad esempio, di inseminazione artificiale, normalmente la prima reazione è: "Ma è illegale!" Allora cerco di far loro capire cosa succede in una gran parte del mondo, e da lì nasce una riflessione su un punto di vista differente". Il tema *gender* è stato affrontato anche da Nadia Konstantini in un intervento dal titolo *21st Century Gender Identities: New Order or Disorder?* Konstantini ha iniziato sgomberando il campo dai malintesi che associano il gender a sesso e sessualità. Quindi, riferendosi a Foucault e Judith Butler ha posto una questione che tanto muove gli animi anche dalle nostre parti: esiste una normatività 'naturale' del gender o vi è piuttosto un 'disordine' più antico del paradigma binario uomo-donna? Per Konstantini l'imposizione di una norma socio-culturale implica sempre una strategia di potere improntata all'esclusione del diverso; e il paradigma normativo eterosessuale binario non sempre trova avallo nelle categorizzazioni di genere adottate da antiche civiltà. Spaziando dagli Indiani Navaho ai Buginesi nell'isola di Sulawesi (Indonesia) che di gender ne riconoscono addirittura cinque, Konstantini ha sostenuto come le tipologie non eterosessuali vengano sovente considerate una "accomplishment" piuttosto che una "aberration" e il tanto sbandierato 'naturale' ordine eteronormativo sia in realtà culturalmente (de)limitato.

Dalle presentazioni sono emerse quindi tanto la fiera consapevolezza che l'"Africa is naturally story-teller" (Asma Dhouioui), quanto la convinzione dell'u-

nicità della Tunisia in seno al continente nero: “Se c’è una caratteristica della Tunisia – ha affermato Zeineb Ayachi, dell’Università di Jendouba presentando i risultati di un esperimento di psicologia sistemica – questa sta nell’uguaglianza tra uomo e donna”. Tuttavia la rivoluzione insieme a un nuovo senso di libertà sembra aver arrecato, o esacerbato, effetti psicologici che l’Occidente ben conosce, sottili e invasivi: maggiore ansietà e narcisismo. “Nell’era postrivoluzionaria la gente non si preoccupa più come prima del giudizio altrui, ma pensa principalmente a essere se stessa. Questo ha ingenerato un nuovo ordine, e, al contempo, disordine nel sentimento individuale delle persone”. In questo terreno, con un occhio rivolto all’Europa ma con un altro occhio concentrato sul proprio passato coloniale e precoloniale, si muove la Tunisia di oggi: un paese in cui l’Università funge da motore essenziale di riflessione, sviluppo e connessione con il resto del mondo, accademico e non.

“Come mai tanti dicono che si stava meglio quando c’era Ben Ali?” chiedo al tassista che mi porta all’aeroporto. “Non sanno quel che dicono – risponde – Ben Ali insieme a sua moglie, una donna senza fondo, hanno *aspiré* l’intera Tunisia. Ti costruisci un grattacielo? Io ne costruisco due. Ti compri un aereo? E io l’aeroporto, e via di questo passo. Purtroppo la gente dimentica in fretta, non ha memoria storica”. Oibò, la memoria storica. Se la Tunisia è tanto simile all’Italia, come si sente spesso dire con simpatia, allora, mi vien da dire, lo è anche in questo.



IV TAVOLA RORSCHACH: RIFLESSIONI SUL PATERNO ALLA LUCE DELLA RIFLESSIONE DELL'OMONIMA MACCHIA

Salvatore Settineri

Abstract

The author presents a reflection on the paternal of Table IV Rorschach: the test, as a reagent, was born as a challenge, a kind of enzyme reaction, that from the spot comes to find the image, differentiate the percept, single out the symbol. The different meanings and possible interpretations on Table IV are presented from the more traditional, both in Freudian that Jungian, to the most modern and up to date.

Riassunto

L'Autore presenta una riflessione sul paterno della IV Tavola Rorschach, a partire dalla considerazione che tutto il test, essendo un reattivo, nasce come una sfida, una sorta di reazione enzimatica che dalla macchia giunge a trovare l'immagine, distinguere il percepito, enucleare il simbolo. Vengono presentati i diversi significati e le possibili interpretazioni sulla IV Tavola, da quelle più tradizionali in ambito freudiano e junghiano alle più moderne e aggiornate.

Résumé

L'auteur propose une réflexion sur le paternel de la planche IV du Rorschach, à partir de la prémisse que tout le test, comme réactif, est née comme un défi, une sorte de réaction enzymatique qui vient de la tache pour trouver l'image, différencier le percept, distinguer le symbole. Il y a différentes significations et interprétations possibles sur la planche IV, à partir des plus traditionnelles, la freudienne et la jungienne, jusqu'aux plus modernes.

La riflessione parte da due punti non necessariamente convergenti ma che possono aiutarci nei processi di comprensione, nel senso jaspersiano della parola, ovvero di cercare nel nostro paziente quella unicità che la spiegazione riduce ed entrare nella forza che l'immagine induce: del resto la stessa comprensione è una forma di proiezione e Jung stesso distingue due proiezioni, una delle quali è la passiva e cioè quella della patologia come di una parte della normalità che vive sotto i dettami dell'inconscio, l'altra, attiva, che egli chiama immedesimazione, una forma che va al di là dell'abusata empatia per prendere le strade dell'immaginario che aprono i simboli.

KEY WORDS

Table IV Rorschach, paternal, percept, symbol, psychoanalytic interpretations.

PAROLE CHIAVE

IV Tavola Rorschach, paterno, percepito, simbolo, interpretazioni psicoanalitiche.

MOTS-CLÉS

Tableau IV Rorschach, percept, symbole, interprétations psychanalytiques paternels.

Si desidera comunque chiarire in via preliminare che le tavole Rorschach sono solo macchie in un fondo bianco, in quanto tale la nostra (IV), oggetto della nostra riflessione, è fatta solo di inchiostro nero a differenza di altre che si avvalgono di toni meno densi sul piano cromatico o addirittura del colore; si deve ricordare la natura della provocazione nel fenomeno, che pur essendo in origine percettivo diventerà successivamente rappresentativo; ovvero la macchia sollecita una paraedolia e cioè un fenomeno che tutti noi analogamente da bambini abbiamo vissuto, ad esempio, nello sguardo delle nuvole attribuendo ad esse un senso, un possibile significato; il Rorschach nasce più come reattivo che come test e cioè come una sfida, una attività enzimatica che accelera la reazione, un catalizzatore: la stessa consegna non chiede di dire cosa la macchia è ma che cosa potrebbe essere (secondo alcuni Autori) o che cosa potrebbe rappresentare (secondo altri), ed è in questo percorso che noi dobbiamo trovare l'immagine, distinguere il percetto, chiarire il simbolo che in effetti non siamo noi ad enuclearlo ma il nostro stesso paziente che fa dire a Jung, citando Kant a proposito dell'intuizione, è la stessa intuizione che crea l'oggetto.

Secondo questa riflessione la risposta Rorschach, a differenza dei test, non è confrontabile, almeno nel senso della distribuzione e quindi gaussiano della parola, non può costituire uno standard, non è valida in senso testale perché non può dire univocamente quello che essa stessa cerca di esprimere. In altre parole il reattivo manca degli attributi fondamentali dei test psicologici e questo spiega perché:

- ricorrentemente si discute sulla scientificità del test di Rorschach;
- si abbiano delle serie difficoltà di correlazioni nosografiche soprattutto con quelle derivanti dalla epidemiologia e dalla statistica; bisogna a tal punto ricordare l'indipendenza del nosografico dall'elemento etiologico e dal *movens* eziopatogenetico che invece il reattivo, in quanto strumento di conoscenza del mentale, cerca di spiegare;
- compaia sempre più raramente nella letteratura scientifica a forte impatto e in contrasto con il suo largo uso pratico e clinico: paragonando la metafora de "i vizi privati e le pubbliche virtù", il reattivo di Rorschach fa parte dei vizi privati, con quell'ambivalenza riservata agli strumenti considerati non chiaramente di pertinenza scientifica.

A differenza di altre immagini, anche simboliche, di origine esterna il cui percettivo ha carattere di oggettività, di collocazione nello spazio percettivo esterno, della definizione e della completezza, della freschezza sensoriale, il reattivo di Rorschach genera rappresentazioni immaginarie in uno spazio soggettivo interno, prevalentemente incomplete, inadeguate. Ne deriva che sono commensurabili solo le risposte che restano più ancorate al percettivo, mentre quelle che sono

più legate al rappresentativo rientrano nell'ambito dei sogni, e non a caso Holt ha proposto una sistematica che accomuna la valutazione, il materiale proiettivo e i sogni, a cui è innegabile l'attribuzione simbolica. Nella sistematica di Holt i contenuti sono classificati secondo il contenuto aggressivo o libidico (orale, anale, genitale) e in relazione alla maggiore (L2) o minore distanza del processo primario (L1). Possiamo ancora dire, seguendo le osservazioni cliniche della medicina psicosomatica, che tanto più le risposte restano ancorate al mondo percettivo, tanto più esse sono crude, legate al pensiero operatorio, alestimitiche e il termine banale ne indica la spersonalizzazione e la lontananza dalla realtà interna, che è quella attendibile, essendo il vero mondo interno costituito da rappresentazioni. In una chiave analitica sarebbe ancora possibile che il dominio delle banali possa costituire l'accostamento archetipico, mentre il rifiuto, saltuario e casuale, un ulteriore funzionamento regressivo.

Con questa premessa, ciò che possiamo aspettarci dalla IV tavola genericamente può essere visto tra due opposti: un'immagine evocativa del percepito e il suo opposto, che può essere quello evocativo della rappresentazione; mentre ormai si è riconosciuta a questa tavola la struttura archetipica della mascolinità con l'attribuzione di tavola paterna. Per un discorso ordinato sarà necessario muoversi sempre tra i due opposti del percettivo e del rappresentativo, andando verso quelle qualità riconosciute dalla tradizione in ogni risposta Rorschach che sono la localizzazione, le determinanti, i contenuti e la loro ricorrenza.

L'intensità della macchia lascia pensare ad un caos primordiale di tipo generativo, e la macchia stessa porta in sé alcuni aspetti recessivi femminili (la parte superiore della macchia), spesso scotomizzati, ma l'invito ad un viaggio spaziale della tavola ci consente di vedere nelle varie parti la molteplicità di risposte che sembrano assumere la figura paterna declinata in chiave filiale, genitoriale, edipica, generativa, ecc.; così dalla risposta *mostro*, *mostro angosciante*, *pipistrello*, *gigante*, ci spostiamo progressivamente verso un *gatto con gli stivali*, un *gigante buono*, un *omone*: tutte risposte che ripetono la costruzione del passaggio della figura maschile, sia nella tradizione greca che in Edipo, origine del sentimento di colpa, distruttivo sì, ma fondante dell'amore e dell'interiorizzazione del padre alla tradizione giudaica cristiana in cui il Dio delle sette piaghe d'Egitto si trasforma nell'Abbà, papino del Pater noster e non a caso il papa Francesco inaugura il suo pontificato con tre verbi: camminare, edificare, confessare, ove quest'ultimo termine è riservato alla misericordia piuttosto che all'espiazione della colpa.

In accordo con Faimberg H. che, in ambito freudiano, sollecita l'interpretazione dell'Edipo come una configurazione spaziale in cui l'ambivalenza fa coesistere il desiderio di distruzione e il riconoscimento al genitore dell'origine della propria alterità e individuazione, la IV tavola propone il complesso paterno come potenzialmente generante angoscia ed è in questa tavola che le determinanti chiaroscurali trovano la maggiore possibilità di espressione; una tonalità chiaroscurale

è sempre indice di angoscia che se contenuta, come ad esempio un *uomo cattivo*, aggiunge al disagio una possibile relazione, se diventa *l'albero delle streghe* rivela una difficoltà unita ad una immaturità che se poi è, in un altro esempio, *il fumo delle ciminiere di Gela o di Taranto* diviene angoscia pura, somatica nel senso jaspersiano: un sentimento senza oggetto; in sintesi possono essere individuate cinque possibilità di configurazioni spaziali paterne:

- 1) una prima configurazione in cui la macchia resta percezione ed è il territorio delle banali (e quindi dell'archetipo);
- 2) una seconda configurazione in cui prevale il riconoscimento del riconoscimento dell'alterità, espresso, in senso estroverso, da un'emozione ben contenuta (F Cho) e in senso introverso da un'immagine umana (M) in movimento, ad esempio S. Francesco che cammina sullo stretto di Messina;
- 3) una terza configurazione in cui coesiste l'ambivalenza del riconoscimento come l'albero degli zoccoli per il contenuto scuro o in senso introverso la "buffa" (rospo) che si muove lentamente (FM);
- 4) una quarta configurazione in cui l'ambiente tetro dello smog (chiaroscuro puro) domina tutta la rappresentazione in senso estroverso e, in senso introverso, le piogge acide di una atomica (m o kappino degli AA francesi);
- 5) esiste poi una quinta configurazione che è fenomeno particolare, data dallo stupore sollecitato dalla tavola e che gli AA svizzeri intendono siglare come risposta clob, cioè propriamente di angoscia nel senso di *angust*.

Man mano che ci allontaniamo dalla seconda configurazione, noi possiamo parlare di proiezione passiva, non essendo la risposta banale degna del titolo quanto del pregiudizio derivante da ogni realtà descritta con il metro del pensiero convenzionale.

Se volessimo trovare un comune senso di tutte queste organizzazioni simboliche, potremmo pensare che ciascuna declinazione tra forma e colore chiaroscuro altro non sono che tipi di legami con l'oggetto, l'Altro; la figura paterna, del resto, nella sua terzeità inaugura legami intersoggettivi complessi, sicuramente gruppalì, nel senso che i legami paterni d'ora in poi coesisteranno con quelli materni, ovvero due immagini diverse di corpo con cui confrontarsi e con cui trovare la propria metà corrispondente; un simbolo con cui declinare sia le cose del mondo esterno sia quelle del mondo interno e inconscio nella vastità del Sé. Il corpo paterno iscritto nella propria sessualità maschile, il corpo materno iscritto nella propria sessualità femminile, dovranno confrontarsi anche nella quarta tavola, dove gli eventuali dettagli diventano la porta dell'inconscio; come ha recentemente scritto Antonello Correale a proposito delle devianze tossicomane, occorre quella saggezza il cui termine, decisamente filosofico, pone alcuni interrogativi, il primo dei quali è la capacità di ascolto del simbolo che in termini di immagini

significa prestare attenzione nei dettagli: quante notizie ci potranno dare spiegazioni supplementari basate sulle piccole parti della tavola (risposte D o Dd) o del fenomeno di inversione fondo sfondo (risposte DBI)! Con i dettagli la rappresentazione si arricchisce di ulteriori possibilità simboliche che, ripetiamo, la percezione con la sua oggettività non sembra fornire.

Le risposte sono così pronte per essere confrontate con altre immagini da un lato più strutturalmente vicine alla IV tavola, da un altro lato opposte, come ad esempio la VII della figura materna, ma ciò che importa, proprio come nello studio dei sogni, è il rapporto tra queste strutture apparentemente rigide ma profondamente plastiche per la loro natura indeterminata.

Chi si è occupato di rapporto archetipico e IV tavola ha prestato particolare attenzione alla risposta D, *corna*, oggetto legato alla regalità, alla corona, alla rappresentazione del potere; e l'ascolto clinico ci dice altresì come l'esperienza trasformi in processo questo vissuto psichico dell'uomo fortemente legato all'aggressività. Seguendo il recente pensiero di A. Louppe non è forse vero che la figura paterna mette in moto l'idea di una umanità sempre più bisognosa di legami, legami di massa, globalizzati e antitetici; del resto lo stesso Autore cita Freud, che nella malattia come nella cultura assegna all'Edipo una relazione tra pulsione e cultura nei seguenti termini:

1. di una comunità umana che obbedisce ad un impulso erotico che l'ordina a riunirsi in una massa;
2. di famiglia che assume un ruolo di vissuto in intimità;
3. di intimità che attiva il conflitto tra eros e pulsione di distruzione;
4. di conflitto che si manifesta nel complesso di Edipo;
5. di una cultura che genera questo pericoloso legame di piacere-desiderio e aggressività, per cui il complesso di Edipo è anche definito come una struttura transpichica propria a legare Eros e pulsione di distruzione.

Secondo questa ortodossa visione, la tavola ben si adatta all'espressione di un sentimento di onnipotenza così come è stato evidenziato dalla non più recente letteratura, che ha accostato il predetto sentimento con la sfera dell'onnipotenza e che nessun'altra tavola elicitava in maniera così massiva o, come aggiunge la Passi Tognazzo D., al riconoscimento dell'autorità.

È significativo come le strade della ricerca abbiano preso declinazioni diverse nel processo di significazione, infatti il valore della IV tavola include diversi significati:

1. la figura paterna nello sviluppo dell'Io, delle emozioni e della morale (Freud, S., 1919, 1921, 1938);

2. lo sviluppo della capacità immaginale (Colman, 2006; Britton, 2004; Segal, 1991; Ramachandran et al, 2003);
3. l'omeostasi delle emozioni (Eulo, 2009; Infrasca, 2009);
4. il livello fantasmatico, cioè un estraneo originario.

Ci troviamo allora di fronte ad una carenza semiologica o piuttosto proprio ad una caratteristica propria del simbolo che consente letture più pertinenti al proprio cammino?

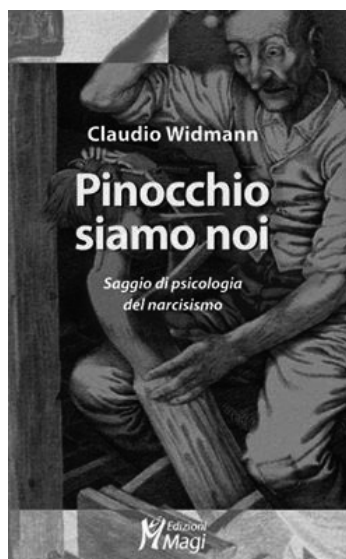
È interessante osservare come i ricercatori abbiano privilegiato le potenzialità della tavola oscillando tra forma ed emozione: ma cosa vuol dire omeostasi delle emozioni e in particolare al risultato dell'esperimento della IV tavola; noi riteniamo che l'attività emozionale, prodotta originariamente a livello ipotalamico, stia in equilibrio in quella fase terminale che è l'umore e che rappresenti la sintesi o meglio il bilanciamento tra emozioni positive e negative: orbene, un'immagine altera secondo la sua forza e secondo la sua potenza questo equilibrio, che invita il soggetto a ristabilire, i francesi hanno introdotto più propriamente il termine di *homeoesis* per indicare che nel funzionamento normale le emozioni devono riequilibrarsi e cioè bilanciarsi, analogamente a quanto avviene per l'appetito, il sonno, la temperatura per la quale Cannon formulò il concetto di omeostasi; il bilanciamento emozionale si realizza normalmente tra tutte le tavole e la quarta tavola, salvo la presenza di psicotraumi specifici, bilancia la dimensione dell'inibizione e della regressione; questo dato può desumersi dalla formula secondaria e cioè di un algoritmo posteriore a Rorschach che a differenza della formula primaria (introvertito/estroverso) mette a confronto i movimenti animali e di oggetti che implicano una caduta rispetto alla bontà delle risposte umane e quelli derivanti dalle risposte generanti angoscia quali affetti, per quanto negativi, esteriorizzati.

Conclusioni

Mentre si componevano queste riflessioni, usciva un nuovo saggio di M. Recalcati, in cui il lacaniano propone una nuova visione dell'Edipo nei confronti della figura paterna: il complesso di Telemaco. Il mitico figlio di Ulisse che, nell'attesa del padre, propone una figura opposta a quella dell'Edipo; una figura fatta di attesa, anch'essa presente nel pensiero cristiano, *venga il tuo regno*. Si tratta di un complesso fatto di attesa, di desiderio di giustizia, di messa alla fine della perversione incarnata dai Proci, di tutta una serie di tematiche di speranze, nell'orizzonte del mare da cui ci aspettiamo il bene. Non sappiamo se nel tempo, soprattutto negli adolescenti e nei giovani, troveremo immagini e simboli da relazionare con Telemaco, ma piace pensare, nel miglioramento della specie, a un'evoluzione in cui la figura paterna possa essere essa stessa la meta di un'ulteriore perfezione.

Bibliografia

- Britton, R., *Belief and imagination. Explorations in Psychoanalysis*, London & New York, Routledge, 1998.
- Colman, W., *Imagination and the imaginary*, Journal of Analytical Psychology, 51, 21-41, 2006.
- Colman, W., *Symbolic conceptions: the idea of the third*, Journal of Analytical Psychology, 52, 565-583, 2006.
- Correale A., Cangiotti F., Zoppi A., *Il soggetto nascosto. Un approccio psicoanalitico alla clinica delle tossicodipendenze*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- Holt, R., *Il processo primario nel Rorschach e nel materiale tematico*, Roma, Borla, 1983.
- Faimberg, H., *Le télescope des générations*, *Psychanalyse à l'Université*, vol.12, 46, 1987.
- Freud, S., 1921, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Tr. it. Galassi, C., Sanders, J., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Roma, Newton Compton, 1992.
- Freud, S. (1938), *Der Mann Moses und die monoteistische*, Tr. it. Castiglia, I., *Mosè e il monoteismo*, Roma, Newton Compton, 2010.
- Jaspers, K. (1959), *Psicopatologia Generale*, Padova, Piccin Editore, 1964.
- Jung, C.G. (1949), *Tipi Psicologici*, in *Opere*, vol. VI, Torino, Boringhieri, 1969.
- Loupe, A., *Cedipe en instances*, *Revue Française de Psychanalyse*, 1293-1367, 5, 2012.
- Ramachandran, V.S., Hubbard, E.M., *Hearing colours, tasting shapes*, *Scientific American*, 288, 5, 52-59, 2003.
- Passi Tognazzo, D., *Il metodo Rorschach*, Firenze, Giunti, 1998.
- Recalcati, M., *Il complesso di Telemaco*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- Segal, H., *Dream, Pphantasy and Art*, London, Routledge, 1991.
- Settineri, S., *Psicodiagnostica proiettiva e diagnostica psichiatrica: il contributo dello studio delle rappresentazioni nel percorso clinico*, in Sola, T., *I metodi di indagine clinica in campo psicopatologico*, Roma, Aracne, 2009.



Claudio Widmann
Pinocchio siamo noi
Saggio di psicologia del narcisismo
Edizioni Magi, 2015

L'autore analizza la favola di Pinocchio con un originale punto di vista, chiarendone aspetti psicologici e dimensioni interiori e intendendola come una narrazione archetipica densa di figure, immagini e situazioni simboliche che descrivono da una parte i passaggi psicologici ed evolutivi universali dell'individuo e dall'altra un segmento del processo individuativo. Se infatti, il libro reca tracce della personalità del suo autore, Carlo Lorenzini, dall'altra descrive vicende comuni a tutta l'umanità, in particolare per quel che concerne un determinato passaggio del processo individuativo che viene simbolizzato nell'immagine del burattino che infine diventa bambino.

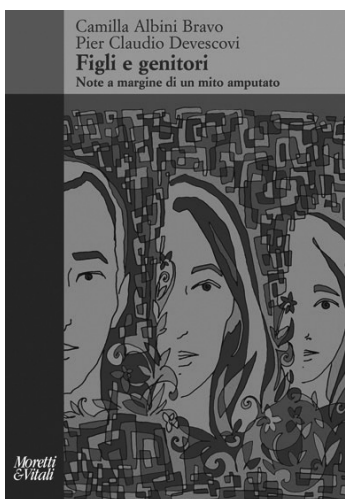
Ad un secondo livello di analisi del testo (ma assolutamente interdipendente con il primo) le avventure di Pinocchio, secondo l'ipotesi portata avanti dall'autore, descrivono aspetti psicodinamici del narcisismo, ne narrano origini ed evoluzione, ne illustrano le derive verso comportamenti antisociali fino a dimensioni più umane ovvero meno esasperate e caricaturali. La psicologia chiama narcisismo lo stile di vita di Pinocchio e la fiaba mostra che, prima di essere patologia, esso è esuberanza di soggettività, sorretta da una pulsione individuativa particolarmente spiccata.

Pinocchio è un'anima inquieta: scappa di casa, abbandona la scuola, frequenta personaggi ambigui, non rispetta regole né promesse, non sa valutare i pericoli né le conseguenze delle sue azioni e per sette volte rischia la morte. Ma sin dalle prime pagine, Collodi narra della sua unicità ed eccezionalità, della sua stravaganza e ribellione, del suo bisogno di indipendenza e della sua alta considerazione di sé; possiede una precocissima soggettività e incredibile vitalità. Il narcisismo del burattino sarebbe dunque energia individuativa che si raffina sempre di più durante tutto lo svolgersi della storia, permettendogli di acquisire la capacità di provare dei sentimenti

autentici, di investire nel contatto emotivo e nella comunicazione affettiva, di provare la vergogna e la colpa e di sperimentare infine la gratitudine quale aspetto del sentimento che costituisce il fondamento affettivo essenziale nell'edificazione dell'identità. Il libro si rivela particolarmente interessante e attuale nell'affrontare il tema del narcisismo in Pinocchio e in tutte le personalità, che nella nostra società incontriamo sovente, a partire dall'assunto che l'energia psichica che supporta l'individuazione ha un carattere intrinsecamente narcisistico. In questa prospettiva, certamente radicata in una prospettiva junghiana, le avventure per superare l'identificazione con il burattino racconterebbero le vicende attraverso cui la libido individuativa si sottrae alle forme grezze di narcisismo patologico, per consentire una manifestazione maggiormente "umana" al nucleo di individualità.

L'autore con grande abilità ed eclettismo e con precisi riferimenti teorici e clinici, ci conduce nei luoghi abitati dai ragazzi di oggi che, come Pinocchio, vivono con una continua esigenza di rapidità nelle esperienze, occupazioni, luoghi e frequentazioni, abitati da un costante sentimento di emergenza. Sono affettuosi e irriverenti, dinamici e incostanti, competenti e sprovveduti. Invidiabili fuori e invidiosi dentro, si muovono in bilico tra onnipotenza fittizia e vera impotenza. Molti di loro e di noi non riescono a diventare umani vivendo intrappolati in "esistenze legnose" esposte al rischio di eccedenze narcisistiche in cui, come nelle parole della Fata "i burattini non crescono mai. Nascono burattini, vivono burattini e muoiono burattini". La storia di Pinocchio smentisce tale affermazione e diviene un modello di quel processo evolutivo che attraverso la possibilità di esplorare la propria singolarità ed esprimere la propria unicità, si incanala nel progetto di ciascuno di diventare Uomini, anziché rimanere burattini.

Livia Di Stefano



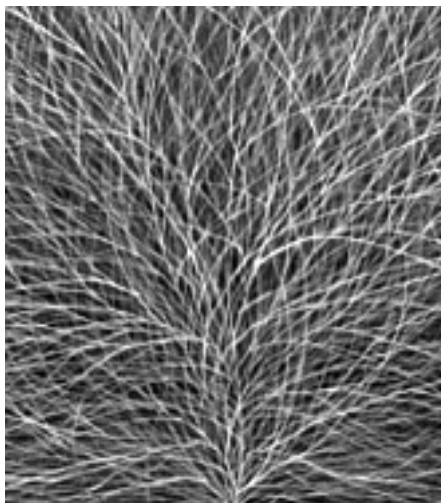
Camilla Albini Bravo,
Pier Claudio Devescovi
Figli e genitori
Note a margine di un mito amputato
Moretti & Vitali, 2014

Il volume propone un'originale riflessione sui padri e sulle madri nel periodo storico che stiamo attraversando, sulla loro identità, sul loro ruolo e sulla loro immagine collettiva. Gli autori utilizzano la rilettura di alcuni miti molto conosciuti nella nostra cultura quale quello di Edipo e quello del Presepe, per comprendere meglio gli aspetti collettivi e i cambiamenti individuali del nostro mondo. La crisi societaria attuale è legata agli effetti di quello che viene definito "amputazione del mito" e comporta l'incapacità di interrogarsi, leggere, elaborare e integrare i mutamenti sociali e individuali. Così mentre la coscienza e la psiche individuale e collettiva perdono la capacità di considerare la complessità degli opposti, gli aspetti "non detti" del mito restano inconsci e agiscono con effetti distruttivi. Rileggere le mutilazioni operate al mito di Edipo e il non detto culturale della grotta del presepe, ci consente di avvicinare il "non visto" dei grandi temi della nostra società e insieme può offrire indicazioni al nostro operare terapeutico. Gli autori partono dalla storia trans-generazionale del mito di Edipo, dalle relazioni familiari e le colpe di Laio per esplorare la struttura edipica della mente e proporre, infine, una nuova lettura della vicenda del piccolo Hans su cui Freud ha costruito la sua teorizzazione sull'Edipo. Come viene ricordato, la funzione conoscitiva paterna è per Jung il tassello che va oltre l'uccisione del padre concettualizzata da Freud e permette non solo la libertà di conoscenza ma anche l'uscita dal mondo materno. Questo può avvenire solo avventurandosi autonomamente nel mondo delle madri per poter trovare il proprio senso e rinascere. In tal senso, il mito del presepe è proprio la rappresentazione della nascita nuova nella natura e

insieme è un rinascere nel regno della Grande Madre. Il Presepe, inoltre, a differenza del racconto mitico greco, presenta una coppia genitoriale diversa e più evoluta: un padre responsabile e una madre accogliente.

Tali concettualizzazioni sono accompagnate da diversi casi clinici che chiariscono come lo sviluppo delle funzioni interne si intrecci con i ruoli giocati dai genitori personali e altresì puntualizzano come la tendenza allo sviluppo abbia bisogno di spazio psichico per potersi esprimere. Quando i genitori non sono in grado di pensare e proteggere lo spazio psichico dei loro figli, lo sviluppo mentale e cognitivo si arresta e regredisce a fasi più arcaiche. Gli autori parlano di "colpe" di padri assenti e di madri invasive ma soprattutto di una cultura dove nessuno fa più il padre; dal '68, al terrorismo, ai cambiamenti degli equilibri mondiali, senza alcuna riflessione psicologica non c'è possibilità di capire il contesto e le responsabilità individuali e collettive. La struttura edipica della mente ha proprio a che fare con il superamento della relazione endogamica e la questione delle funzioni genitoriali ha a che fare con la separazione tra le generazioni. Materno e paterno non vanno disgiunti ma riequilibrati, dicono gli autori, in una relazione dinamica di reciproca conoscenza e riflessione in cui possa esistere "la co-presenza dei due principi nello stesso corpo psichico".

Caterina Vezzoli



Karen Arm, Untitled 1997

Art & Psyche in Sicily

Aree di confine e di sovrapposizione: il limen appena percettibile

*L'universalità dell'arte:
tra prevenzione, educazione sanitaria e riabilitazione*

Il Convegno Internazionale “Art & Psyche in Sicily: Aree di confine e di sovrapposizione: il Limen appena percettibile. L'universalità dell'arte: tra prevenzione, educazione sanitaria e riabilitazione”, che si è tenuto a Siracusa dal 2 al 6 settembre 2015, intendeva abbracciare diversi aspetti della ben nota correlazione esistente tra arte e psicologia. A tale scopo, l'evento che ha avuto sede al Grand Hotel Minareto, situato nelle vicinanze del centro storico di Siracusa, in prossimità di siti archeologici e musei, ha avuto un carattere itinerante, con l'intento preciso di lasciar emergere gli strati della psiche grazie all'interazione con l'ambiente, agli interventi, all'esperienza di una comunità fatta di appassionati d'arte e studiosi di psichiatria e di psicologia del profondo. Il rationale del convegno, come in precedenti esperienze in altre parti del mondo (San Francisco, New York), nasceva in questa circostanza con l'auspicio che l'onnicomprensivo tema di *substrati e soglie*, in tema di educazione sanitaria, potesse offrire flessibilità e spazio per espressioni immaginative della mente, del corpo e dell'anima, e che tutto questo esprimesse salute e benessere, mettendo in evidenza anche, dall'altra parte, come nelle aree

di confine e di sovrapposizione potesse rintracciarsi una sorta di *limen* spesso appena percettibile tra normalità e patologia.

Psichiatri, psicologi, artisti, mitologi e psicoanalisti di varie scuole si sono confrontati su questi temi che vanno dalla prevenzione alla riabilitazione, con relazioni e conferenze, interagendo sia in loco che in esterni. Le proposte selezionate hanno incluso una vasta gamma di possibilità creative che spaziavano da soggetti e argomenti antichi a quelli contemporanei, da workshop sperimentali a relazioni di tipo formale.

Si è scelta la Regione Sicilia per la sua rilevanza simbolica come crocevia e contenitore di molteplici culture e civiltà, e per rendere ancor più efficace sul piano immaginale l'esperienza congressuale, si è scelto di tenere le relazioni plenarie con visite guidate:

- nel Museo Archeologico "Paolo Orsi" di Siracusa, preceduta da un tour del museo
- nel meraviglioso Teatro Greco di Siracusa, presso il Museo del Palazzo Belomo
- nell'ex Convento dei Gesuiti con visita della città barocca di Noto
- e, come per l'esperienza precedente di "Sognare nei luoghi d'arte", si è svolta un'entusiasmante esperienza di *dream over* nel sito archeologico di Eloro nei pressi di Noto.

Inoltre, si è svolto un concerto di Joerg Rasche presso la Chiesa di S. Martino a Siracusa

I temi scientifici trattati includevano:

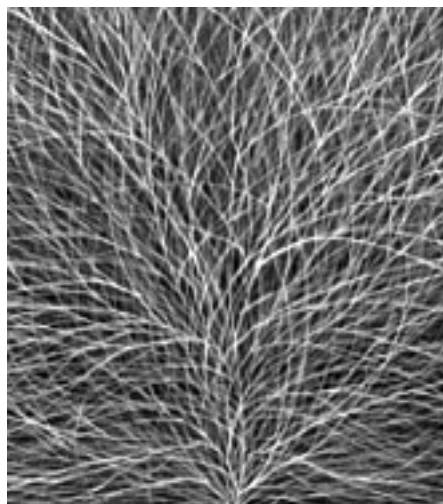
- L'universalità dell'arte nell'educazione sanitaria e la sua valenza terapeutica
- La rilevanza simbolica della Sicilia come crocevia e contenitore di molteplici culture e civiltà
- L'importanza della funzione trascendente come connessione tra arte e psiche
- Tra spazio e tempo
- L'emergere di nuova vita dalle antiche rovine
- La coesistenza di arte e psiche in uno spazio subliminale
- Artista/Analista come archeologo
- La rilevanza del mito nell'arte e nella psiche
- L'isola come immagine e metafora
- Conoscenza del territorio come processo sia concreto che artistico ed esperienza psicologica.

L'Istituto per l'Italia meridionale e per la Sicilia del CIPA e l'Art and Psyche Working Group, con il contributo dell'International of Analytical Psychology

Association hanno collaborato affinché in questa prestigiosa occasione potesse anche emergere all'interno del concetto di universalità dell'arte la sua importanza per la promozione della salute per ciò che riguarda gli aspetti di prevenzione, educazione sanitaria e riabilitativi. I contributi di illustrissimi esperti e studiosi, da Sonu Shamdasani, a Michael Conforti, a Joe Cambrey, nonché quello di Andreas Jung, hanno reso ancor più ricca e stimolante la conferenza che ha messo insieme personalità di tutto il mondo in un confronto tra passato e futuro, tra riflessioni teoriche e workshop interattivi, insomma, tra arte e psiche, dove le aree di confine e di sovrapposizione hanno dato spazio ad un autentico scambio creativo per tutti i partecipanti.

Caterina Vezzoli, Francesca Picone

III INTERNATIONAL CONFERENCE ORGANIZED BY
ART AND PSYCHE WORKING GROUP



Karen Arm, Untitled 1997

Art & Psyche in Sicily
Layers and Liminality
The Universality of The Art: prevention, health education and
rehabilitation

The International Conference “Art & Psyche in Sicily - Layers and Liminality: The Universality of The Art: prevention, health education and rehabilitation” held in the beautiful ancient Sicilian town of Siracusa. Sicily, surrounded by the Mediterranean Sea, is a crossroads between worlds and cultures where layers of civilizations, from Greek and Roman to Arab and Norman, contact and overlap one another at every turn. The city of Siracusa is a place where Plato stayed for a time and Freud visited in 1910. The stunning landscape, art, architecture, archaeology, and colorful history revealed itself as the conference unfolds. The layers of psyche also emerged through our interaction with the environment, the presentations, and the experience of a community made up of people passionate about art and depth psychology.

Home base for the conference was Grand Hotel Minareto located near Siracusa’s historic center with close proximity to archaeological sites, museums, charming shops and restaurants.

Selected plenaries have been held:

- in the Paolo Orsi Archaeological Museum, guided tour of the Museum for participants;
- in the stunning Greek Theatre at the Neapolis Archaeological Area, with guided visit to the archaeological site;
- in the Baroque town of Noto;
- and, as last time, we offered a dream-over experience in the Necropolis of Eoro near Noto.

Well known artists, mythologists and psychoanalysts of various persuasions spoke, taught and interacted both indoors and outside. The proposals that we worked with included a wide range of creative possibilities that range from ancient to contemporary subjects and from experiential workshops to formal papers. The overarching theme of layers and liminality offered flexibility and open space for imaginative expression of mind, body and soul. Themes to be explored included:

- The Universality of the Art in the health promotion and its therapeutic aspects.
The symbolic relevance of Sicily as a crossroads and container for multiple cultures and civilizations.
The importance of the transcendent function as a connecting principle between art and psyche.
- Space and time “in between”.
The emergence of new life from ancient ruins.
The co-existence of art and psyche in a shared liminal space.
Artist/analyst as archaeologist.
The relevance of myth for art and psyche.
Island as image and metaphor.
Mapping as physical artistic process and psychological experience.

It was a pleasure for us to meet those of you who have attended previous Art and Psyche conferences in San Francisco (2008) and New York (2012) and we welcomed new presenters and participants. The continuation of an exciting dialogue between art and psychology embedded in a fascinating environment was the aim of this new conference.

Caterina Vezzoli, Francesca Picone

SALVINA ARTALE è Psicologa, Analista, membro del CIPA meridionale (Centro Italiano di Psicologia Analitica) e membro IAAP. Specializzata, anche, in Riza Medicina Psicosomatica e ipnosi. Autore di svariate pubblicazioni. Esercita la professione presso l'ASP 3 Catania. Fa attività privata, in regime di intramoenia, a Catania.

SALVINA ARTALE is a Psychologist, Analyst, member CIPA Institute of Southern Italy (Italian Center for Analytical Psychology) and member IAAP. Specialized in Riza Medicine Psychosomatic and Hypnosis. She is the author of various scientific papers. Exercising the profession on ASL 3 Catania. She is also in private practice as an analyst at Catania.
salvina.a@alice.it

JOE CAMBRAY, Ph.D. is Provost at Pacifica Graduate Institute; he is past president of the IAAP and former US Editor of the Journal of Analytical Psychology. His books include *Synchronicity: Nature and Psyche in an Interconnected Universe*; and *Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Psychology* co-edited with Linda Carter. He has published numerous articles and book chapters; he frequently lectures internationally.

JOE CAMBRAY, Ph.D. è Rettore alla Pacifica Graduate Institute; è Past President della IAAP e ex redattore del Journal of Analytical Psychology. Tra i suoi libri ricordiamo: *Sincronicità: Natura e Psyche in un universo interconnesso*; e *Psicologia Analitica: Prospettive contemporanee di analisi jungiana* curato insieme a Linda Carter. Ha pubblicato numerosi articoli e capitoli di libri; è docente a livello internazionale.
cambrayj@earthlink.net

CINZIA CAPUTO, Psicologo Analista CIPA e IAAP. Con funzione di docenza e didattica Centro Italiano di Psicologia Analitica (Istituto Meridionale). Lavora a Caserta II° Università, Facoltà di Psicologia e a Napoli presso il suo studio privato. Si occupa di poesia, fiabe e di narrazione, sia nella psicologia dell'infanzia che in ambito gruppale, e per la formazione nelle istituzioni. Ha pubblicato vari articoli in tali ambiti.

CINZIA CAPUTO, Psychologist Analyst CIPA and IAAP. With function of teaching and learning Italian Center of Analytical Psychology (Southern Institute). She works in Caserta II University, Faculty of Psychology, in Naples and at her private practice. She deals with poetry, fairy tales and storytelling, both in child psychology that within the group, and for training in institutions. She has published several articles in these areas.
cinzia.caputo@fastwebnet.it

LIVIA DI STEFANO, Membro ordinario del C.I.P.A. (Centro Italiano di Psicologia Analitica) Istituto Meridionale e dello IAAP (International Association for Analytical Psychology), da anni si occupa delle relazioni psiche-soma lavorando presso strutture ospedaliere pubbliche e private. Esercita la libera professione ed è impegnata in ambito clinico-riabilitativo con pazienti psicotici. Studiosa delle immagini nell'ambito dell'arte e della letteratura e del rapporto tra psicologia e spiritualità, promuove ricerche, conduce gruppi formativi in tali ambiti ed è autrice di diversi articoli su tematiche inerenti la malattia come trasformazione, il femminile e l'Anima.

LIVIA DI STEFANO, ordinary member of CIPA (Italian Centre of Analytical Psychology) – Southern Institute and IAAP (International Association for Analytical Psychology). I have been dealing for years with the psyche-soma relationship both in the public and private hospitals. While privately practicing in Catania, I am also engaged in clinical and rehabilitation with psychotic patients. I am interested in the images in art and literature and the relationship between psychology and spirituality. Within this field, I promote the research, conducting training groups and I am author of several papers on topic related to the disease as transformation, the feminine and the Soul.
liviadis@tiscali.it

MARIO GULLÌ, Psicoterapeuta, Psicoanalista Jungiano, membro ordinario del C.I.P.A. Istituto Meridionale e dello I.A.A.P., Responsabile Terapeutico in Strutture per il recupero di soggetti affetti da dipendenze patologiche, e a Doppia Diagnosi; si è occupato di formazione e prevenzione. Lavora privatamente a Messina. Ha condotto laboratori di approfondimento teorico-clinico sulle fiabe e sul Numinoso all'interno del programma formativo del C.I.P.A. Principali campi di interesse il rapporto tra sacro e dipendenze patologiche, il Numinoso all'interno del processo analitico, religioni orientali e processo di individuazione, correnti esoteriche come il Sufismo, su questi argomenti ha scritto vari articoli.

MARIO GULLÌ, Psychotherapist, Jungian psychoanalyst, ordinary member of C.I.P.A. Southern Institute and I.A.A.P. Therapeutic Responsibility in Centers for pathologic addictions, in Dual Diagnosis or not; he's been working in training and prevention. He's in private practice in Messina. He has conducted theoretical-clinical workshops about fairy-tales and Numinosum, in the training program of C.I.P.A. His main areas of investigation are the link between Sacred and pathologic addiction; Numinosum in analytic process; fairy-tales and legends; Eastern religion and individuation process; esoteric thinking like the Sufi one. He published scientific contribution regarding these and other areas like art and the thinking of Nietzsche.
magufa@tiscalinet.it ; www.psicologoanalistamessina.it

FRANCO LA ROSA, Medico Umanista, Primario Emerito di Psichiatria, Psicologo Analista Didatta del C.I.P.A., Istituto per l'Italia Meridionale e la Sicilia.

FRANCO LA ROSA, M.D., Humanist, Emeritus Chief of Psychiatry, Psychologist training Analyst of C.I.P.A., Institute for Southern Italy and Sicily.
francescolarosa29@libero.it

MARTIN LIEBSCHER, PH.D., Editor and Translator, is Research Fellow at the German Department and Honorary Senior Lecturer at the Centre for the History of Psychological Disciplines at University College London. His research interests lie in nineteenth- and twentieth-century German philosophy, especially Friedrich Nietzsche and Arthur Schopenhauer, in the conceptual history of the unconscious, and in the historical and philosophical foundations of Jungian psychology. He previously co-founded and directed the Ingeborg Bachmann Centre for Austrian Literature at the Institute of Modern Language Research (University of London), of which he is also an affiliated fellow. His publications include *Thinking the Unconscious: Nineteenth Century German Thought* [with A. Nicholls] (Cambridge University Press, 2010) and *Libido und Wille zur Macht: C.G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche* (Schwabe, 2011). He is the editor of *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence between C.G. Jung & Erich Neumann* (Philemon Series, Princeton University Press, 2015). His current work for the Philemon Foundation consists of the publication of Jung's lectures at the Polytechnicum Zurich (Philemon Series, forthcoming), especially Volume 6 on the *Psychology of Yoga and Eastern Meditation (1938/39)* and Volume 7 on the *Exercitia Spiritualia of Ignatius of Loyola (1939/40)*. He collaborates on the translation of *The Black Books* (Philemon Series, forthcoming).

MARTIN LIEBSCHER, Ph. D., editor, traduttore, ricercatore presso il Dipartimento tedesco e Honorary Senior Lecturer presso il Centro per la Storia delle Discipline Psicologiche dell'University College di Londra. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla filosofia tedesca del XIX e XX secolo, in particolare Friedrich Nietzsche e Arthur Schopenhauer, alla storia concettuale dell'inconscio, ai fondamenti storici e filosofici della psicologia junghiana. In precedenza ha co-fondato e diretto il Centro di Ingeborg Bachmann per la letteratura austriaca presso l'Istituto di Modern Language Research (Università di Londra), di cui è anche socio affiliato. Le sue pubblicazioni includono *Thinking the Unconscious: Nineteenth Century German Thought* [con A. Nicholls] (Cambridge University Press, 2010) e *Libido und Wille zur Macht: CG Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche* (Schwabe, 2011). Egli è l'editor di *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence between C.G. Jung*



& *Erich Neumann* (Filemone Serie, Princeton University Press, 2015). Il suo lavoro in corso per la Fondazione Filemone consiste nella pubblicazione delle lezioni di Jung alla Polytechnicum Zurigo (Filemone Series, di prossima pubblicazione), soprattutto del Volume 6 sulla *Psicologia dello Yoga e meditazione orientale (1938-1939)* e del Volume 7 su *Exercitia spiritualia di Ignazio di Loyola (1939-1940)*. Collabora alla traduzione de *Il Libro Nero* (Filemone Series, di prossima pubblicazione).
m.liebscher@ucl.ac.uk

FRANCESCA PICONE. Psichiatra, psicologo analista, didatta e supervisore presso il CIPA Istituto meridionale. Lavora presso la ASP di Palermo.

FRANCESCA PICONE. Psychiatrist, analytical psychologist, control and training analyst for CIPA Southern Italy Institute. She is working in the public sector in Palermo.

SALVATORE SETTINERI è Professore associato di Psicologia Clinica. Direttore del Master di Psicodiagnostica Clinica presso l'Università di Messina. È psicoterapeuta ed è socio della Società Italiana di Psicoterapia Medica e della Società italiana di Psichiatria. È consigliere nazionale dell'Associazione Italiana Rorschach (AIR) e autore di molte pubblicazioni aventi per oggetto psicologia clinica, igiene mentale, psicodiagnostica, psichiatria e psicoterapia.

SALVATORE SETTINERI is Associate Professor of Clinical Psychology. Director Master's Degree in Psychodiagnostics Clinic at the University of Messina. He is psychotherapist and member of the Italian Society of Medical Psychotherapy and the Italian Society of Psychiatry. He is member in the National Council of the Italian Rorschach (AIR) and author of a lot of publications relating to clinical psychology, mental health, psycho-diagnostic, and psychiatry and psychotherapy.
settineri@unime.it

PIA SKOGEMANN, b. 1949. Jungian analyst in private practice. Member of the IAAP from 1986. Member of IAAP Executive Committee 2001-2007. Consulting editor at *Journal of Jungian Theory and Practice*, New York. MA in comparative religion from University of Copenhagen. Founding member, teacher, supervisor etc. at C.G. Jung Institute Copenhagen. She is also a board member of DSAP. Author of numerous articles and books; in English: *Where the Shadows Lie*, Chiron, USA, 2009.

PIA SKOGEMANN, Nata nel 1949. Analista Junghiana in uno studio privato. Socia dello IAAP dal 1986. Socia del Comitato Esecutivo dello IAAP, 2001-2007. Redattrice esterna di *Journal of Jungian Theory and Practice*, New York. MA (Laurea di secondo grado) in religione comparata presso University of Copenhagen. Socia fondatrice, insegnante, supervisore ecc. presso il C.G. Jung Institute Copenhagen. Membro del consiglio di amministrazione di DSAP. Autrice di numerosi articoli e libri; in inglese: *Where the Shadows Lie*, Chiron, USA, 2009.
pia.skogemann@gmail.com – www.piaskogemann.dk

GIOVANNI SORGE, Ph.D. (University of Zurich), studied Literature, Philosophy and History of religions in Venice and Berlin. Giovanni is specialized in history and theory of Analytical Psychology, works as editor with the Philemon foundation, and teaches at the C.G. Jung Institute and ISAP in Zurich. He also has been scientific advisor of the Eranos Foundation and works as journalist freelance and translator. 2014-15 he worked on a project of a scientific introduction to a section of the C.G. Jung Archives at the ETH (Swiss Federal Institute of Technology) in Zurich.

GIOVANNI SORGE (Ph.D., Università di Zurigo) ha studiato Lettere, Filosofia e Storia delle Religioni a Venezia e Berlino. È specializzato in storia e teoria della Psicologia analitica, lavora come editor della Philemon Foundation ed è docente al C.G. Jung Institut di Zurigo-Küsnacht e all'ISAP-Zurich. È stato assistente scientifico della Fondazione Eranos ed è giornalista freelance e traduttore. Nel 2014-15 ha lavorato a un progetto di introduzione scientifica di una sezione dell'Archivio di Lavoro C.G. Jung presso l'ETH (Politecnico federale) di Zurigo.

LUIGI TURINESE (Roma, 1956), laureato in Medicina (1980), è iscritto al Registro degli Omeopati dell'Ordine dei Medici di Roma. Psicoterapeuta, è membro didatta del Centro Italiano di Psicologia Analitica (C.I.P.A.) e dell'International Association for Analytical Psychology (I.A.A.P.). È autore dei seguenti libri: *Biotipologia. L'analisi del tipo nella pratica medica* (1997/2006); *Il farmacista omeopata* (2002); *Caro Hillman...*, curato insieme a Riccardo Mondo (2004); *Habnemann. Vita del padre dell'Omeopatia. Sonata in cinque movimenti* (2007), con Riccardo de Torrebruna; *Modelli psicosomatici. Un approccio categoriale alla clinica* (2009); *L'anima errante. Variazioni su Narciso* (2013); *L'Omeopatia nelle malattie acute* (2015). Vive a Roma, dove lavora come libero professionista nell'ambito della medicina omeopatica e della psicologia analitica.

LUIGI TURINESE was born in Rome (1956). Graduated in Medicine (1980), is enrolled at the Register of Homeopathic Doctors in Rome. He is Psychoterapist and teaching member of C.I.P.A. and I.A.A.P. He wrote the following books: *Biotipologia. L'analisi del tipo nella pratica medica* (1997/2006); *Il farmacista omeopata* (2002); *Caro Hillman...*, edited with Riccardo Mondo (2004); *Habnemann. Vita del padre dell'Omeopatia. Sonata in cinque movimenti* (2007), written with Riccardo de Torrebruna; *Modelli psicosomatici. Un approccio categoriale alla clinica* (2009); *L'anima errante. Variazioni su Narciso* (2013); *L'Omeopatia nelle malattie acute* (2015). He lives and works in Rome.

www.luigiturinese.blogspot.com

CATERINA VEZZOLI. Psicologo analista presso Il CIPA Istituto meridionale, IAAP, AGAP. Docente e training analyst C.G. Jung Institute; Liaison Person IAAP Malta Developing Group; Supervisore IAAP Routers Tunisia.

CATERINA VEZZOLI. Training Analyst CIPA Institute of Southern Italy, IAAP, AGAP; Training Analyst C.G. Jung Institute Zurich. Liaison Person IAAP Malta Developing Group, Visiting Supervisor IAAP Routers Tunisia.