

Vincenzo Cicero

**L'OMBRA BLU E LA BELLEZZA DELLA SOFFERENZA.
RIFLESSIONI EPISTEMOLOGICHE E MITOLOGICHE
SUL CRISTO DEL *LIBER NOVUS***

ABSTRACT. Durante una contingenza psichica davvero cruciale, intensissima, registrata in quel diario di viaggio visionario-poietico verso l'altro polo di Dio che è il *Libro rosso*, Jung ha fatto esperienza diretta del Divino attraverso il proprio Sé. Questa extra-ordinaria esperienza del rapporto Dio/Sé risale al settembre 1915 e culmina nell'epifania finale dell'Ombra blu dell'1 giugno 1916: si tratta quindi del vissuto prototipico della speculazione junghiana su Dio in generale e su Cristo. Il saggio si concentra – innanzitutto dal punto di vista epistemologico, poi con un'analisi mitologemica – sulle peculiarità del ritrovamento di Cristo, le quali vengono narrate nel *Liber novus* con accenti inauditi, non sempre e non tutti ripresi nella posteriore riflessione cristologica di Jung.

ABSTRACT. During a really crucial, very intense psychic contingency – recorded in that visionary-poietic journey diary towards the other pole of God, that is the *Red Book* – Jung himself experienced the Divine through his own Self. This extra-ordinary experience of the relationship God/Self dates back to September 1915, and culminates with the final epiphany of the Blue Shadow on 1st June 1916: it is therefore the prototypical *Erlebnis* of Jung's speculation about God in general and Christ. The essay focuses – primarily from the epistemological point of view, then with a mythologemical analysis – on the peculiarities of the re-discovery of Christ, which are narrated in the *Liber novus* with unprecedented accents, not always and not all resumed in the later Jung's Christological reflection.

Keywords: Christ, mythologem, theory of statement

«Non raggiungerai mai i confini della psiche, neppure percorrendone tutte le vie – tanto profondo è il suo logos»
(Eraclito 45 DK).

«Se la lettera non concorda con lo spirito, tanto peggio per la lettera»
(Pseudo-Saul, *Lettere a Seneca*, XVI)

Prologo. Il servo folle del Dio rinnovato

Il *Liber novus*, se non consideriamo il fulgido capolettera “D” del titolo del prologo (fig. 1)¹, comincia con un brano del profeta Isaia (53,1-4), tratto dal quarto carne del Servo di Dio.

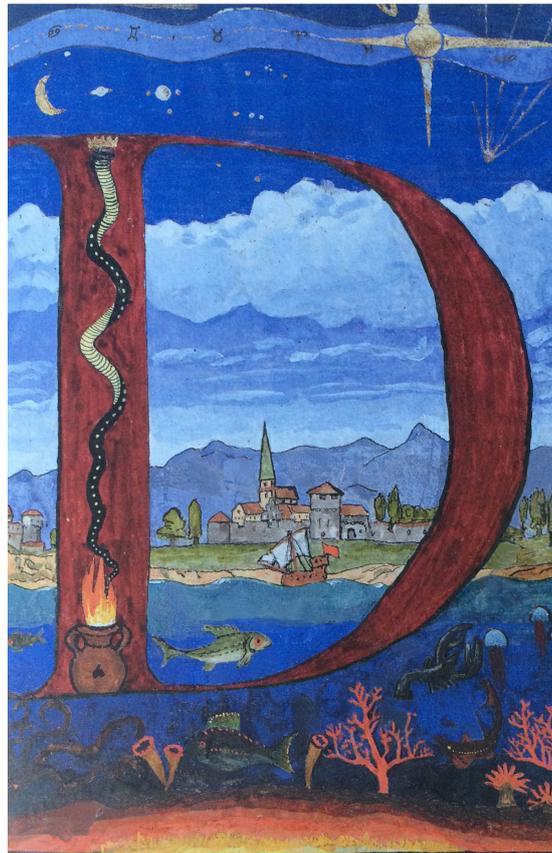


Fig. 1 – Il primo capolettera del *Libro rosso*

¹ Il titolo del prologo è *Der Weg des Kommenden* (“La via dell’avvenire” – o anche, data l’ambiguità del genere – maschile o neutro – del genitivo: “La via di colui che viene”). Il capolettera ritrae un borgo lacustre, su cui svetta il campanile di una chiesa; fuori dell’agglomerato l’ala di un castello; sullo sfondo montagne e strati di nuvole; un vascello sta salpando, tra simboli astrologici nel cielo (dove inoltre, assieme a luna e pianeti, spicca in particolare una croce stellata) e strane entità acquatiche (pesci – uno in primo piano –, insieme a piante e coralli arcaici); nell’asta della “D”, da un calderone in fiamme s’erge un serpente con in capo una corona aurea. La dominanza dei simboli cristici si commenta da sé, e il serpente coronato rinvia esplicitamente alla corona d’oro ritrovata più avanti (*RB 323b [318]*) dall’Anima (Uccello/Serpente) di Io-Jung. — Sul capolettera del titolo del prologo v. S.L. Drob, *Reading the Red Book. An interpretative Guide to C.G. Jung’s Liber novus*, Spring Journal, New Orleans 2001, p. 1.

^{53,1} Isaia disse: Ma chi crede al nostro annuncio,
a chi viene rivelato il braccio del Signore?
² Infatti egli è cresciuto davanti a Lui come un virgulto
e come una radice in terra arida.
Non aveva figura né bellezza;
lo guardammo, ma non era una figura che ci piacesse.
³ Era il più disprezzato e svalutato,
pieno di dolori e infermità.
Era così disprezzato che davanti a lui ci si nascondeva il volto;
perciò non ne avevamo alcuna stima.
⁴ Eppure, egli portava la nostra infermità
e ha addossato su di sé i nostri dolori.
Noi lo ritenevamo torturato,
e percosso e umiliato da Dio².

Nella tradizione ecclesiale, il Servo del Signore delineato nei quattro carmi isaiaci viene letto e compreso in riferimento al Cristo *kenotico* della lettera di Paolo ai Filippesi (2,6-11): con la *kenosis*, cioè con l'autosvuotamento della propria forma divina, Gesù Cristo ha preso una volta per tutte forma di servo, costituendo “da allora in avanti” il paradigma vivente di ogni vera autoumiliazione e umiltà – è divenuto simile agli uomini per ubbidire al Padre fino alla morte di croce. L'incarnazione del Logos è avvenuta come

² La traduzione è condotta sull'originale di Jung, il quale cita dalla versione luterana della Bibbia. Ricordiamo che il quarto carne del Servo inizia così (52,13, sempre dal tedesco di Lutero): «Ecco, il mio servo riuscirà, sarà innalzato e grandemente esaltato». — I quattro *Carmi del Servo*, attribuiti al cosiddetto Deutero-Isaia, sono: carne I (42,1-9) – la presentazione divina (i tratti nobili del Servo); carne II (49,1-6) – una missione contrastata (il Servo fino alle estremità della terra); carne III (50,4-11) – il dolore scritto sul corpo (il Signore assiste il Servo oltraggiato); carne IV (52,13-53,12) – una morte che salva (il Servo giusto giustificherà i molti).

autospoliazione della forma di Dio, per indossare la forma di servo nell'ubbidienza totale – sacrificale – al Padre³.

Se quindi Jung ha voluto esordire mettendo in esergo questa citazione (la prima di una serie di quattro – le altre tre sono: Isaia 9,6; Giovanni 1,14; Isaia 35,1-8), è indubbio che il suo referente immediato sia Cristo, il quale non a caso costituisce, dall'inizio alla fine – letteralmente –, l'indiscusso protagonista tematico del *Liber novus*.

Ma non si tratta dell'unica referenza. L'altro significato della citazione viene espresso poco più avanti (*RB* 230a [10]):

Io sono il servo che porta e non sa ciò che reca nella sua mano. Questo gli brucerebbe la mano, se il servo non lo deponesse dove il Signore gli ha ordinato di deporlo.

A dire "Io" è qui l'*Ich Jungs*, l'Io di Jung, il protagonista narrante-narrato del viaggio verso «l'altro polo di Dio» (*RB* 337b [359]) di cui il *Libro rosso* è rappresentazione ora epica oppure lirica, ora iperonirica ovvero grafica, ora profetica.

Questo secondo significato si connette direttamente all'economia globale dello scritto junghiano, e si dispiega subito a partire dallo *Spirito del profondo* (*der Geist der Tiefe*, che «domina la profondità di ogni presente», *RB* 229b [7]),

³ Per l'autosvuotamento/umiliazione del Logos in relazione al Servo maltrattato cfr. il mio recente *Kenosis dell'Assoluto*, § 2.

per imperniarsi sulla nozione densa e articolata di *Sinn*, “senso”. Lo Spirito del profondo si estrinseca infatti su due piani, uno personale e l’altro collettivo. Esso è il signore degli abissi, delle profondità immense da cui affiorano sia la personalità individuale, sia l’accadere cosmico (*RB* 230b [11]), e proprio per questo è tanto impersonale quanto pre- e sovracosmico. Si estrinseca, perpetuamente simile a sé, come *Ursinn/Unsinn/Übersinn*, arcisenso/non-senso/ultrasenso: innanzitutto inquanto scaturigine numinosa di ogni *Sinn* e *Widersinn*, senso e controsenso, i quali si antinomizzano nell’apparire temporale; secondariamente, inquanto *via* dell’autoringiovanimento ciclico – sempre simile e mai uguale, lui insieme alla sua ombra inseparabile e immortale – e inquanto *ponte* verso il Dio veniente.

Ora, Io-Jung intraprende il proprio viaggio quando lo Spirito del profondo lo costringe a mettersi al servizio di questo Qualcosa che è *in* lui stesso, quando lo vincola a rendersi servo dell’intima mescolanza di senso e controsenso, affinché si produca – *entro* Io stesso – l’ultrasenso, appunto la *via* e il ponte verso l’avvento del Dio, il quale però ad-viene solo ed esclusivamente in forma di *arci-immagine* (*in Form des Ur-Bildes*)⁴. La costrizione (*Zwang*) subita da Io,

⁴ Mantengo netta la distinzione tra i prefissi “arci-” e “proto-”, entrambi espressi in tedesco da “*Ur-*”: in generale, “arci-” o “archi-” indica la matrice (esterna alla serie) da cui scaturiscono diversi esemplari; “proto-” marca il primo esemplare di – quindi interno a – una serie. Un esempio perspicuo del secondo senso è l’uso goethiano di *Urphänomen* (cfr. J.W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, Harenberg, Dortmund 1979, §§ 174-176), che designa un fenomeno inoltrepassabile (p.es. il chiaro e lo scuro), a partire dal quale è possibile discendere la scala fenomenica fino ai casi più comuni dell’esperienza quotidiana, e che pertanto andrebbe tradotto in italiano con “profenomeno”. Il Sé in senso junghiano, invece, è ultrafenomenico

comunque, non è né oppressiva né manipolativa, ma liberamente assunta in forza della datività, della donatività che la caratterizza; quello che il servo-Io porta in mano, senza sapere cosa stia recando, è un dono spirituale che lo provoca a esternare follia (*Wahnsinn*), dissennatezza, cioè svuotamento-di-senso (*Wahn-Sinn*: alla lettera, “senno vano”, vanità di senso), così che il discorrere di Io, nel e del suo viaggio folle, possa insieme riadempiere ogni parola sgorgata grazie alla rigenerata assennatezza dell’ultrasenso.

L’Io del *Liber novus* è sin dall’inizio *der Wahnsinnige*, il folle, colui che ha svuotato di senso i propri discorsi pregressi e ha fatto il vuoto entro sé – per mettersi al servizio dell’ultrasenso e della sua ultradivinità. Io ripete dunque *in certo modo* la *kenosis* di Cristo. È questo *modo* che va ora considerato, dapprima nelle sue precondizioni psico-epistemologiche, poi nella sua fisionomia – voglio qui anticipare – mitologica.

per eccellenza, è difatti l’archetipo degli archetipi, e di nessun archetipo si può avere un vissuto diretto. Un tipo di esperienza specialissima – che potrebbe chiamarsi *urphänomenisch*, ma nel senso di “arcifenomenica”, non di protofenomenica – è il vissuto puro della psiche inquanto tale (vedi *infra*, § 1.2-3).

1. *Precondizione epistemologica. Lo status degli enunciati di Io-Jung su Cristo*

1.1. *Degli psicologemi in generale*

Se gli enunciati sono in generale delle unità loquenziali, cioè espressioni verbali e/o mimico-gestuali mediante cui (con o senza intenzione) viene unitariamente indicato qualcosa, gli enunciati epistemici appartengono in maniera specifica a ciascuna delle tre sfere fondamentali dell'*episteme*, del sapere, e la loro caratteristica è di essere unità loquenziali *informative*. Infatti “sapere” vuol dire essenzialmente esser-capace-di, essere-*in-forma*, e nell’ambito o regno dell’identico – al quale, tra le altre discipline, appartengono filosofia e psicologia – si tratta di un essere-*in-forma davanti a sé*: avvedersi della propria forma allo specchio, guardarla, rifletterla, assaporarla, quindi esser capaci di far fronte a se stessi – qui “so” è inteso nel senso del lat. *sapio*, “sono [auto]cosciente, gusto”⁵.

Filosofia e psicologia condividono entrambe in maniera eminente il *fatto* di essere sapere-di-sé, autosapere. In tutt’e due è il pensare speculativo a operare

⁵ Per la mia teoria dell’enunciato cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, Il Prato, Padova 2012, §§ 16-17. Per i tre regni del sapere cfr. V. Cicero *Comunanza dell’essere e libertà del sapere*, Prefazione a F. Di Benedetto, *L’anima e la matematica*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 6-9, e V. Cicero, *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Pensare e poetare. Introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 2009, pp. 6-8.

con-sapevolmente mediante le strutture trascendentali: nella filosofia considerandole innanzitutto in se stesse, nella psicologia applicandole alla psiche e ai suoi contenuti. Gli enunciati informativi genuini dei due saperi speculativi per eccellenza sono, rispettivamente, i filosofemi e gli psicologemi⁶.

Ora, Jung non ha solo formulato alcuni degli psicologemi più perspicui e influenti del secolo scorso (*Tipi psicologici*, con la sua ricca miniera definitoria, è scritto psicologemico per eccellenza), ma in diversi suoi scritti ha pure fornito indirettamente contributi rilevanti per l'elaborazione di una matura epistemologia generale. Non però nel *Liber novus*, il quale costituisce un *opus unicum* nella produzione junghiana, e, fra i suoi tre registri enunciativi principali (dialogico-descrittivo, commentativo, mantico-profetico)⁷, solo in alcuni momenti del secondo registro ospita degli enunciati psicologici, e mai comunque rigorosi.

Questa situazione rende certo più complicato delineare la cornice speculativa del viaggio folle all'altro polo di Dio, ma tuttavia offre un materiale

⁶ Questo impiego di “psicologema” come enunciato psicologico ne fa un *terminus technicus*. È assai lontano dall'accezione che ha in Jung *das Psychologema*, il quale significa una struttura psichica archetipica, formulabile in termini razionali solo mediante l'uso di un simbolo concreto, e che – nei termini della mia teoria – trova dunque espressione in enunciati non psicologici, bensì mitologici (nei quali rientrano tuttavia quelli arcipsicologici; v. *infra*, § 1.4). — Per *das Psychologema* junghiano cfr. p.es. Jung, *Zur Psychologie der Tricksterfigur*, p. 278 [252].

⁷ Su questi tre registri fondamentali cfr. M. Kyburz, J. Peck, S. Shamdasani, *Translators' Note*, in C.G. Jung, *The Red Book*, W.W. Norton & Co., New York – London 2009, pp. 222-223 [CXXV-CXXVII].

polifonico imprescindibile per individuare con sicurezza gli embrioni concettuali e ideali dei posteriori esiti epistemici di Jung – nel caso specifico, rispetto alla figura di Cristo. In questa sede cercherò quindi di caratterizzare e analizzare i più rilevanti enunciati del *Libro rosso* su Cristo, allo scopo di coglierne la valenza unitaria e la straordinaria fecondità per una futura comprensione a tutto tondo degli scritti “cristologici” più maturi, come il saggio sulla Trinità, *Aion* e *Risposta a Giobbe*.

1.2. *La via di Cristo, ossia la psiche*

Nel *Liber novus* Cristo è citato per la prima volta *expresso nomine* sul finire di I.II, in un contesto che ne malleava la centralità epocale (*RB* 234b [24]): «La via di Cristo conduce all'avvenire, al Dio che viene. Tutti [bevendone il sangue e mangiandone il corpo] dovete divenire Cristi»⁸. *Oggi* – un “oggi” che dista da noi odierni esattamente un secolo – la via di Cristo non è per Io-Jung meramente attuale, ma configura l'inattuale inquanto tale (*das Unzeitgemäße als solches*), ciò che, ben lungi dall'essere conforme (*gemäß*) allo spirito di *questo*

⁸ Cfr. anche *RB* 282b-283a [179], e 316a [293]: «Essere a cena insieme ospite e cibo fu il piacere supremo di Cristo».

tempo (*Zeit*), si co-ordina al senza-ordine dello Spirito del profondo, e con ciò prepara appunto la via all'avvento del Dio rinnovato.

Questa via è *die Seele*, la psiche⁹. La via di Cristo non è dunque altro che la psiche – frase che a tutta prima può persino suonare blasfema, qualora sfugga la natura sovraordinata della psiche rispetto alla coscienza e all'Io. La *Seele* – dice Io-Jung – è così poco suscettibile di diventare oggetto di scienza, così refrattaria a venire circoscritta a tema di una psico-logia, da essere piuttosto essa, la psiche, a rendere oggetto di sé (del Sé) il sapere proposto dall'Io (*RB* 232a [16]). – In termini *altri*: nella misura in cui è solo l'enunciante di psicologemi, l'Io è strutturalmente incapace di sapere ed esprimere alcunché di scientifico sulla psiche inquanto tale; resta tuttavia in grado di produrre enunciati informativi su determinate entità e parti psichiche, e anche su (davanti a) se stesso, dato che sovrintende alla porzione conscia della psiche – un cantuccio speculare circondato dalle interminate direzioni inconsce del Sé.

Ora, il Sé del *Liber novus* è figuralmente il deserto multidirezionale a cui l'Io giunge quando riesce a fare il vuoto entro sé. E nell'epoca del sacrificio cruento cosmico (il conflitto mondiale 1914-18), di cui Jung vuol essere fra l'altro profeta e agiografo immaginifico, la *kenosis* dell'Io si configura come il sacrificio umano ch'è pietra miliare dell'avvento del Dio (*RB* 230b [11]).

⁹ Rendo sistematicamente *die Seele* con “la psiche”, riservando “l'anima” per *die Anima*, con cui Jung designa l'archetipo dell'Eros materno, in sизigia con l'animus (*der Animus*), archetipo del Logos paterno (cfr. *Aion*, cap. 3).

Senonché, dice Jung, del significato della propria *kenosis* – il deserto del Sé – l'Io non può parlare psicologicamente, ma appunto solo *more figurali*¹⁰. La verità della psiche è d'una regione¹¹ diversa dalla dimensione delle verità empiriche della psicologia – e questo stesso enunciato è uno psicologema-limite, perché pronunciato sulla soglia tra il *dimensionale*, in cui rientra tutto ciò che in genere e fino a un certo grado può venire commensurato e misurato, e il *direzionale*, che alla franchigia della direzione affianca invece l'immensità-immensurabilità delle strade che ne convergono o divergono.

Tutti gli enunciati psicologici concernono elementi e aspetti dimensionali, e in tale ottica la psicologia può ben caratterizzarsi in generale come la dimensione dei fenomeni psichici. Gli psicologemi autentici – almeno, come li concepisce Jung (che li chiama *Urteile* o *psychologische Aussagen*) – sono enunciati fenomenici, dunque empirici, giacché riferiti alla speciale empiria dei vissuti interiori. E poiché il vissuto psichico (*psychisches Erlebnis*), a cui in definitiva si riduce pure ogni esperienza esterna (*Erfahrung*), non è dato se non immaginalmente, e invero in una immaginalità riflessa, è allora possibile

¹⁰ Anche la figuratività è in realtà una forma di sapere, ma rientra nel regno epistemico del simile, strutturalmente altro da quello dell'identico a cui appartiene la psicologia. Vedi *infra*, § 1.4.

¹¹ È noto che la parola latina *regio* (da *rego*: dirigersi in linea retta) indica innanzitutto la direzione in linea retta, e solo in via derivata ha poi significato anche una estensione territoriale, spaziale. La connessione originaria con l'immensità del cielo mostra come la regione sia fattore misurante-smisurato-immensurabile (cfr. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001, s.v. *rego*, p. 568b: «*Regio* designa le linee rette tracciate nel cielo dagli àuguri per delimitarne le parti»).

definire gli psicologemi come gli enunciati informativi sui vissuti interni inquanto immagini psichiche (*psychische Bilder*).

D'altra parte, però, attuandosi ogni enunciato a partire dalle nozioni che lo compongono, dai principi teorici cui si conforma (i quali ne rappresentano i presupposti o *hypotheses*¹²), e dalle strutture trascendentali (tema della filosofia) che lo rendono possibile, queste condizioni di attuazione contribuiscono a limitare la purezza empirica (*empirische Reinheit*) degli psicologemi, specie quando i presupposti giacciono distanti dall'empiria. Esistono in proposito, e in diretta connessione con la psiche inquanto tale, importanti dichiarazioni epistemologiche fatte da Jung negli anni '30:

La psiche è un fattore oltremodo complesso, ed è il presupposto di tutti i presupposti (*die Voraussetzung aller Voraussetzungen*), al punto che nessun giudizio (*Urteil*) su di essa può valere come “puramente empirico”, bensì deve sempre indicare prima in base a quali premesse giudica. Inoltre, oggi giorno la conoscenza psicologica non può più dissimulare il fatto che il suo oggetto abbraccia insieme la sua propria essenza, e che perciò, sotto un certo riguardo, non possono esserci in generale “principi” e giudizi validi, bensì soltanto fenomenologia, cioè in altre parole: *puro vissuto (reines Erlebnis)*. A questo grado di conoscenza, la psicologia come scienza deve rinunciare a se stessa, ma *solo a questo grado supremo*. Sotto di esso sono possibili i giudizi e quindi la scienza, nella misura in cui vengano indicate volta a volta le premesse dei giudizi. (...) Sotto il grado del [puro] vissuto, la mia psicologia è anche scientifico-razionalistica – prego il lettore di non trascurarlo. La premessa dei miei giudizi corrispondenti è la *realità dello psichico (Realität des Psychischen)*,

¹² Nel senso classico in cui Platone nel libro VI la *Repubblica* (511 B-C) parla delle *hypotheses* come punti d'appoggio e di partenza per arrivare all'anipotetico – approdo che, per il pensatore ateniese, solo il filosofo dialettico è in grado di compiere. Cfr. V. Cicero, *Parole come gemme*, Il Prato, Padova 2012, pp. 266 ss. e n. 36.

un concetto che risulta dall'apprezzamento del fatto che la psiche può essere anche puro vissuto.¹³

La psiche inquanto tale, ossia quel tutto che sempre precede e insieme eccede la differenziazione delle sue parti (l'immensa porzione non-conscia e la sparuta coscienza), è per Jung *grosso modo* ciò che Platone chiamava l'anipotetico, l'*archè* del tutto, il principio primo in-fondato dell'essente e dell'inessente. Non stupisce quindi che, nella trasfigurazione mitopoietica e gnostico-platonizzante della psiche operata nei *VII Sermones ad mortuos* (1916), Jung abbia conferito all'inconscio arcipsichico (collettivo) la figura del pleroma, cioè l'arcaica stessità di nulla e tutto, la pre-condizione di ogni distinzione tra pensare ed essere, l'inizio e fine del creato, la in/differenziatezza (cfr. *RB* 344a-345b [382-386])¹⁴. La psiche in sé – così come il pleroma – non si dà in una esperienza dimensionale, ma secondo una direzione vissuta (*erlebt*) nella forma più pura, che io chiamo appunto *urpsychisch*, “arcipsichica”, inintaccata dai

¹³ Jung, *Geleitwort zu von Koenig-Fachsenfeld*, pp. 833 ss. [285 s.]. *Urteil*, giudizio, equivale qui senz'altro a enunciato.

¹⁴ Sulla interpretazione psicologica delle figure del poema junghiano del 1916 cfr. V. Cicero, L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos. Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, § 4. E, per richiamarsi di nuovo a Platone, impressionanti restano le analogie tra la psiche inquanto tale, come la pensa Jung, e la prima ipotesi del *Parmenide* platonico (137C - 142A) relativa allo *hen [ē] hen*, all'Uno-[inquanto-]Uno, il quale non è in alcun tempo, dunque non “è”, e per via di questo suo non-essere non se ne ha nome, né definizione, né scienza, né sensazione, né opinione.

contenuti psichici “ordinari” (idee, nozioni, rappresentazioni, immagini), i quali rientrano invece nei diversi gradi di fenomenicità¹⁵.

La distinzione junghiana tra la psiche, come vissuto puro arcifenomenico, e il vissuto psichico come fenomeno corrisponde allora alla differenza tra archetipo e tipo, tra direzione e dimensione, tra sapere mitologico (e arcipsicologico) e sapere psicologico.

1.3. *Specchio inquanto tale*

Ma come si dà l'esperienza *urpsychisch* della psiche inquanto tale? Come ne è possibile il vissuto puro di cui parla Jung? Come avviene questo tocco arcifenomenico? Ebbene, è possibile e si dà unicamente davanti allo specchio inquanto specchio – avendo tale esperienza a che fare non con gli *speculata* singoli, particolari e generali, bensì proprio con lo *speculum* stesso, grazie alla *epoché* o astrazione dal molteplice immaginale che vi appare.

¹⁵ Anche le idee (*Ideen*) sono per Jung fenomeni psichici – personali o collettivi, ma pur sempre fenomeni, dunque vissuti spirituali concreti, sempre legati all'apparizione di immagini o figure. Cfr. p.es. Jung, *Vorrede zu Jung "Phénomènes occultes"*, p. 335 [19]: «Ogni idea (*Idee*), psicologicamente considerata, è un “fenomeno”, così come lo sono la “filosofia” o la “teologia”. Per la psicologia moderna, le idee sono *esseri* (*Wesen*), allo stesso modo di animali e piante». Questa concezione è tuttavia remota dalle *idèai* platoniche, che inquanto “trascendenti” possono semmai essere analogate agli archetipi di Jung – o, piuttosto, l'analogazione funziona all'inverso.

E qui la parola “specchio” dev’essere ascoltata nella provenienza del suo nucleo metaforico, nel suo principale senso catottrico e nella connessa gravidanza trasferenziale¹⁶. Specchio (è) la lastra trascendentale riflettente: il senzafondo replicante che garantisce la duplicazione indefinita di luce e tenebra, di chiaro e scuro: la lucida finestra eccentrica da cui si riverbera la numinosità propria e altrui: l’inquanto levigante e accomunante-differente che si struttura analogicamente *inquanto* trasferenza o metaforizzazione ricorsiva, costituendo la matrice di ogni enunciato. Specchio non è né non-è, bensì riflette geneticamente la copula, e quindi essere e nonessere: lastra a una sola faccia e senzaspessore, abisso di abissi privi di profondità, finestra-vano che lascia apparire vanità contrapposte prima di qualsiasi distinzione dentro/fuori e qui/là, medio analogico trasferente se stesso ricorsivamente nel cosmo logico-enunciativo.

Dunque, è solo guardando lo specchio trascendentale *inquanto* tale che l’Io può avere l’esperienza della psiche in sé come puro vissuto.

Non solo. Poiché pure per Jung si dà in effetti sapere solo di ciò che l’Io coglie in immagine (*Bild*) oppure in figura (*Gestalt*) – nell’*immagine* speculare del mondo dall’Io stesso ricreata, oppure nella *configurazione* che assume vita

¹⁶ Su *speculum* e dintorni cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, cit., §§ 6-7 (specchio e “speculare”) e 16-26 (la teoria analogica dell’enunciazione e l’inquanto/specchio come matrice di ogni enunciato). Per una ricognizione storica parziale della gravidanza filosofica della specularità cfr. A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, Appendice I: “Attraverso lo specchio. Per una metafora della metafora”, pp. 349-381.

propria ricostituendo autonomamente la specula dell'Io –, e dato perciò che l'Io stesso può sapersi solo in tale specularità, ecco che lo *speculum* si conferma precondizione strutturale anche di qualsiasi interrelazione junghiana tra Sé, Io e mondo:

Solo nello specchio della nostra immagine del mondo possiamo vederci pienamente. Solo nell'immagine che creiamo, noi appariamo. Solo nel nostro atto creatore veniamo pienamente alla luce e diveniamo conoscibili a noi stessi come un tutto. Non apponiamo mai al mondo un viso diverso dal nostro proprio viso, e appunto per questo dobbiamo anche farlo, per trovare noi stessi. Infatti più in alto della scienza o dell'arte fini a se stesse sta l'uomo, il creatore dei suoi strumenti. In nessun luogo siamo più vicini all'eccelso mistero di tutte le origini che nella conoscenza del proprio Sé, che erroneamente riteniamo ci sia noto da sempre. Invece le profondità dello spazio cosmico ci sono più note delle profondità del Sé, dove possiamo in silenzio ascoltare quasi immediatamente l'essere e il divenire creatori, senza però comprenderli.¹⁷

È pertanto chiaro che Jung, nonostante non abbia mai pensato – né era suo compito pensare – lo specchio secondo la sua rigorosa trascendentalità, né discusso alcuno dei suoi tratti capitali (lastra-finestra abissale e autotrasferente), è stato senz'altro consapevole sia della natura speculare del *reines Erlebnis* e della correlata collocazione liminale tra la direzionalità e la dimensionalità, sia dello speciale legame speculativo tra il Sé e l'Io, sia ancora dei prodigiosi rispecchiamenti poetici.

¹⁷ Jung, *Analytische Psychologie und Weltanschauung*, p. 416 [406 s.].

1.4. Mito, mitologema, icoticità

Ora, in termini epistemologici, *al di sotto* dello sguardo puro rivolto alla psiche in quanto tale, cioè nelle dimensioni dei vissuti psichici, stanno gli psicologemi e la psicologia come episteme; *tutt'intorno* allo sguardo puro, nella regione/direzionalità delle figure e immagini archetipiche, orbitano altri enunciati epistemici, ma stavolta appartenenti al regno del simile (alla mitopoiesi), non più a quello dell'identico (in cui rientra la psicologia): i mitologemi¹⁸ (e gli arcipsicologemi¹⁹, che costituiscono un gruppo di enunciati mitici *suae subspeciei*). È questo il tipo enunciativo prevalente nel *Libro rosso*, i cui discorsi riguardanti Cristo sono perciò anch'essi di marca squisitamente mitopoietica (non innanzitutto – né soprattutto – teologica).

¹⁸ Altro *terminus technicus*, ben distinto dall'interessante concetto di *Mythologem* elaborato da Kerényi nella *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Per Kerényi il mitologema è «un'antica massa di materiale tramandata in racconti noti – ma non esclusivi di ulteriore configurazione – su dèi ed esseri divini, lotte di eroi e discese agli inferi» (p. 11 [15]): un complesso mitico articolato e diffuso, però riconducibile a unità con riferimento a un nucleo numinosamente denso, compatto; sulla scia del mitologo ungherese, Filippo Bartolone (*Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, § 25) definisce i mitologemi come gli organici sviluppi dei fatti mitici (p. 111). Io chiamo invece “mitologema” ogni enunciato epistemico-poietico che pertiene a un complesso mitico specifico – al quale continuerò ad assegnare la parola “mito”, per cui p.es.: l'annuncio della morte di Polibo dato dal messaggero di Corinto a Giocasta è un *mitologema* particolare del *mito* di Edipo. Questa accezione di “mitologema” è vicina all'asserzione mitica (*mythische Aussage*) che per Jung «riposa innanzitutto sulla costituzione peculiare dello sfondo psichico, dell'inconscio collettivo, e la cui proiezione ha perciò già sempre avuto luogo» (*Ein moderner Mythos*, p. 451 [269]).

¹⁹ Con “arcipsicologia” (che preferisco senz'altro a “metapsicologia”) designo dunque il nucleo più intimo della speculazione junghiana (gli archetipi, il Sé, il *mysterium conjunctionis*), caratterizzandolo insieme come una particolare episteme mitopoietica. I testi junghiani fondamentali sono tutti di matrice arcipsicologica.

Il mito in generale, nella sua connessione strutturale con il logos, è racconto simbolico-sacrale delle origini dell'universo, degli dèi e degli uomini – «disvela il cosmo simbolico», scrive Bartolone, aggiungendo che «il riposto nucleo e criterio essenziale del mito» è la verità religiosa²⁰. In effetti, se ogni simbolo annuncia l'ingresso dell'inconscio nel cosmo enunciativo della coscienza, e denuncia al tempo stesso l'indissolubilità del loro legame²¹, il simbolo mitico attesta specificamente la caratterizzazione sacra di questo legame, ne esclama il valore numinoso paradigmatico per ogni contenuto religioso e teologico – ma paradigmatico, appunto, non paradigmato.

Il mito con il suo congenito simbolismo è senz'altro primitivo, perché strettissimamente prossimo alle primalità, alle *archài*. Perciò i mitologemi poetici schietti – i quali a loro volta non possono non essere involti nella perenne dialetticità conscio/inconscio del simbolo²² – appaiono sgorgare direttamente dalla regione ultraumana e ultradivina, come p.es. Prometeo che, incatenato «alla rupe che vertigina abissi, con vincoli infrangibili di catene d'acciaio, rubò il fulgore del fuoco, e lo offrì agli uomini»²³.

²⁰ F. Bartolone, *Socrate*, cit., p. 112.

²¹ Dell'origine concettuale del "simbolo" mi sono già occupato in *Tò metaphorikòn*, § 2.3 (*Parole come gemme*, cit., pp. 82-84), a cui rinvio per la indissolubilità del legame tra le parti coinvolte nel "patto".

²² Cfr. F. Bartolone, *Socrate*, cit., § 25, p. 113: «Il simbolo è dialetticamente caratterizzato».

²³ Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 4-8 (trad. Tonelli).

La traducibilità dei mitologemi in enunciati epistemici all'altro non ne attenua affatto la numinosità sorgiva, semmai ne riconferma l'inesauribilità, che proviene dal pozzo inestinguibile del mito a cui attingono tanto gli enunciati quanto la loro traducibilità. Sostenere p.es. che con il ratto del fuoco Prometeo «si è reso colpevole di ingerenza illecita nella natura e ha incorporato nella sua coscienza un frammento di inconscio arcicosmico»²⁴, significa dare un'interessante versione arcipsicologizzante del ratto, senza però affievolire minimamente la forza del fulgore del fuoco rapito, anzi incrementandola con l'audace plasticità del suo incorporamento coscienziale. Analogamente, dire che «Prometeo è un dio decisamente antropocentrico» e che in lui s'infigura «la terrestrità dell'uomo nel suo autopotenziamento estremo» in quanto il fuoco tolto a Zeus è l'intelligenza umana in tutto il suo inaudito potenziale²⁵, rappresenta un'eccellente traduzione filosofica del mitologema, e insieme una corroborazione della fulgida spiritualità del fuoco mitico attraverso il suo infigurarsi come terrestrità.

Ma, a prescindere dalla loro traducibilità psicologica, filosofica e teologica, i mitologemi hanno tutt'altro orizzonte dalla verità, a cui tendono invece psicologemi, filosofemi e teologemi in quanto enunciati epistemici del regno dell'identico. Ogni mitologema mira alla verosimiglianza, o meglio alla icoticità

²⁴ Jung, *Symbole der Wandlung*, p. 215 [172].

²⁵ F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, Peloritana, Messina 1978, p. 6.

(*tò eikòs*), cioè alla compiutezza organica delle somiglianze plausibili tra entità immaginali e figurali (*eikones*). Questa compiutezza icotica è l'orizzonte del regno epistemico del simile²⁶. Ecco perché «il nucleo e criterio essenziale del mito» non è, come voleva Bartolone, la verità religiosa, bensì la plausibilità ricreativa e festosa delle stesse immagini e figure mitosimboliche.

Ricreazione e festa – proprio perché preassimilano e ritengono entro sé la sofferenza – muovono dunque l'intonazione degli enunciati del *Libro rosso* concernenti Cristo.

²⁶ Cfr. V. Cicero, *Comunanza dell'essere*, cit., pp. 7-8. Gli altri due orizzonti, rispettivamente legati al regno epistemico dell'uguale e a quello dell'identico, sono: l'*esattezza* (*akribèia*), ossia la certa, necessaria e perfetta coincidenza – ottenuta mediante un calcolare – tra ciò che viene richiesto, esigito (*ex-igere < ex-agere*), da chi fa ricerca, da un lato, e ciò che da questi viene o verrà trovato, dall'altro lato; e la *verità* (*alètheia*), intesa come la fonte/apertura di ogni corrispondenza reale tra rappresentare e rappresentare, e soprattutto tra pensare e pensato. Impiego il brutto termine *icoticità* (dall'inglese *eikotic*, a sua volta dal greco *eikòs*) per evitare che con “verosimiglianza” si pensi a una subordinazione al vero, mentre l'icoticità – così come l'esattezza – è epistemicamente un orizzonte *paritetico al vero*, allo stesso titolo della verità.

2. *Fisionomia mitologica. Tra speculum cristallino e ritrovamento del Cristo*

2.1. *Überwindung der Überwindung: procedere oltre il Cristo che vince?*

Dalla seconda menzione esplicita del nome di Cristo nel *Liber novus* (I.III) entra in gioco quella che in seguito Jung chiamerà l'Ombra di Dio: «Avevamo dimenticato che Dio è spaventoso. Cristo ha insegnato: Dio è amore. Ma l'amore è anche spaventoso. Cristo vince (*überwindet*) senz'altro la tentazione del diavolo, non però la tentazione di Dio verso il bene e il ragionevole» (*RB* 235a [27]). Secondo Io-Jung, dunque, per preparare l'avvento del Dio rinnovato lungo la via di Cristo, occorre procedere oltre (*überwinden*) Cristo stesso, e mirare alla vittoria su (*Überwindung* – superamento di) tutte le tentazioni, le viziose come le virtuose, le benigne come le maligne.

«Guarda nella tua profondità, prega la tua profondità, ridesta i morti» (*RB* 235b [28]): irrompe allora l'ingiunzione notturna dello Spirito del profondo, l'indicazione a Io-Jung di come avviare la *Überwindung* di ogni tentazione: ovvero, inaugurando la relazione all'inconscio. «Infatti l'inconscio corrisponde alla mitica Terra dei Morti (*Totenland*), la terra degli avi»²⁷. E la insormontabile

²⁷ Jung, *Erinnerungen*, p. 195 [238]. Su “questi” morti v. *infra*, § 2.4, e V. Cicero, L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos*, cit., §§ 6-7.

precondizione per il viaggio nel *Totenland* è il ritiro nel deserto del proprio Sé, cioè – di nuovo – la *kenosis* dell’Io, quel vissuto peculiarissimo con cui, epochizzando la policromia degli *speculata*, l’Io guarda direttamente il nero scintillante (*black shining*) dello specchio inquanto specchio.

Nel *Liber rubeus* questo atto epocale si svolge nel pieno tormento (*Qual*) per l’ecatombe cosmica dei popoli, quasi prosecuzione della stessa *kenosis compiuta* di Cristo, della sua morte di Croce. Perciò il tormentato ritrarsi dell’Io nella plaga desertica del Sé, prima di discendere nella Terra dei Morti, è come paradigmato dal Crocifisso – «il pallido Dio asiatico ch’è stato inchiodato al legno come una faina» (*RB 242a [51]*) –, il quale, dopo il *consummatum est*, «scese nel mondo infero e divenne inferno; così assunse la figura dell’Anticristo» (*RB 242b [51]*). Questa identificazione degli opposti è affermata da Io-Jung come indispensabile all’ascensione (*RB 243b [54]*):

Cristo dopo la morte dovette scendere all’inferno, altrimenti gli sarebbe stata impossibile l’ascesa al cielo. Cristo doveva prima diventare il proprio Anticristo, il proprio fratello infero. Nessuno sa cosa accadde nei tre giorni in cui Cristo fu all’inferno. Io l’ho appreso. Gli uomini del tempo antico dissero che vi aveva predicato ai trapassati. Ciò che dicono è vero.²⁸

Ora, l’enunciato sull’impossibilità dell’ascesa al cielo di Cristo senza la previa discesa agli inferi è un mitologema icotico (plausibile), la cui validità non

²⁸ Tra “gli uomini del tempo antico” va ricordato senz’altro l’autore dell’apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, nella cui II parte è appunto narrata la discesa agli inferi di Gesù (Recensioni greca e latina, in Tischendorf, ed., *Evangelia Apocrypha*, Olms, Hildesheim 1987, pp. 301-312 [690-697] e 368-395 [698-723]). — È impossibile che sfugga il parallelo junghiano tra il Cristo che negli inferi predica ai trapassati, e il Filemone dei *VII Sermones ad mortuos*.

è mutuata che dallo psicologema sul quale viene costruito analogicamente. Il principio psicologico è qui infatti che, nel processo di individuazione del soggetto, il riconoscimento e l'integrazione dell'Ombra – ossia degli aspetti oscuri (inferi) della personalità – costituiscono la base indispensabile di qualsiasi forma (uranica) di autoconoscenza²⁹. Donde si desume, appunto per analogia, che Cristo sarebbe in rapporto di interdipendenza con Satana così come l'Io lo è con l'Ombra, assimilandone peraltro le difficoltà collaterali implicate junghianamente dal *descensus ad inferos*, p.es.: «Chi va all'inferno diviene inferno anche lui» (RB 244a [56]). Non saprei chiamare altrimenti questo gesto di Jung se non una specifica psicologizzazione di Cristo³⁰ – che mostra tutta la sua acerbità, nonostante il capitolo che la contiene accenni già al più maturo contesto del rapporto Dio/Sé.

²⁹ Cfr. Jung, *Aion*, p. 17 [8]).

³⁰ Non concordo pertanto con Hillman e Shamdasani, che nella XIV conversazione del loro *Lament of the Dead* hanno questo scambio (p. 213 [186]): «[S] Il personaggio centrale dell'opera è Cristo, e ciò che è straordinario, a paragone con gli altri personaggi, è che Cristo non è interpretato come un aspetto della personalità junghiana. Cristo è nell'opera, e tuttavia il terreno teologico o metafisico vi è presente come in nessun altro personaggio. – [H] È il Cristo ancora non psicologizzato. – [S] Sì, è l'unica figura non psicologizzata». Non c'è dubbio che Cristo sia il personaggio centrale, oltre che iniziale e finale, del *Libro rosso*; ma la sua psicologizzazione – cioè la sua traduzione in psicologemi – vi è altrettanto indubitabile, come è evidente dalla sua “satanizzazione” *post mortem*. — La situazione di ambivalenza di Cristo è solo citata di passaggio da S.L. Drob, *Reading the Red Book*, cit., p. 44, e W. Giegerich, *Liber novus, that is, The New Bible*, “Spring. A Journal of Archetype and Culture”, 83 (Summer 2010), p. 394. — Quanto all'identificazione di Io-Jung con Cristo – che va intesa, come si vedrà, in un senso prettamente imitativo –, essa attraversa l'intero *Libro rosso* e viene conclamata p.es. nel cap. I.XI.

2.2. Il cristallo profetico e l'atopia di Io-Jung

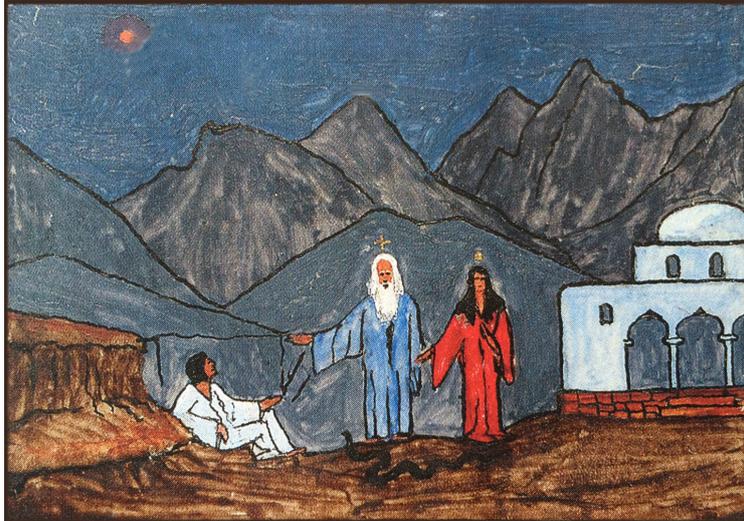


Fig. 2 – Io-Jung, Elia, Salomè e il serpente

Quando abbracci il tuo Sé, allora il mondo ti appare come se fosse divenuto freddo, e vuoto. In questo vuoto si inserisce il Dio veniente. (RB 245a [61])³¹

Nella notte in cui dal deserto del proprio Sé ri-pensa l'essenza di Dio, Io incontra Elia e Salomè (fig. 2) – i non-simboli, le figure archetipiche reali, autopoietiche, dotate di vita propria³², come altre che popolano il *descensus* junghiano. Ai piedi dell'antico profeta staziona un serpente nero, simbolo della

³¹ Il capoverso successivo parafrasa l'esordio del cap. I.IX.

³² Cfr. RB 246a [64]: «[Elia a Io:] Noi siamo reali e non simboli». I simboli rinviano sempre a qualcosa di sussistente nella regione iperuranica; le figure mitopoietiche, che emergono spontaneamente dall'inconscio imponendosi all'immaginazione, sono invece autocreazioni, incarnazioni autonome di *numina* archetipici (Elia e Salomè, rispettivamente, di Logos ed Eros). Cfr. Jung, *Erinnerungen*, pp. 182-188 [222-230]. Nel seminario del 1925 Jung parla delle figure analoghe a “questo” Elia (e a Filemone, che ne costituisce lo sviluppo) come di «fattori spirituali tuttora esistenti» (*Analytical Psychology*, XII, p. 101 [154]). — È chiaro che questo Logos archetipico *non* va identificato con il Logos giovanneo (v. *infra*, § 2.3).

libido introvertita³³. E alla base della ripida parete rocciosa sta una casa arabeggiante con prospetto a colonne. Ecco: è sullo sfondo dei muri sfavillanti dell'alto salone di questa casa che si reconde lo *speculum* prodigioso nel quale la scintillanza nera trapassa in trasparenza purissima: la «pietra color dell'acqua chiara» (*hell-wasserfarbener Stein*, RB 245b [62]), il cristallo nei cui rispecchiamenti Io perscruta Eva, Ulisse, Buddha, Kalì, e Maria col Bambino.

Il cristallo è il pensiero formato (*der geformte Gedanke*) che, nel passato, rispecchia l'avvenire. (RB 247b [69])³⁴

Il pensiero (*Gedanke*) cristallizzatosi secondo la forma figurale e immaginale-simbolica diviene dunque lo specchio eminente del pensare (*Denken*) mitopoietico, al quale il profetare pertiene per via genetica, ben prima e ben più che p.es. al pensare filosofico e teologico. Profezia è infatti essenzialmente dizione anticipatrice proferita in nome e per conto di un altro (un'entità numinosa, sacrale, ultraumana, divina). Ed è indubitabile che il *Liber rubeus*, annunciando sin dall'esordio la via dell'avvenire e il Dio veniente,

³³ Cfr. Jung, *Analytical Psychology*, XII, p. 100 [152]: *The black serpent symbolizes the introverting libido*. – Per il serpente come simbolo della direzione dell'energia libidica attratta da entità dell'inconscio profondo cfr. Jung, *Symbole der Wandlung*, p. 483 [370].

³⁴ Già nel capitolo I.V era apparso un cristallo di luce rossa dalle virtù profetiche.

intenda accreditarsi come scrittura profetica³⁵, benché l'istinto autocritico di Jung sia sempre all'erta³⁶.

Ora, la qualità e specificità anticipatrice del profetare dipende sempre tanto dal regime epistemico, quanto dall'ambito disciplinare in cui viene esercitato. Nella mitopoiesi e nella religione – il cui orizzonte è l'icoticità – la profezia veicola un logos presagente del quale il profeta non saprebbe dare traduzione in altro idioma, mentre il contenuto stesso s'impone involvendo entro una direzione sincronica un'evenienza futura dai contorni obliqui. Il profeta è *atopos*: eccentrico, fuori dall'ordinario (assurdo) perché voce di un senza-ordine; e *atopos*, cioè fuoriluogo, è anche l'evenienza profetata. La profezia mitico-religiosa è dunque propriamente atopica, cioè tutt'altro che utopica, semmai prossima alla dis(crono)topia³⁷.

³⁵ Cfr. S. Shamdasani, *Introduction*, in C.G. Jung, *The Red Book*, W.W. Norton & Co., New York – London 2009, p. 203a [LV].

³⁶ Cfr. *RB* 233a [19]: «[Psiche a Io:] “Tu menti a te stesso. Parli così per imbrogliare gli altri e perché credano in te. Vuoi essere profeta e corri dietro la tua ambizione”». Cfr. l'Appendice B, p. 367b [446s]. — Il tema percorre l'intero scritto, ed è evidente il consapevole riallacciarsi di Jung alle più rilevanti esperienze profetiche recenti. Nel secondo libro (II.XIV-XV) Io-Jung nomina come profeti – dopo Elia e Giovanni Battista nel libro I, e prima di Eliseo (II.XVII) – i moderni Schopenhauer e Nietzsche, confessando di non esser riuscito in particolare a conciliare Cristo con quest'ultimo, l'autolapidato (*RB* 292b [212s]; 296a [224]; poi ancora 309a [268]). L'inizio del libro II, citando Geremia (23,16.25-28), mette in guardia contro i profeti che non profetizzano ciò che viene dalla bocca del Signore – ad ammonire di saper distinguere anche nel “presente” i veri dai falsi profeti.

³⁷ Per la differenza fra utopia e atopia cfr. V. Cicero, *Eros e utopia negli Uccelli di Aristofane e nella Politeia di Platone*, “Illuminazioni”, n. 12, aprile-giugno 2010, §§ 1, 3. — Per il rapporto tra profezia e utopia luogo obbligato è M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, Lettera V, pp. 210-229, il quale va però “aggiornato” quantomeno al pensiero distopico. — “Discronotopia” è la parola con cui compendio la concezione del tempo di

Il carattere profetico fa del *Libro rosso* il testo per eccellenza dell'atopia junghiana, e l'acme *atopica* è toccata appunto durante lo sguardo nello *speculum* cristallino posato in fondo all'alto salone di Elia.

Prima visione cristica:

Nello splendore [del gioco infuocato del cristallo raggianti] vedo la Madre di Dio col Bambino. Davanti sta Pietro in adorazione – poi Pietro da solo con le chiavi – il papa con una triplice corona. [...] L'immagine della Madre di Dio col Bambino mi indica il mistero della trasformazione (*Verwandlung*). [...] L'ultrasenso diviene entro me, in modo che lui abbia la sua sostanza e io la mia. Sto dunque come Pietro in adorazione davanti al miracolo della trasformazione e della realificazione di Dio (*Wirklichwerdung Gottes*) entro me. [...] Non accade per via della mia volontà, bensì per via di un effetto inevitabile, [...] mentre mi trasformo. È il miracolo della trasformazione a comandare. Io sono il suo servo, quasi come il papa. (RB 248b [72], 249b-250a [76-77])³⁸

Si assiste qui alla presa di coscienza, da parte di Io-Jung, della propria vicarietà rispetto a Cristo e al suo “ritorno” o “ritrovamento” come Dio rinnovato. Nell'ottica di questo rinnovamento, inoltre, si delinea più compiutamente la fisionomia della servitù con cui si è aperto il *Liber novus*: è libertà di servire vivendo nel cosmo dei pensieri personali, indispensabile – così come l'Eros – per riconoscere e avvalorare la propria virtù profetica³⁹. La diade

Philip Dick nel mio *All'ascolto del tempo fuori di sesto* (“Illuminazioni”, n. 13, luglio-settembre 2010, p. 6, n. 4). Dick è senz'altro uno dei più perspicui profeti del secolo scorso.

³⁸ Trascuro qui gli altri frammenti di questa prima visione (il Buddha immobile nel cerchio infuocato, la Kalì sanguinaria dalle molte braccia), perché la loro presenza non modifica il significato della *Verwandlung* di Io-Jung.

³⁹ Cfr. RB 251a [80]: «Quando però mi resi conto della libertà del mio cosmo di pensieri, allora Salomè mi abbracciò, e così divenni profeta».

archetipica Logos ed Eros, cioè Elia e Salomè che ne sono incarnazioni mitopoietiche, opera congiuntamente perché l'*atopos* Io-Jung possa profetizzare il ritorno/ritrovamento di Cristo.

Seconda visione cristica (separata dalla prima mediante la lotta tra i due serpenti – nero e bianco – e la trasformazione di Elia in Mime):

Vedo la croce, la deposizione, il compianto – che tormento questa vista! Non voglio più – vedo il Bambino divino (*göttliches Kind*), nella mano destra il serpente bianco e nella mano sinistra il serpente nero – vedo la montagna verde, con sopra la croce di Cristo, e fiumi di sangue scorrono dalla cima della montagna – non ne posso più, è insopportabile – vedo la croce e Cristo su di essa nel suo ultimo momento e tormento – ai piedi della croce s'avvolge il serpente nero – S'è attorcigliato ai miei piedi – sono avvinto e allargo le braccia. Si avvicina Salomè. Il serpente ha avvolto tutto il mio corpo, e il mio volto è quello di un leone. (RB 252a [84])⁴⁰

Qui il divenire-Cristo di Io-Jung non si limita, come in precedenza (§ 1.2), a berne il sangue e mangiarne il corpo a seguito della transustanziazione, ma giunge fino alla co-crocifissione con Cristo sul Golgota. (– Ma come potrà allora non estendersi pure fino alla co-resurrezione?)⁴¹ Elia si congeda infine

⁴⁰ Non entro qui nel merito della dichiarazione immediatamente seguente di Salomè a Io-Jung («Tu sei Cristo»), perché una sua discussione esauriente andrebbe ben oltre ciò che qui mi importa stabilire, ossia la paradigmaticità della *kenosis* globale di Cristo per la *kenosis* di Io-Jung. La dichiarazione di Salomè è analizzata da Jung nel seminario del 1925 *Analytical Psychology*, XII, pp. 104-108 [158-162].

⁴¹ Eppure nel *Libro rosso*, in cui abbondano i riferimenti alla crocifissione di Gesù e alla sua discesa agli inferi, la resurrezione è citata *en passant* in RB 260a [103], e trattata di fatto solo nel cap. II.XIV, nel contesto del commento alla *Imitatio Christi* (RB 292b [212]): «Cristo è la via. [...] La via di Cristo finisce sulla croce. Perciò noi siamo crocifissi insieme a lui in noi stessi. Insieme a lui aspettiamo la nostra resurrezione fino alla morte. Insieme a Cristo il vivente non vive resurrezione se non dopo la morte». Io-Jung accetisce negativamente queste considerazioni, perché la sequela di Cristo è da lui intesa inizialmente come smarrimento

comunicando che l'opera di Io li – in quel luogo buio e profondo – è compiuta, e gli raccomanda di trascrivere fedelmente tutto ciò che vedrà d'ora in avanti. Il Dio rinnovato avvenire, nel quale si reintegreranno le istanze archetipiche di Logos ed Eros, presuppone l'adempimento di una condizione: appunto la lotta tra i due serpenti, il sangue della Grande Guerra. Con l'autosacrificio dell'umanità, lo Spirito del profondo costringe a imboccare la via che porta al compimento del *mysterium* di Cristo, *mysterium* al quale – come insegnano i santi – pertiene che l'uomo stesso divenga un Cristo (cfr. *RB* 254a [89] e 254b [91]). Così nello *speculum* cristallino – riflesso noetico della legge inalterabile, *i.e.* sincronica, dell'accadere autonomo, e d'ora in avanti mediatore interiorizzato di ogni vedere profetico⁴² – si spiega la visione del “nuovo” Dio, del Fanciullo (*Knabe*) che tiene in pugno i due demoni, unificandoli.

della propria via (v. *infra* 2.3). A mio avviso, questo deprezzamento della resurrezione è un altro effetto della eccessiva psicologizzazione di Cristo. — Un ulteriore effetto di tale atteggiamento junghiano è la valutazione di Buddha rispetto a Cristo nel *Korrigierter Entwurf* del *Liber novus*, pubblicato come Appendice B (*RB* 367a [445]): «Il Cristo ha vinto (*hat überwunden*) il mondo facendosi carico del dolore del mondo. Il Buddha, invece, ha vinto entrambi, il piacere e il dolore del mondo, allontanando da sé piacere e dolore. E così entrò nel nonessere, nello stato da cui non c'è ritorno. Buddha è una potenza spirituale (*geistliche Macht*) ancora più alta, la quale non gioisce più neanche del dominio della carne, così totalmente sono sprofondati dietro di lui piacere e dolore». La superiorità di Buddha rispetto a Cristo potrebbe semmai essere affermata a livello di potenza psichica (*psychische Macht*), non certo spirituale.

⁴² Cfr. *RB* 254b [91]: «Il simbolo del cristallo significa la legge inalterabile dell'accadimento che sorge da sé». Nell'Appendice B (*RB* 365b-366a [440]), si legge che il cristallo esprime propriamente la concentrazione, la condensazione dell'attenzione creativa (cfr. anche *RB* 367a [444]).

Con le visioni cristalline dirette e il congedo di Elia si conclude il libro I. E nel libro II, mentre Io-Jung – servo *atopos* dello Spirito del profondo – si chiude alle spalle la porta del mistero, il ritrovamento di Cristo entra presto nel vivo.

2.3. Un'interpretazione non memorabile del Logos del Vangelo di Giovanni

In II.IV, l'anacoreta Ammonio sottopone a Io-Jung una reinterpretazione del prologo del Vangelo giovanneo, secondo la prospettiva dell'integrazione dell'Ombra divina già incontrata al momento del *descensus ad inferos* (§ 2.1).

Nelle parole «In principio era il Logos, e il Logos era Dio. In Lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini, e la luce brilla nella tenebra e la tenebra non l'ha compresa», Ammonio sostiene di aver imparato a cogliere il grande merito di Giovanni rispetto a Filone di Alessandria, che pure aveva promosso “Logos” a termine teologico eminente: Giovanni ha «innalzato il significato del LOGOS fino all'uomo. [...] Se per Dio l'umano non fosse stato più importante di tutto, allora Lui non si sarebbe rivelato, in quanto Figlio, nella carne, ma nel LOGOS» (RB 269a [132s]). E Io-Jung ne trae la conseguenza: se il Logos fattosi carne riluceva nella tenebra e la tenebra non l'ha compreso, allora deve infine avvenire «un uomo eppure figlio di Dio» (*ein Mensch und doch Gottes Sohn*)⁴³

⁴³ L'espressione ricorre più avanti (RB 272a [143]), nel secondo colloquio tra Ammonio e Io-Jung.

che venga compreso dalla tenebra: «infatti a che giova la luce che la tenebra non comprende?» (RB 270b [137]). Al che segue l'elogio della tenebra (*Finsternis*):

La tenebra non concepisce la parola (*das Wort*), ma concepisce l'uomo, anzi lo recepisce, infatti l'uomo stesso è un pezzo di tenebra. Non si scende dalla parola all'uomo, bensì dalla parola si ascende all'uomo, questo concepisce la tenebra. La tenebra è tua madre, le si addice timore reverenziale, perché la madre è pericolosa. Ha potere su di te, perché è la tua genitrice. Onora la tenebra così come la luce, e illuminerai la tua tenebra. (RB 270b [137])

È chiaro che Jung mirava sin dall'inizio del capitolo II.IV a questa lode dell'Ombra, comprensibile e anche giustificabile in termini arcipsicologici. Ma a tal fine era proprio necessario sgangherare il testo giovanneo – intessuto di alcuni tra i teologemi più puri mai espressi in assoluto – fino a falsarne così goffamente la lettera? La tenebra giovannea non è riuscita a concepire appunto l'uomo-Gesù in quanto Cristo/Logos incarnato – peraltro, una “Parola” demiurgica e fattasi carne non può essere collocata nella stessa dimensione delle altre parole umane, perché pronunciata sicuramente da una regione ultraumana (e ultradivina)⁴⁴.

Ritengo pertanto che anche qui Jung – come già in precedenza (*supra*, § 2.1 e n. 41) – si sia fatto prendere la mano dall'istinto di psicologizzare Cristo, cioè di interpretarlo a partire da psicologemi; sono ancora di là da venire le intuizioni “cristalline” dei *VII Sermones* intorno all'intima e indissolubile

⁴⁴ La limitata (inadeguata) comprensione del Logos cristiano da parte di Io-Jung è evidente anche in 280a [170].

coappartenenza del Diavolo a Dio, sebbene tracce esplicite della psicologizzazione iperbolica si trovino pure nelle meditazioni mature di *Aion* e di *Risposta a Giobbe*.

In questa sede mi importa però soprattutto mettere in luce le acquisizioni speculative junghiane rispetto a Cristo nel *Libro rosso*, al di là degli inevitabili eccessi e difetti inerenti a un'“opera” *monstre* così eterodossa.

2.4. L'imitazione di Cristo e il servo inutile, il lamento dei morti e l'Unto di questo tempo

In II.XIV (*La pazzia divina*), gli eventi ruotanti attorno a una copia della *Imitatio Christi* (XV sec., opera attribuita com'è noto a Tommaso da Kempis) offrono l'occasione per ritornare sul senso e sulla destinazione del viaggio di Io-Jung e sul (la consapevolezza del) destino del suo rapporto alla *kenosis* di Cristo.

Sulla necessità di avere un modello per vivere il divino (*das Göttliche zu leben*), Io-Jung comincia col ragionare sottilmente così:

Se si vuol comprendere davvero Cristo, bisogna allora capire che Cristo ha vissuto realmente solo la sua propria vita e non ha seguito nessuno. Non ha imitato alcun modello. Se perciò si imita davvero Cristo, non si seguirà nessuno, non si imiterà nessuno, ma si andrà per la propria via, senza più neppure chiamarsi cristiani. (RB 292b [212])

Si tratterebbe allora di imitare radicalmente l'incondizionato non-imitatore non imitandolo. Senonché, il ragionamento sofisticeggiante per abbandonare il modello-Cristo regge solo finché il pensare (*das Denken*) si lascia abbindolare dallo spirito di questo mondo, mentre quando il sentire (*das Fühlen*) si lascia sedurre dal regno gioioso-terribile, la cui legge suprema dell'agire è la grazia divina, allora Io-Jung ritrova di nuovo Cristo (RB 294b [219]: *ich Christus widerfinde*). Svolta impostasi grazie alla *Imitatio Christi*, che in coda al capitolo II.XI (*De paucitate amatorum crucis Jesu*) reca questo brano sul servo inutile di Dio:

Dove si troverà uno che voglia servire Dio gratis? [...] Uno che, abbandonato tutto, abbandoni se stesso, ed esca totalmente da sé, e non gli rimanga alcun amor proprio; uno che, compiuto tutto ciò che doveva, [...] si proclami veracemente servo inutile, come dice la Verità stessa: «Quando avrete fatto tutto ciò che vi è stato comandato, allora dite: siamo servi inutili» [Lc 17,10]? Allora sì che uno potrà essere davvero povero e nudo spiritualmente, e dire col profeta: «Sono solo e povero» [Sal 24,16]. Nessuno è più ricco, nessuno più libero, nessuno più potente di costui che sa abbandonare se stesso e ogni cosa e porsi all'ultimo posto.

Cristo con la sua *kenosis* assolutamente gratuita è il prototipo del servo inutile. Io-Jung ha esperito questa inutilità sublime nel momento in cui ha lasciato che a leggere la *Imitatio Christi* fosse il proprio *pium sentire*, non più il *saeculare cogitare*. E s'è fatto intimo imitatore del Cristo “ritrovato”, scoprendo di aver già iniziato la sequela da quando aveva intrapreso il viaggio verso l'altro polo di Dio.

Ancora, la stessa *pietas* conduce Io-Jung a un servizio singolare: ascoltare il lamento dei morti (*die Klage der Toten*) e prendersi cura di loro (RB 296a [224]). Si può considerarlo – contro la stessa lettera del *Libro rosso* – come il suo primo atto esplicitamente imitativo di Cristo:

Quando Cristo, dopo il compimento della sua opera, ascese al cielo, condusse con sé coloro che erano morti prematuramente e incompiutamente sotto la legge della durezza e dell'alienazione e della violenza brutta. Piena dei lamenti dei morti era allora l'aria, e il loro strazio si sentiva così forte che persino i vivi ne erano resi tristi, fiacchi e stanchi di vivere, e anelavano a morire già nel loro corpo vivo di questo mondo. Così anche tu [= Io-Jung], nella tua opera di redenzione, conduci i morti al loro compimento.⁴⁵

Un'infinita molteplicità caotica, satura di figure sconcertanti e sconvolgenti «che gemono e sperano di portare a compimento attraverso noi quell'irrisolto di ogni tempo che in loro sospira» (RB 295a [220]), è la massa dei morti della storia umana bisognosi di redenzione, verso i quali Io-Jung è chiamato a volgersi *mit Liebe*, con amore. È chiaro che questa *pietas* è narrativamente la causa più immediata dei *VII Sermones ad mortuos* con cui il guru spirituale Filemone⁴⁶ conciona la folla dei morti tornati delusi da Gerusalemme, arsi dal desiderio di sapere la sorte odierna di Dio, della chiesa e dell'uomo.

⁴⁵ Jung, *Entwurf*, p. 391, in RB 296a [225, n. 189]. Nonostante nel caso della psicagogia l'imitazione di Cristo sia più che patente, Io-Jung continua a negare di voler imitare Cristo: «Spezza il Cristo in te, per arrivare a te stesso» (RB 295b [223]).

⁴⁶ Figura autonoma del Sé di Io-Jung. Per Filemone cfr. anche V. Cicero, L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos*, cit., § 1 e n. 2.

A preparazione del sostrato di quei sermoni, nell'adempimento del compito imitativo immane (mai svolto prima e dopo di Cristo) di ascoltare il lamento dei morti amandoli, sta l'atopia del Dio rinnovato: come il Cristo è (stato) il Dio incarnatosi e venuto ad abitare come uomo in mezzo agli uomini, così l'Unto (*der Gesalbte*) dell'epoca attuale è il Dio figlio dell'uomo, ma non uomo carnale lui stesso, il quale appare soltanto nello spirito, e solo mediante lo spirito umano – incluso ciò che ha di più vile e abietto, con fetore di decomposizione – può nascere (RB 298b-299a [232s]).

Guardare in faccia e accettare la propria peggiore abiezione è la fonte della grazia da cui l'Unto attuale può ascendere risanato, purificato dalla putrefazione della morte, raggianti. Ma chi in questo modo si fa fonte della grazia epocale è appunto «colui che compie il Cristo entro sé» (RB 299a [235]) – colui entro il quale Cristo si compie nuova-mente. Il Dio rinnovato del nostro tempo è il Cristo ritrovato.

Dopo aver fatto l'annuncio *atopos* dell'Unto attuale, Io-Jung restituisce la copia della *Imitatio Christi* al bibliotecario a cui l'aveva richiesta⁴⁷.

⁴⁷ Questa unità diegetica copre i capp. II.XIV-XVII (RB 291a-301b [208-243]).

2.5. *Fagocitare l'inferno, partorire bellezza – in mezzo l'unica stella e l'ombra blu*

Cristo è stato così potente che il suo regno ha coperto tutto il mondo, e ha lasciato fuori di sé solo l'inferno. [...] Chi tra i viventi estende il regno di Cristo fino all'inferno? (RB 303b [249])

Nessuno. Tra gli umani nessuno è in grado di operare questa estensione. Solo un essere divino, anzi ultradivino, potrebbe realizzarla. Forse il Fanciullo unificatore del serpente bianco e del serpente nero?

Se, nella seconda visione cristallina diretta, il Bambino divino teneva in pugno i due demoni (i due *numina*) antinomici unificandoli, conciliandoli (*supra*, § 2.2), la nuova visione di II.XX (*La via della Croce*) segna un passo avanti decisivo verso la rimitologizzazione di Cristo:

Vidi il serpente nero salire attorcigliandosi al legno della croce. Entrò strisciando nel corpo del Crocifisso e uscì trasformato dalla sua bocca. Era diventato bianco. S'avvolse come un diadema attorno al capo del morto, e una luce s'irradiò sopra il capo, e a est si levò raggianti il sole. (RB 308b [266])

“Ora” è nel Crocifisso stesso che si compie l'unificazione dei due *numina* antagonisti, e l'atto avviene precisamente come trasformazione (*Verwandlung*) del serpente nero nel serpente bianco⁴⁸. Io-Jung ha così imparato che questo evento asseconda l'essenza del movimento in avanti (*das Wesen der*

⁴⁸ Il diadema serpentino viene ripreso più avanti, come simbolo dell'opposizione e, insieme, di unità (RB 325a [322s]); v. *supra*, nota 1. — Io-Jung ricorda che Cristo stesso si è paragonato espressamente al serpente (in *Gv* 3,14); e il paragone verrà ripreso in *Aion*, pp. 198-200 [174s].

Vorwärtsbewegung), per cui tutto ciò che è già stato è destinato a ritornare, sì, ma non uguale (*gleich*), bensì nella modalità della ri-creazione attraverso il tempo (*Wiedererschaffung in der Zeit, RB 310a [272]*)⁴⁹.

È dunque nel Crocifisso che il regno di Cristo può infine estendersi all'inferno, e fagocitarlo entro sé, secondo quella accezione mitopoietica del pro-movimento che qui può chiamarsi *l'eterno ritorno del simile (die ewige Wiederkehr des Ähnlichen)*. Il ritorno del Crocifisso “ricreato” coinvolge d'altra parte una riconsiderazione dell'eone dei Pesci, il quale sarà al centro della riscrittura del mito di Cristo in *Aion*, ma che appunto già in un capoverso dell'ultimo capitolo del *Liber novus* (II.XXI – *Il mago, RB 313b [283]*) appare lucidamente delineato⁵⁰.

E la domanda: «Come sarà adesso che Dio e Diavolo sono diventati tutt'uno?», che Io-Jung rivolge alla sua psiche/serpente e a cui quest'ultima non risponde, troverà udienza oltre il libro II, nelle *Prüfungen*, in particolare nei *Sermones* e nella chiusa memorabile. Di questa risposta isolerò adesso i due momenti cristologici più importanti.

⁴⁹ Una tale esperienza ha permesso a Jung di porre le basi filosofiche – non solo arcipsicologiche – per una critica radicale del filosofema nietzschiano dell'eterno ritorno dell'uguale. Sul tema cfr. il saggio di Guerrisi, *Lo Zarathustra di Nietzsche nel Libro rosso, supra*, §§ 3 e 5, pp. 177 s. e 182 ss.

⁵⁰ Nel capoverso in questione Io-Jung ricorda che l'eone – o mese platonico (ciascuno della durata di circa 2300 anni) – dei Pesci giungerà presto alla fine, e comincerà l'eone dell'Acquario, in cui gli opposti verranno riuniti. Per le informazioni sui mesi platonici cfr. A.O. Howell, *Jungian Synchronicity in Astrological Signs and Ages*, The Theosophical Publishing House, Wheaton (IL) 1990, pp. 130 s.

Il primo momento è implicito, e concerne praticamente un'immagine contenuta nel settimo *Sermo ad mortuos* di Filemone. È un fatto che in nessuno dei sermoni compare mai il nome di Cristo, benché non manchino frequenti riferimenti ai cristiani – a partire dai morti stessi – e al cristianesimo. Eppure, in questo brano (RB 351b [406])

A distanza incommensurabile [dall'uomo], allo zenith, sta un'unica stella.

Questo è l'unico Dio di quest'unico uomo, questo è il suo mondo, il suo pleroma, la sua divinità.

In questo mondo l'uomo è Abraxas che partorisce e inghiotte il proprio mondo.

Questa stella è il Dio e la meta dell'uomo. [...]

L'uomo preghi quest'unico Dio.

è inevitabile pensare che la stella sia Cristo. In sede di commento, l'assimilazione è stata rilevata da tempo⁵¹. Ma allora, considerando che i *VII Sermones* sono mitopoiesi pura, e inoltre alla luce del principio mitico dell'eterno ritorno del simile, è lecito sostenere che il Dio-Stella filemoniano (o

⁵¹ Cfr. p.es. J. Heisig, *The VII Sermones ad Mortuos. Play and Theory*, "Spring", 32 (1972), pp. 216-217: «L'immagine del Dio-Stella somiglia troppo al mito di Betlemme per essere stata inintenzionale. E questo per due ragioni. Primo, in quanto unione di Dio e uomo, Cristo (cioè il Cristo archetipico, non la versione dogmatica) per l'uomo occidentale è il simbolo del Sé. Nel tempo Jung lo ha reso esplicito nei suoi scritti. Secondo, è probabile che al tempo della composizione dei *VII Sermones* Jung avesse sufficiente dimestichezza con i testi gnostici per realizzare che la nascita di Cristo era stata associata agli albori dell'età dei Pesci e alla *conjunctio maxima* di Giove e Saturno, che veniva ritenuta concomitante all'apparizione della stella. In questo senso, nella Stella è simbolizzata l'unione di bontà e male – Cristo e Anticristo – in Dio». Non concordo con Heisig sulla stella come mero simbolo dell'unione di Cristo e Anticristo: la stella è un esempio classico di ritorno del simile, cioè segnala la (ri)nascita di Cristo con il diadema serpentino bianco. — Su Abraxas, cfr. V. Cicero, L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos*, cit., §§ 3-4.

basilidiano)⁵² sia il Cristo ri-generatosi attraverso la fagocitazione del serpente nero, il Crocifisso ritornato spiritualmente all'alba dell'eone dell'Acquario per venire incoronato dal bianco diadema serpentino come l'eonico ospitante del proprio «terribile verme» (*schrecklicher Wurm*, RB 356b [424]) – come l'ospite blu meridiano del piccolo, magnifico giardino di Filemone.

Ecco, infatti!, proprio il giardino magico di Filemone: durante il viaggio di Io-Jung, è ciò in cui si è trasformato l'iniziale deserto del suo Sé (RB 235b-236a [29]). “Adesso”, dopo un itinerario che ha oltrepassato il polo infero di Dio, e da ultimo con la visione nello *speculum* cristallino della legge del ritorno ri-creativo di ogni cosa e innanzitutto di Cristo (il primo a venire, il primo a ritornare), il Sé di Io-Jung s'è colmato di uccelli, alberi, tulipani e fiori appena sbocciati, e nell'aria blu il mago – sua guida spirituale autopoietica – li annaffia con un frotto che diventa fiume e lago e mare e vapore e nubi e pioggia su terre lontane (RB 313b [284]). Filemone vi s'intrattiene talvolta con un ospite speciale (RB 315b [289]):

Ti ho visto, FILEMONE, nell'ora di mezzogiorno con il sole alto in cielo, stavi e parlavi con un'ombra blu, dalla fronte maculata di sangue e oscurata da un tormento sublime. Indovino, FILEMONE, chi era il tuo ospite meridiano. Quanto sono stato cieco, però, sciocco che ero!

⁵² Per lo pseudoautore dei *Sermones* cfr. V. Cicero, L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos*, cit., § 1.

Io-Jung non ha riconosciuto subito la sagoma blu⁵³, dal volto pallido, il sangue rappreso nei solchi della fronte e con indosso la veste della sublimità (*RB* 353b [413]) – quest’ospite davanti a cui Filemone si genuflette, rivolgendogli ripetutamente con un *mein Herr und mein Bruder*, «mio Signore e mio fratello».

Ma una volta connotata l’ombra, avendo superato prove ardue e dolorose (il confronto con la propria ombra, il distacco dalla scienza, la malattia della ragione, la cloaca del diavolo, l’angoscia davanti ad Abraxas) e avendo tesaurizzato gli insegnamenti di Filemone ai morti e ai vivi, Io-Jung sa infine perché, se strazio e nefandezza sono stati i doni recati dal verme, allora *der blaue Schatten* – il Cristo ricreato, ritornato, ritrovato – sancisce la conclusione del *rubeus viaticus* con le parole (*RB* 357a [425]):

Io ti porto la bellezza della sofferenza. È ciò di cui ha bisogno chi ospita il verme.⁵⁴

Una bellezza “finora” inaudita: già stata, ma ri-creata, immensurabilmente incrementata dallo strazio e dalla nefandezza fagocitati nella Passione e nella morte di Croce. Nel contesto di una rinnovata mitologia cristiana.

⁵³ Sul blu come colore spirituale cfr. Jung, *Theoretische Überlegungen*, p. 238 e n. [228 n.]: «Allo spirito ci si aspetterebbe che si adatti di più il blu che non il viola [che tuttavia è il colore degli archetipi]». [Nota:] «Questo si basa sull’esperienza per cui il blu, in quanto colore dell’aria e del cielo, viene impiegato volentieri per la raffigurazione di contenuti spirituali, mentre il rosso, in quanto colore “caldo”, per i contenuti sentimentali ed emozionali».

⁵⁴ Filemone aveva poco prima rilevato la bellezza del volto di Cristo (*RB* 356b [423]): «Il peccato del mondo ha conferito bellezza al tuo volto». Poiché così si inaugura l’ultimo dei diversi colloqui tra Filemone e l’ombra blu, se ne desume che anche per il guru spirituale di Io-Jung, non soltanto per quest’ultimo, il ritrovamento di Cristo sia stato graduale.

Epilogo. Il Sé, archetipo di Cristo?

Nel corso del suo viaggio, Io-Jung ha imparato a vivere insieme al proprio Sé (*mit seinem Selbst zu leben*, RB 335b [352])⁵⁵, passando travagliatamente dal deserto torrido, relitto, infecondo della *kenosis* iniziale, alla magnificenza blu del giardino magico. Sa che questa convivenza è funzionale, indispensabile alla redenzione (*Erlösung*) del Sé, e che per instaurarla bisogna diventare servo: occorre mettersi al servizio del Sé, emancipandosi dall'essere succubi di se stessi.

Di questa necessità il *viator* Io-Jung ha maturato una consapevolezza tale da volerla mettere in esergo all'ingresso del *Liber*, in forma di citazione profetica veterotestamentaria, conferendo così all'intera narrazione del viaggio una intonazione precisa, un ineludibile afflato atopico, kenotico, diaconale, ossia una fervida atmosfera spirituale di profezia, di umiltà e di servizio ispirata alla *kenosis* di Cristo, il Servo inutile.

Infatti, la vita in comune con il proprio Sé conduce spontaneamente a Cristo (o forse sarebbe più giusto dire, in termini teologici: l'ascolto del kerygma di Cristo conduce spontaneamente a vivere insieme al proprio Sé):

Mediante l'unione con il Sé noi raggiungiamo Dio. (RB 336a [355])

⁵⁵ Per la matrice nietzschiana del concetto del *Selbst*, e per l'accezione comunque differente che ne svolge Jung, cfr. V. Cicero, L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos*, cit., § 7.

Così, durante una contingenza psichica davvero cruciale, intensissima, irrimediabile e insieme ebbra, colma di caos fluttuante e ai limiti della morbosità, Io-Jung ha esperito Dio attraverso il proprio Sé, riscontrandolo come «un movimento inconcepibilmente potente che trascina con sé il Sé nella sconfinatezza, nella dissoluzione» (RB 336b [356]). Ma poiché la tendenza alla dissoluzione è insostenibile per chi voglia continuare a vivere, è necessario farsi servitore del proprio Sé per salvaguardarlo appunto dal fuoco divino che altrimenti lo consumerebbe. Da qui l'imperativo:

Devo liberare il mio Sé da Dio. (RB 337a [357])

Raggiungere Dio grazie al Sé, quindi liberare il Sé da Dio – e infine vincolare il Sé liberato alla ri-creazione di Cristo.

Questa extra-ordinaria esperienza del rapporto Dio/Sé risale al settembre 1915 e culmina nell'epifania finale dell'Ombra blu dell'1 giugno 1916; e il riferimento cronologico induce allora a considerarla come il vissuto prototipico della speculazione junghiana su Dio in generale e su Cristo⁵⁶. Perciò la sua

⁵⁶ Prima della redazione del *Libro rosso*, Jung si era occupato pubblicamente di Cristo in due circostanze: nella V Conferenza di Zofingia (1899) e in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1^a ed., 1912). Nella conferenza, intitolata *Gedanken über die Auffassung des Christentums* ("Pensieri sulla concezione del cristianesimo") e sarcasticamente polemica contro il teologo luterano Albrecht Ritschl, è rilevante l'insistenza di Jung sull'importanza del mistero nella religione in genere, e nel cristianesimo in particolare (cfr. p.es. il mistero di Cristo in RB 254ab [89-91]), e inoltre sulla necessità di mettere al primo posto nella religione cristiana l'ordine metafisico incarnato da Cristo [154 s.], il quale viene "definito" così [155]: «Cristo è

importanza non si limita alla determinazione dell'esito del viaggio narrato nel *Liber novus* – rivelatosi un autentico *itinerarium mentis in Christum recreatum*, e approdato appunto alla liberazione del Sé in quanto suo vincolamento alla nuova bellezza blu del Cristo ritrovato –, ma si estende decisamente a tutta la posteriore riflessione cristologica di Jung.

L'esito dell'itinerario si può esprimere anche così: la via del Cristo, rivolta verso il Dio a venire (RB 234b [24]), conduce di fatto al Cristo ri-creato: e questa via, che ritorna ogni volta trasformata, ma sempre inopinabile, imprevedibile nella sua inattualità, è la psiche, ossia il Sé collettivo, che costituisce il soggetto psichico totale⁵⁷ e di cui si fa sempre più intimo convivente il *viator* Io-Jung: è l'ultrasenso (*Übersinn*)⁵⁸, inizio e ponte verso il Cristo ritrovato, meta e adempimento del suo ritorno. L'ultrasenso è l'immagine

la figura metafisica alla quale ci unisce l'elevazione mistica che ci innalza al di fuori del mondo sensoriale». — Nella prima edizione delle *Wandlungen* prevale il parallelismo di Cristo soprattutto con Mithra (ma pure con altre figure mitico-religiose come Gilgamesh, Zagreo, Attis, Adone, Odino ecc.) condotto attraverso il rosario dei simboli comuni (sole, acqua, albero ecc.); l'impostazione originaria è catalogica, un lungo elenco di citazioni ad attestare le forti analogie tra gli eroi; nelle edizioni successive dell'opera, tutte posteriori anche al *Libro rosso*, la figura di Cristo è stata riadattata ad archetipo del Sé (cfr. p.es. Jung, *Symbole der Wandlung*, pp. 469-470 [359 s.]). — Prima del 1915 il tema di Cristo è sfiorato “dionisiacamente” anche in alcune lettere a Freud; cfr. Freud-Jung, *Briefwechsel*, 11.2.1910, 178J, p. 324 [316]: «Penso che bisognerebbe lasciare ancora alla $\Psi\alpha$ il tempo [...] di ritrasformare gradualmente il Cristo nel Dio profetico della vite che era, [...] all'unico fine di rendere il culto e il sacro mito ciò che furono, cioè un ebbro tripudio in cui si consentiva all'uomo di essere un animale in ethos e santità»; cfr. anche *ibid.*, 2.6.2010., 196J, p. 360 [351]; 26.6.1910, 200J, pp. 371s [362s].

⁵⁷ Cfr. Jung, *Psychologische Typen*, p. 464 [507].

⁵⁸ L'arcipsicologema dello *Übersinn*, che domina le pagine iniziali del *Libro rosso*, poco a poco si dirada per fare la sua ultima comparsa esplicita in RB 249b [76], nel corso della visione di Maria col Bambino nel cristallo.

del Cristo ricreato – per l’umanità del secolo giovane, ma già piagato dall’ecatombe cosmica.

Ora, in *Aion* Jung ripete spesso che tanto il Sé quanto Cristo sono immagine di Dio (*Bild Gottes, Gottesbild, imago Dei*), e in particolare nel cap. V sostiene, fin dal titolo perentorio *Christus, ein Symbol des Selbst* (“Cristo, un simbolo del Sé”), che tra i due il vero e proprio agente, il vettore della numinosità cogente orientata a estrinsecarsi e realizzarsi, è il Sé, mentre «Cristo illustra l’archetipo del Sé»⁵⁹, cioè incarna la figura collettiva che l’inconscio suo contemporaneo aspettava per farvi convergere la propria emozionalità e le proprie proiezioni, e dietro la quale l’uomo reale Gesù scompare.

Senonché, nei testi redatti e illustrati 35 anni prima di *Aion*, si assiste a un’operazione di segno opposto, in cui l’agente autentico – la Stella luccicante, che muove e guida il cammino di Io-Jung lungo la via del Sé – è il Cristo in una sua nuova parusia spirituale, senz’altro feconda anche in prospettiva teologica. Non dunque meramente un «mito ancora vivo»⁶⁰, ma la ricreazione mitica del Dio incarnato, di cui in futuro non spiacerà scandagliare le eventuali tracce superstiti negli scritti junghiani posteriori.

⁵⁹ Jung, *Aion*, p. 47 [37].

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 46 [36]: «Cristo è il mito ancora vivo della nostra cultura».

BIBLIOGRAFIA

Bartolone F. (1978), *Liberazione e responsabilità*, Messina, Peloritana.

Bartolone F. (1999), *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà* (1949), Milano, Vita e Pensiero.

Cacciari M. (2004), *Della cosa ultima*, Milano, Adelphi.

Cicero V. (2010), *All'ascolto del tempo fuori di sesto*, "Illuminazioni", n. 13, luglio-settembre, pp. 3-18.

Cicero V. (2011), *Comunanza dell'essere e libertà del sapere*, Prefazione a F. Di Benedetto, *L'anima e la matematica*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 5-12.

Cicero V. (2010), *Eros e utopia negli Uccelli di Aristofane e nella politeia di Platone*, "Illuminazioni", n. 12, aprile-giugno 2010, pp. 44-65.

Cicero V. (2012), *Essere e analogia*, Padova, Il Prato.

Cicero V. (2015), *Kenosis dell'Assoluto. Del negativo nella cristologia hegeliana*, in C. Moreschini, ed., *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2015, pp. 269-281.

Cicero V. (2009), *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Pensare e poetare. Introduzione alla filosofia*, Milano, Bompiani, pp. 5-11.

Cicero V. (2012), *Parole come gemme. Studi su filosofia e metafora*, Padova, Il Prato.

Cicero V., Guerrisi L. (2016), *VII Sermones ad vivos. Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, "Illuminazioni", n. 35, gennaio-marzo 2016, pp. 35-82.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments (2000), nach der Deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

Drob S.L. (2001), *Reading the Red Book. An interpretative Guide to C.G. Jung's Liber novus*, New Orleans, Spring Journal.

Ernout A., Meillet A. (2001), *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots* (1932), Paris, Klincksieck.

Eschilo, *Prometeo incatenato* (2013), in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Milano, Bompiani.

Giegerich W. (2010), *Liber Novus, that is, The New Bible*, "Spring. A Journal of Archetype und Culture", 83 (Summer 2010), pp. 361-411.

Goethe J.W. (1979), *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil* (1810), Dortmund, Harenberg; trad. it.: *La teoria dei colori*, di R. Troncon, Milano, Il Saggiatore, 2014.

Heisig J. (1972), *The VII Sermones ad Mortuos. Play and Theory*, "Spring", 32, pp. 206-218.

Hilmann J., Shamdasani S. (2013), *Lament of the Dead. Psychology after Jung's Red Book*, New York – London, W.W. Norton & Co.; trad. it.: *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, di F. Pe', Torino, Bollati Boringhieri, 2014.

Howell A.O. (1990), *Jungian Synchronicity in Astrological Signs and Ages*, Wheaton (IL), The Theosophical Publishing House.

Jung C.G., Kerényi K. (1941), *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akademie, Amsterdam–Leipzig; trad. it.: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, di A. Brelich, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Kyburz M., Peck J., Shamdasani S. (2009), *Translators' Note*, in C.G. Jung, *The Red Book*, New York–London, W.W. Norton & Co., pp. 222-224; trad. it.: *Nota alla traduzione*, di M.A. Massimello e G. Schiavoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

Platone (1994), *Parmenide*, trad. it. di M. Migliori, Milano, Bompiani.

Platone (2009), *Repubblica*, a cura di G. Reale, trad. it. di R. Radice, Milano, Bompiani.

Quaderno n. 5 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 9 (aprile-giugno 2016)

Shamdasani S. (2009), *Introduction*, in C.G. Jung, *The Red Book*, New York – London, W.W. Norton & Co., pp. 193-221 trad. it.: *Introduzione*, di G. Sorge, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. XXV-CXIII.

Tagliapietra A. (2008), *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Torino, Bollati Boringhieri.

Tischendorf C. (1987), ed., *Evangelia Apocrypha. Adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus, collegit atque recensuit Constantinus de Tischendorf (1876²)*, Hildesheim, Olms.

Tommaso da Kempis (1840), *De imitatione Christi, libri quatuor*. Nova editio accuratissime emendata, indiceque locupletata, Lugduni, apud Pelagaud et Lesne; trad. it.: *L'imitazione di Cristo*, di U. Nicolini, Milano, Paoline Editoriale, 2014¹⁷.