

Studio d'un sogno (*)

Gerhard Adler, Londra

Il concetto dell'inconscio collettivo rappresenta il punto centrale della teoria della psicologia analitica. Secondo questo concetto, modi di reazione e di comportamento esistono allo stato potenziale al fondo della psiche individuale di ogni essere umano. Questi elementi potenziali non possono spiegarsi partendo dalle esperienze personali del soggetto, ma sono dei sedimenti psichici, depositati a mano a mano, dello sviluppo dell'animo umano durante la sua storia ancestrale.

Il concetto dell'inconscio collettivo e degli archetipi attraverso i quali esso si manifesta, è incontestabilmente il più grande contributo apportato da Jung alla psicologia moderna. Il mondo dell'inconscio collettivo e degli archetipi è così ricco e così proteiforme nelle sue manifestazioni che il suo contenuto è necessariamente di una accessibilità e di una comprensione difficile, tranne per quelli che sono passati essi stessi attraverso l'esperienza analitica. Questa difficoltà si manifesta, tra l'altro, nella domanda così spesso posta allo psicologo analitico: « Qual

è l'utilità pratica, il valore terapeutico, di questo concetto dell'inconscio collettivo e degli archetipi? » Il presente saggio ha lo scopo di rispondere a questa domanda illustrando con lo studio di un sogno le vie di accesso particolari offerte dalla psicologia analitica. Il valore dimostrativo di questo sogno è accresciuto dal fatto che esso dette il via al processo dell'immaginazione attiva, di cui abbiamo già parlato nel capitolo precedente. (1) L'esposizione che ci proponiamo di farne ci farà penetrare più profondamente nei metodi della psicologia analitica. Colui che sogna è un uomo di legge di una trentina d'anni, nel quale domina l'intelletto, con l'intuizione come funzione secondaria.

All'inizio del trattamento, egli soffriva di una fissazione profondamente negativa a sua madre. Questa fissazione si era manifestata in maniera abbastanza insolita. Adolescente di diciotto anni, egli aveva fatto, a un corso di danza, la conoscenza d'una giovanetta verso cui si era sentito violentemente attratto, malgrado un'assenza completa di reciprocità: essa rifiutò presto perfino di vederlo. Il malato non rinunziò pertanto alla sua folle passione, ma se ne servì per costruire intorno alla giovanetta un mondo immaginario complicato che gli impedì completamente di entrare in contatto col resto del sesso femminile. La caratteristica dominante di questo mondo irreali era la convinzione, accettata senza riserve, che questa giovanotta e lui fossero votati l'una all'altro da un « destino » al quale essa cercava invano di sfuggire, e che, passato il tempo, essi si sarebbero uniti, anche se bisognava attendere anni e anni. Questa convinzione era incrollabile.

Sebbene sapesse dopo molti anni che questa persona era legata a un altro, i suoi pensieri e i suoi sentimenti non continuavano di meno a tornare senza tregua intorno a essa. Infine, questa situazione giunse a una tale intensità che cominciò ad avere delle allucinazioni, dandosi a credere di vederla continuamente nella strada, a teatro o altrove; la bersagliava di lettere che l'importunavano e, quando essa protestava, era preso da furori incoercibili. Queste allu-

(1) L'autore si riferisce ad un articolo contenuto nel libro « Studies in Analytical Psychology » (vedi nota alla fine del presente saggio).

cinazioni e queste esplosioni emozionali finirono col metterlo in un tale stato nervoso che egli si decise infine a intraprendere un'analisi.

Questi sintomi indicavano che il malato aveva, sotto alcuni aspetti, una personalità al limite della schizofrenia, con delle pericolose tendenze alla dissociazione. Non perdiamo di vista questo fatto, al quale dovrò ritornare più tardi.

L'analisi rivelò rapidamente che, a parte il primo incontro dodici anni prima, questa sedicente storia d'amore non aveva la minima base reale. Essa non era affatto fondata, come avrebbe potuto accadere, su un affetto vero, sentito per una persona reale. Questa giovanotta era sotto tutti gli aspetti una creatura immaginaria, funzionante semplicemente come una figura sulla quale il malato poteva proiettare le sue emozioni. Questa relazione non era dunque affatto l'espressione di un sentimento autentico, ma un sintomo di fissazione negativa alla madre. Questa fissazione negativa l'aveva trascinato in una così violenta opposizione a tutto ciò che ha attinenza col sesso femminile, che egli si era costruito un amore immaginario in vista di confermare e di intensificare questo antagonismo, e di evitare così di far fronte ai veri problemi dell'amore e a tutto l'aspetto affettivo della vita. La situazione era molto tesa, e i primi tre mesi dell'analisi furono impiegati a discutere questi dati, come pure a sbrogliare i fili principali del suo sistema complicato di reazione infantile. Dopo tre mesi di analisi il malato mi portò il sogno che costituisce l'oggetto di questo capitolo.

« Sono presente a una « soirée » che trovo particolarmente noiosa. Passo nella stanza vicina. Vedo in un angolo due ninnoli rappresentanti degli animali, con i quali mi metto a giocare. Uno di questi animali è un orso della grandezza comune d'un orso di « peluche », l'altro è un lupo. La taglia del lupo è pressappoco quattro volte inferiore a quella dell'orso, e i suoi piedi sono forniti di unghie aguzze. Mi viene in mente che queste unghie fanno di lui qualche cosa di assai vivo e nello stesso tempo di molto pericoloso, di modo che bisognerebbe prenderlo fermamente per la pelle del collo. È ciò che faccio per impedirgli di volgersi e di graffiarmi. Poi permetto al lupo di graffiare il pelo dell'orso, dicendo a quest'ultimo di non aver paura,

perché io baderò a che il lupo non gli faccia del male. Tuffa un tratto il lupo sfugge dalla mia mano. Esso si mette in salvo fuori della stanza, poi fuori della casa, e io so che, una volta fuori, crescerà prestissimo e diventerà un animale enorme e pericoloso. Qualcuno mi dice che io mi accingo a fare l'esperienza del rettile primordiale, del serpente gigante che circonda il mondo, o, come si potrebbe anche dire, del drago avversario dell'uomo ».

Il malato fu molto impressionato da questo sogno, sebbene fosse incapace di fornire la minima associazione per chiarirlo. Per dare il via alle sue reazioni inconsce, gli proposi di provare a disegnare il « serpente gigante che circonda il mondo ». Egli acconsentì immediatamente, e due giorni dopo mi portò non un disegno, ma una serie di cinque.

Egli mi raccontò che quando ebbe, finito il primo, un impulso irresistibile l'aveva costretto a continuare, a tal punto che aveva passato la notte intera a fare la serie che mi portava. Mi assicurò che questi disegni erano del tutto spontanei ed eseguiti senza la minima intenzione volontaria o direttiva cosciente da parte sua, come se, in effetti, essi si fossero fatti da sé stessi ciò che è il segno caratteristico dei processi dell'immaginazione attiva. Solo quando ebbe finito il quinto egli avvertì un'impressione di pienezza e di sollievo che gli permise di fermarsi. Quanto al significato di questi disegni, esso gli era ancora più enigmatico che il sogno medesimo.

Il malato non poté fornire alcuna associazione, né per il sogno, né per i disegni. Noi possiamo concludere che il simbolismo del sogno come quello dei disegni traeva la sua origine da un livello psichico più profondo del piano della coscienza abitualmente colto dal sogno, e che questo simbolismo non conteneva elementi personali, ma piuttosto degli archetipi, che sono le manifestazioni dell'inconscio collettivo. Rinunziando al nostro modo ordinario di servirci delle associazioni di chi sogna, siamo autorizzati, in presenza di una tale situazione, a intervenire personalmente, in virtù della nostra conoscenza del simbolismo collettivo; questo intervento si impone anzi se vogliamo scoprire il significato di questo materiale. Io applicherò dunque, nell'interpretazione seguente, il metodo dell'amplificazione, che consiste nel chiarire il sogno con delle comparazioni tratte dalla mitologia e dal folklore.

Il sogno può essere diviso in tre episodi: in un primo momento, un ricevimento dove il malato si annoia;

in un secondo momento, una stanza attigua dove egli trova degli animali — e questo è il nodo del fatto; in un terzo momento, «fuori», dove il lupo cresce e si trasforma nel rettile primordiale, in serpente, in drago.

Noi consideriamo i sogni come « una autorappresentazione, spontanea e simbolica, della situazione attuale dell'inconscio di chi sogna». (2) Il nostro problema principale è sempre scoprire quale attitudine unilaterale, quindi insoddisfacente, della vita cosciente è « compensata» dal sogno, perché noi vediamo in effetti che la relazione tra l'inconscio e il conscio è compensatoria. La conoscenza della situazione reale del malato, quale l'abbiamo esposta prima, è dunque indispensabile. La «soirée noiosa» rifletteva la sterile attitudine sociale del malato, nello stesso tempo che rivelava nel suo inconscio fattori compensatori di questa attitudine. Una «soirée» significa o che si è bene adattati alla vita sociale, o che si è sommersi da essa. Una «soirée» rappresenta così la vita quotidiana, vale a dire la parte della nostra vita e della nostra psicologia che è interamente riempita dal campo del nostro Io: una «soirée» può dunque simboleggiare l'Io. Lo sviluppo della coscienza dell'Io è certo una componente essenziale di ogni evoluzione psicologica, ma essa non deve ottenersi a spese delle forze istintive e naturali del soggetto. Perché il dominio dell'Io non è che lo strato superiore che ricopre un vasto impero di contenuti inconsci, i quali devono essere assimilati nei limiti del possibile. Una identificazione unilaterale della psiche totale con l'Io, che, dopo tutto, non rappresenta che una parte della personalità, condurrebbe a una diminuzione arbitraria della personalità-totale e alla repressione da parte dell'Io di tutte le tendenze che esso potesse considerare come

(2)C.G.Jung, L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni. Si trova in: Realtà dell'anima. Boringhieri, Torino 1963, pag. 68.

delle fonti possibili di pericolo; per di più essa rischia di privare l'individuo di ogni esperienza affettiva autentica. Nessuna vita è completa se è identificata con la zona limitata della vita sociale o con ciò che si potrebbe chiamare il conscio collettivo; il commento fatto dall'inconscio del sognante sulla sua attitudine unilaterale si manifesta in maniera che colpisce con questa impressione di noia. Una situazione noiosa ci sembra tale perché essa non ci offre niente di nuovo, di stimolante o di costruttivo. E' questo lo stato d'animo del paziente nella sua vita quotidiana, ed è suo dovere apportarvi un cambiamento. Tuttavia il sogno non si accontenta semplicemente di criticare: esso indica il cammino verso altre esperienze vitali.

A questo punto cruciale noi possiamo trarre vantaggio da un fatto scoperto da una lunga esperienza dell'interpretazione dei sogni, cioè che questi possono spesso dividersi in tre parti e formare una sorta di trittico cronologico dove sono rappresentati il passato, il presente e il futuro. Il nostro sogno presenta molto chiaramente questa disposizione in trittico:

la « soirée », la stanza adiacente e l'esterno. La « soirée » rappresenta il problema fondamentale del malato all'inizio, cioè la causa della sua nevrosi radicata nel suo passato; la tappa successiva, in cui egli entra nella stanza vicina, rappresenta la sua situazione attuale, espone il suo problema presente che richiede imperiosamente una soluzione; quanto al terzo atto che si rappresenta « fuori », noi possiamo presumere che esso fa presentire un avvenire in cui il malato potrà raggiungere nuovi orizzonti e comportarsi con più maturità, una volta superata la sua crisi presente.

La necessità immediata, urgente, è dunque che il malato, convinto della sterilità della sua attitudine attuale, così unilaterale che ha causato le sue turbe nervose, si decida a passare alla tappa successiva. Che cosa comporta questa nuova tappa? Egli lascia la sfera della noia sociale, del suo intellettualismo limitato, e penetra nella « stanza vicina », che è vuota, a eccezione dei due ninoli rappresentanti

degli animali con i quali egli si mette a giocare. Durante questo gioco, o — per dare tutto il suo valore al dinamismo potenziale del sogno — piuttosto a causa di questo gioco e grazie a esso, i due ninnoli prendono vita. Questo passaggio allo stato di vita si determina nel corso del gioco, si direbbe anzi per caso e quasi inavvertitamente; attraverso il «gioco» l'energia psichica e la vita si comunicano agli oggetti; cioè attraverso il gioco l'attività dell'immaginazione si trova stimolata, cosa che può aprire la via a nuovi sviippi. (3)

Si comprenderà senza sforzo che gli animali che appaiono nel sogno rappresentano il piano degli istinti. Un animale è «sub-umano» e simboleggia l'aspetto animale della nostra natura; gli animali esprimono la libido isitintiva e in generale l'inconscio. (4) Ma perché proprio un orso, un lupo, un serpente? Per rispondere a questa domanda in mancanza di qualsiasi associazione da parte del paziente, ci è necessario ricorrere alla nostra conoscenza del materiale psichico collettivo. Incominciamo dall'orso. Da tempo immemorabile l'orso è stato il simbolo della maternità. Esso gioca un ruolo preponderante nella Grecia antica; tra numerosissimi esempi ci limiteremo a menzionarne alcuni dei più caratteristici. L'orso gioca un ruolo importante, per esempio, nel culto di Artemide, la dea più strettamente associata alle funzioni specificamente femminili; ella è la divinità tutelare della nascita e veglia sui bambini. Prima delle loro nozze, le fanciulle andavano abitualmente a portarle in dono la loro chioma, i loro gioielli o i loro ninnoli. (5) Artemide e le sue sacerdotesse erano spesso rappresentate come orse; durante le cerimonie annuali di iniziazione ad Atene, alcune bambine dai 5 ai 10 anni celebravano simbolicamente i riti delle sacerdotesse d'Artemide; esse erano vestite di pelli di orso e chiamate «arktoi», gli orsi. Questo culto dell'orsa, rappresentante in particolare l'aspetto etico della maternità, si trova in tutte le parti del mondo antico dove esiste il culto della Magna Mater.

Per citare, anzi, un esempio proveniente da una re-

(3) La parola «gioco» da innanzi tutto l'idea di qualche cosa che si fa semplicemente, come scherzando, quasi senza intenzione, incidentalmente per così dire. Ma per di più, «giocare con qualche cosa» significa darsi all'oggetto con il quale si gioca; chi gioca investe, in qualche modo, la propria libido nella cosa con la quale gioca. Ne risulta che il gioco diviene una azione magica che risveglia la vitalità. Si sa da lungo tempo che il gioco dei primitivi e dei bambini rappresenta una azione magica dotata di una realtà assoluta, sebbene su di un piano diverso dalla realtà cosiddetta «concreta».

Giocare è gettare un ponte tra la fantasia e la realtà per l'efficacia magica della propria libido; giocare è anche un «rite d'entrée» e prepara la via verso l'adattamento all'oggetto reale. Per questo il gioco dei primitivi ritorna così facilmente al serio. È riferito da tutte le razze primitive che i giochi di guerra tra due tribù «degenerano» rapidamente in risse durante le quali vi sono morti e feriti. Vedere per esempio H. Werner, «Einführung in die Entwicklungspsychologie» Barth, Leipzig, 1928, pp. 136 ss.: «Presso una delle razze più

gione del tutto diversa, ricordiamo la dea-orso Artio, igine celtica, la cui fama si è probabilmente perpetrata nelle armi della città di Berna. E si potrebbero moltiplicare questi esempi a volontà. Questo olismo è fondato sul fatto, ben conosciuto dagli rvatori delle abitudini degli animali, che i piccoli orso sono particolarmente deboli e maldestri e la mamma-orso è rinomata per le cure tenere emuose che essa prodiga loro. A ogni modo, antichi autori, Plinio e Plutarco tra gli altri, insistono molto su questa caratteristica, ed è certo che l'orsa è per eccellenza un simbolo materno, fatto abbondantemente confermato da un importante materiale psicologico.

Il simbolismo del lupo non è così semplice. In primo luogo, il lupo, come l'orso, è anche un simbolo materno; ma qui l'accento è posto soprattutto sull'aspetto dell'istinto materno che si manifesta con la protezione dello straniero e del proscritto, cioè di chiunque è minacciato di distruzione. L'esempio più noto compare nella mitologia dell'antica Roma, ove lupa allatta i gemelli fondatori della Città Eterna. Però — fatto degno di rilievo — il lupo gioca spesso un ruolo inquietante e pericoloso nella maggior parte delle altre mitologie. Anche a Roma, esso non è sempre rappresentato sotto un aspetto benevolo. "Lupa", la lupa, era un termine corrente per indicare una prostituta, proprio l'antitesi dell'aspetto materno della donna. Questo nome dato alla prostituta deriva, secondo tutte le apparenze, dalla natura predatrice del lupo.

Per Dante, il lupo è il simbolo dell'avarizia e dell'attaccamento al possesso dei beni materiali. (6) Ila mitologia greca, il lupo, selvaggio abitante delle foreste oscure e fredde, personifica le calamità distruttrici o « il male che rode nell'ombra »: (7) esso è combattuto dal dio della luce, Apollo, uno dei nomi del quale è Lykios (da lykos, il lupo), cioè il dio che allontana dal bestiame grosso e minuto il lupo predatore. Nella mitologia del Nord, il lupo gioca un ruolo particolarmente caratteristico: esso è l'abitante diabolico delle regioni desertiche, è lo spirito

primitive che ci siano conosciute, i Vedda di Ceylon, le scene di combattimento nei giochi degenerano spesso in effettive battaglie; al contrario, una vera caccia, o la cattura di animali selvaggi, è immediatamente seguita dalla rappresentazione di una scena di caccia. (In quest'ultimo caso il gioco agisce in senso contrario come « rite de sortie » attraverso il quale si effettua il riadattamento alla vita quotidiana). Anche presso popoli che hanno un certo grado di civiltà capita assai spesso che gli spettatori intervengano nell'azione di un dramma che si rappresenta sulla scena, proprio come se si trattasse di un'azione reale, e qualche volta l'attore che rappresenta il traditore è battuto sulla scena... ».

Il gioco dei fanciulli è stato definito un atto di « sviluppo personale non intenzionale » (Groos, citato da C. W. Valentine, « The Psychology of Early Childhood », Methuen, Londra, 1942, p. 150).

È una preparazione istintiva e inconscia alle future attività « serie ». Nel gioco si riflettono « le relazioni del fanciullo non solamente col suo mondo inferiore, ma anche con le persone del mondo esterno » (Michael Fordham, « The Life of Childhood » Kegan Paul, Londra, 1944, pp. 110-11).

(4) C. G. Jung, *Modern man in search of a soul*, pag. 29.

(5) Preller-Robert, « Griechische Mythologie » IV ed., Weidman, Berlino, 1894, voi. I, p. 319.

(6) La divina commedia; Inferno I, 49; Purgatorio XX, 10.

(7) È interessante notare che per i Pelliosse dell'America del Nord, il lu-

maligno, ha l'aspetto funesto. Il ruolo sinistro del lupo come lupomannaro o uomo-lupo, simulazione preferita degli stregoni e delle streghe, è ben conosciuto, ed echi se ne ritrovano fin nella favola di Cappuccetto Rosso.

La manifestazione più chiara della natura inquietante e malefica del lupo, la troviamo nelle Edde, nella saga del lupo Fenri. La gigantesca Angerboda, messaggera del male, concepisce da Loki tre mostri che arrecano la distruzione agli dei e agli uomini: Hela, la dea del mondo sotterraneo; loermungandr, il serpente di Midgard; e il più terribile di tutti, Fenri, il lupo senza pietà. Alla fine del mondo, quando gli dei e i giganti si affrontano in un mortale combattimento, è il lupo Fenri che divora Odin, il primo degli dei. Con Hela e il serpente di Midgard, il lupo Fenri è il terribile avversario degli dei, e per conseguenza il simbolo della fine del mondo. (8) Un parallelo interessante con gli avvenimenti del nostro sogno è che nella mitologia nordica, i tre mostri — Hela, il serpente di Midgard e il lupo Fenri — prendono subito dopo la loro nascita delle proporzioni gigantesche, esattamente come il lupo diviene, nel sogno, un animale enorme e pericoloso. Altro punto comune: nel sogno il lupo si associa strettamente al serpente e agli equivalenti del serpente, il rettile primordiale e il drago; è in ciò un parallelo veramente rimarchevole col mito nordico, dove il lupo Fenri e il serpente di Midgard sono fratello e sorella. Il significato del lupo nel sogno è chiaramente in rapporto con la sua natura selvaggia e predatrice; esso rappresenta il fosco e inquietante principio del mondo sotterraneo.

Per comprendere a fondo il simbolismo dell'orso e soprattutto quello del lupo nel sogno che ci interessa, conviene ricordarsi che il lupo vi si trasforma alla fine in serpente. Il serpente è uno dei simboli più espressivi dell'inconscio a tal punto che rappresenta spesso l'inconscio medesimo. Come l'importanza simbolica dell'orso è dovuta alle cure attente che la madre-orsa prodiga ai suoi piccoli, e quella del lupo è fondata sulla sua natura selvaggia e preda-

pò rappresenta la luna decrescente o sinistra; esso è l'opposto della potenza della luce. (Walter Krickeberg, « Indianer-märchen aus Nordameri-ka » Diederichs, Jena, 1924 p. 373).

(8) Il lupo gioca un ruolo simile nei testi dell'Avesta persiana, dove si dice che dopo la vittoria di Ahura Mazda — il principio del bene — il tempo del lupo sarà finito e verrà l'Agnello. (Chantepie de la Saus-saye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Mohr, Tubinga, 1925, voi. II, p. 253.

trice, così il significato simbolico del serpente è legato a certi fatti della storia naturale. Abitante delle grotte oscure e degli acquitrini, il serpente ha finito per essere considerato come un animale ctonico, una divinità del mondo sotterraneo; il fatto che esso si spoglia della sua pelle fa nascere la credenza della sua immortalità; il suo modo silenzioso e misterioso di procedere ne fa il simbolo del potere sinistro degli istinti, e anche dell'inconscio propriamente detto, perché questo lavora in segreto, nell'ombra, ma può anche bussare con la rapidità del baleno. La sua natura velenosa sembra conferirgli un potere demoniaco, ma per un rovescio apotropaico dei ruoli, esso è anche il serpente guaritore di Esculapio. Il serpente, nel suo ruolo di divinità sotterranea e di stimolo ctonico, compare, per esempio, nel folklore greco sotto l'aspetto del Pitone Gigante, che personifica il mondo sotterraneo e fu ucciso da Apollo, il dio della luce; questi, per ricordare la sua vittoria, fondò a Pito, che doveva prendere più tardi il nome di Delfi, un tempio custodito dalla Pizia. (9) Il carattere tenebroso del serpente, abitante del mondo sotterraneo, spiega il fatto che esso simbolizza anche lo spirito maligno che si incontra in tante leggende e saghe: la storia della Caduta, il Tiamat babilonese, il serpente di Midgard simbolo del Diluvio, e tanti altri. Il drago, o il serpente, è spesso il guardiano di un tesoro nascosto nelle viscere della terra e di cui non si potrà prender possesso che dopo aver ucciso il drago. D'altra parte, la vittoria sul drago o sul serpente conferisce una saggezza particolare, come si vede nel nome di Pizia dato alla sacerdotessa di Apollo o nella saga di Sigfrido che, avendo abbattuto il drago, beve il suo sangue e comprende allora il linguaggio degli uccelli; (10) è questo un bel simbolo del fatto psicologico che l'uomo, «superando» le forze del mondo sotterraneo — cioè integrandole — acquisisce un sapere speciale. Un altro esempio dello stesso genere è fornito da una cerimonia dei misteri di Demetra a Eleusi, dove l'iniziato deve baciare un serpente artificiale per esprimere in maniera simbolica la sua

(9) Il culto del serpente associato alle Erinni testimonia anche la venerazione di cui esse sono oggetto in quanto dee ctoniche. Per la Pizia, vedi Hans Leisegang, *Die Gnosie*, Kroener, Leipzig, 1924, pag. 111: «È un drago che, dalle viscere della terra, invia alla Pizia il pneuma generatore di ebbrezza, e la stessa Pizia è rappresentata seduta sul suo tripode con un serpente sulle ginocchia». Si troveranno altri esempi ancora nell'opera di Erwin Rodhe, «*Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*». Laterza, Bari 1970.

(10) Ricordiamo anche la leggenda di Melampo, le cui orecchie furono così ben pulite, durante il sonno, da una coppia di serpenti, che al suo risveglio si trovò capace di comprendere il linguaggio degli uccelli e delle

assimilazione delle potenze sotterranee. (11) Il serpente, essendo un animale a sangue freddo, rappresenta anche l'aspetto freddo, inumano, impersonale degli istinti, come semplici riflessi fisiologici; a causa dei suoi attacchi improvvisi e pericolosi, (12) esso è per eccellenza il simbolo della paura. Il rito del bacio al serpente durante la celebrazione dei misteri significa, dunque, la vittoria su questo animale terribile, la conquista e l'assimilazione (simboleggiata dal bacio) degli istinti oscuri dell'uomo, determinando così la loro integrazione e, in tal modo, la totalità della psiche e la salvezza psicologica.

Si può osservare il prolungamento di questo simbolismo nello gnosticismo dei primi tempi del Cristianesimo, in particolare nei riti della setta gnostica degli Otiti. Costoro celebravano l'Eucarestia ponendo un mucchietto di pane su di una tavola, e lasciando che il serpente s'infilasse e s'attoreigliasse attraverso il pane ammucchiato; poi essi baciavano la bocca del serpente e si prosternavano davanti a lui. Il serpente che essi chiamavano «Naas» o «Ofis» era per essi il simbolo del Nus, lo spirito, la conoscenza, la saggezza che crea il mondo e rende possibile la redenzione; esso rappresenta veramente per essi il Sapere medesimo. La credenza della saggezza intrinseca del serpente è in stretto rapporto col suo ruolo di simbolo dei piani istintivi profondi. E' per questa ragione (e forse anche perché esso porta veleno) che il serpente fu scelto come emblema di Esculapio; alcuni serpenti erano allevati nel tempio di questo dio a Epidauro. (13) Dal punto di vista psicologico, non è senza interesse ricordare che Esculapio era famoso per il suo metodo, unico nel suo genere, di guarire gli ammalati durante il loro sonno con un metodo di suggestione basato sullo studio dei loro sogni e dei mezzi di guarigione che questi ultimi rivelavano. Tutto ciò dimostra ampiamente l'uso del serpente come incarnazione dell'inconscio, piano germinativo di forze curative fino ad allora insospettite. Il serpente arriva ad essere il simbolo della rinascita, concetto legato alla credenza nella sua immortalità basata anch'essa sulla sua muta annuale. (14)

voci del bosco, (J.J.Bachofen, «Urreligion und antike Symbole» (ed. annotata da C. A. Bernoulli, Reclam, Lipsia, 1926, vol. II, pp. 57, 439). Questa leggenda esprime in maniera sorprendente il ruolo dell'inconscio detentore di saggezza. Nella mitologia giapponese, l'eroe Susanowo uccide il serpente gigante, trova in esso una spada magica, poi sposa la ragazza che ha liberato dal serpente (Chantepie de la Saussaye, vol. I, pp. 281-2).

(11) I resti di un grande serpente di terra cotta sono stati trovati ad Eleusi, (Preller-Robert «Griechische Mythologie», vol. I, p. 797, n. 1), Demetra è la dea della terra; essendo la madre di Persefone, essa è anche la dea del mondo sotterraneo.

(12) Questa peculiarità del serpente, di attaccare di sorpresa, ha indotto a vedere in esso la personificazione del fulmine, della pioggia e del vento di tempesta (Th.W. Danzei, Mexiko, I, Folkwang, Hagen, 1923, pp.38,45). Esso personifica anche il Diluvio, come nel mito nordico del serpente di Midgard riportato nell'Edda e la Voluspa. In una parola, esso rappresenta il carattere «fulminante» e «irresistibile» dell'inconscio istintivo.

(C. G. Jung, La Libido Simboli e trasformazioni. Boringhieri, Torino 1965, pag. 426, nota 62).

(13) Durante la grande festa del 293 a.C. i Romani inviarono a Epidauro una missione incaricata di condurre a Roma un serpente considerato l'incarnazione del dio medesimo (Chantepie de la Saussaye, vol. II, p. 462).

(14) J. G. Frazer, Folklo-

Simbolo della immortalità, esso finì per divenire il simbolo dell'anima in generale. Così, in Africa i morti apparivano sotto forma di serpenti; ugualmente in Grecia, l'anima dell'eroe sorge dalla tomba sotto l'aspetto di un serpente.

Per i Greci, il serpente e l'uccello sono degli animali-anime (15) sotto differenti aspetti: il serpente è l'anima terrestre, l'uccello l'anima spirituale; e per questa ragione, essi sono entrambi consacrati ad Atena. (16) A Roma, il serpente è l'incarnazione di Genius e di Giunone. (17) Esso è l'anima terrestre che conferisce all'uomo il potere magico. (18) Durante i misteri celebrati in onore del dio Sabazios in Asia Minore, un serpente d'oro era fatto passare attraverso i vestiti del candidato all'iniziazione per simboleggiare l'identificazione con il dio, che dà all'anima la redenzione e l'immortalità. (19)

Questi esempi potrebbero essere moltiplicati all'infinito; essi abbondano specialmente nella mitologia egiziana, (20) e più ancora in quella degli Indiani, dove il serpente gioca un ruolo predominante. Basta ricordare il serpente Kundalini, che rappresenta nel Kundalini Yoga il potere centrale dell'anima, (21) e ricordare il simbolo del serpente cosmico Shesha o Ananta, l'animale di Vishnu-Krishna. (22) Eccone abbastanza per dare al lettore qualche idea dell'importanza che riveste il simbolo del serpente;

esso è la personificazione dell'inconscio ctonico, del piano istintivo con tutte le sue forze segrete, magiche, mantiche e curative, ma anche con i suoi pericoli che bisogna superare, ed è precisamente questa ambiguità che spiega la venerazione e il timore che ispira questo animale. Fin quando l'inconscio resta il dominatore e non è stato integrato il potere che esso esercita nelle profondità della psiche, esso è come un veleno distruttore, come il diluvio che sommerge la coscienza dell'Io. Se l'uomo giunge a dominare e ad integrare questo potere, esso si trasformerà in forza benefica e conferirà all'uomo un sapore segreto e il dono della rinascita spirituale.

Avendo così chiarito il significato dei tre animali del sogno, siamo ora in grado di accostarci all'interpre-

re in the Old Testament. Macmillan, Londra, 1919, vol. I, pp. 50, 66 ss., 75-76.

(15) Chantepie de la Saussaye, vol. II, p. 298.

(16) Ibid., p. 317.

(17) Ibid., p. 433. Genius e Giunone non erano, in origine, delle divinità specifiche, ma personificazioni del potere individuale dell'anima di ogni essere umano, essendo Genius la rappresentazione divina della potenza generatrice maschile, e Giunone quella della funzione femminile di concepire e far nascere. (Ibid. p. 436).

(18) Ricordiamo, per esempio, la leggenda di Eretteo e di Cecrope (Preller-Robert, «Griechische Mythologie» vol. I, pp. 198-99). I Lituani hanno un'unica parola per « vita » e « serpente », la parola « gyvata » (Chantepie de la Saussaye, vol. II, p. 529).

(19) K.H.E. De Jong, Antikes Mysterienwesen. Brill, Leida, 1909, p. 66; Preller-Robert, vol. I, pp. 701-2.

(20) È interessante osservare che in Egitto si usava tracciare il geroglifico del serpente dopo la parola «dea» e quello del falco dopo la parola «dio»; è in ciò un commento sorprendente sulla natura del potere psichico rispettivamente femminile e maschile, nello stesso tempo che un interessante contributo alla concezione dell'anima e dell'animus (Adolphe Erman, Die Religion der Aegypter, de Gruyter, Serii n 1934, pag. 45).

(21) Arthur Avalon, The Serpent Power. Ganesh, Madras 1924.

(22) Heinrich Zimmer, Maya, Deutsche Verlag-

fazione del sogno medesimo. Come abbiamo detto, la prima parte del sogno — la « soirée » noiosa — corrisponde alla vita quotidiana del paziente; essa rappresenta il piano cosciente dove l'Io occupa il centro del campo della coscienza (23). Passando nella stanza vicina, egli lascia il piano dei suoi rapporti con il mondo esteriore, dove si annoia, e penetra in una seconda stanza, dove si trova improvvisamente al cospetto di alcuni animali, o, più esattamente, dei « suoi » animali. In altri termini, egli lascia il piano dell'Io ed entra nel mondo degli istinti. Il simbolismo dei due animali, l'orso e il lupo, è in stretto rapporto con la sua situazione psicologica particolare. L'orso è un simbolo della madre; esso rappresenta, per conseguenza, tutti gli istinti che il paziente ha concentrato e proiettato su sua madre; in altri termini, l'orso è una personificazione della sua fissazione infantile sull'immagine materna. Così a lungo l'orso resta l'animale istintivo per eccellenza, che gli istinti del **sognante** non sono ancora sviluppati. Sono restati primitivi, e sono completamente governati dal desiderio infantile di essere accarezzato e vezzeggiato. E' tuttavia significativo che in questa « stanza degli istinti » colui che sogna si trova contemporaneamente di fronte al contrario dell'orso, cioè il lupo. Notiamo che il lupo implica anche una leggera allusione a un animale materno: esso ricorda il mito di Romolo e Remo, in cui il lupo è l'animale che protegge i bambini esposti in un luogo selvaggio; ma è precisamente in quest'ultimo particolare una allusione chiarissima al carattere selvaggio del lupo, e il significato principale di questo animale nel sogno, come tutti gli altri elementi testimoniano, è il suo aspetto inquietante, feroce, predatore, vorace. Dunque il paziente è anche bruscamente messo di fronte al carattere contraddittorio degli istinti, perché il suo desiderio di essere accarezzato e protetto da sua madre cozza contro ciò che è esattamente l'opposto, il furore indomabile e il rigore ardente dei suoi istinti. Particolare rivelatore, durante questa scena egli rassicura l'orso dicendogli di

sanstalt, Stoccarda, 1936, pp. 44, 111 e passim; H. Von Glasenapp, *Der Hinduismus*, Wolff, Monaco, 1922, pp. 73, 229.

(23) C.G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino 1969, p. 468.

non aver paura, perché egli prenderà tutte le precauzioni per impedire al lupo di fargli del male! Questo dettaglio esprime in sintesi il suo atteggiamento in maniera che colpisce: la buona, la indulgente madre corrispondente alla sua fissazione infantile, deve essere a qualsiasi costo protetta dall'attacco del « grande lupo cattivo » la cui grandezza è — ricordiamolo — quattro volte minore di quella dell'orso! Ma le esigenze inesorabili della vita, la legge ineluttabile dello sviluppo psicologico, decidono diversamente e alla fine prevalgono. Sebbene il lupo, a prima vista, sembri tanto piccolo e tanto « innocuo », esso si trova, in seguito, a possedere una inquietante superiorità ed è in grado di prendere rapidamente delle proporzioni gigantesche, tanto che infine si trasforma in un essere capace di circondare il mondo. Per comprendere questo processo, ci è necessario esaminare più da vicino il momento cruciale in cui i ninnoli divengono creature viventi. E' significativo, anzitutto, che gli istinti del malato si mascherano come animali-ninnoli. E' una caratteristica degli uomini di questo tipo intellettuale intuitivo l'aspirare a vivere su di un piano superiore alle necessità comuni della vita, le quali comprendono, naturalmente, i bisogni fondamentali degli istinti e dei desideri. La paura paralizzante che ha il malato dei suoi istinti e della forza dei suoi desideri, lo aveva costretto, per più di dieci anni, ad aggrapparsi convulsamente ad un fantasma inconsistente, e in questo modo egli si era privato — ma a qual prezzo! — di soddisfare i suoi istinti sessuali ed i suoi bisogni affettivi. Questi, restati puerili ed embrionali, si erano accontentati di un mondo di fantasie e di chimere (di qui gli animali-ninnoli). Ma la repressione della vera forza degli istinti li aveva in fine indotti a vendicarsi e a comparire sotto il loro aspetto più brutale e più primitivo, come testimonia il personaggio del lupo. La trasformazione dei ninnoli in animali viventi, che si determina gradualmente, con una logica misteriosa, rivela tutta la loro energia potenziale. Il semplice fatto di toccarli mette in movimento la loro vita nascosta; in altri termini, è basta-

to al malato penetrare nel piano istintivo per constatare che invece di avere a che fare con delle fantasie inoffensive e senza importanza, egli è brutalmente scosso dalla violenta esplosione dei suoi problemi non risolti, che minacciano la sua stessa esistenza. E' per così dire « per caso» e senza badarci che egli scivola in questa lotta mortale con i suoi problemi fondamentali (24). Se questi animali non gli fossero apparsi a tutta prima sotto forma di ninnoli, egli non avrebbe mai potuto superare la paura che ne aveva e non avrebbe certamente osato toccarli. Questa presa di contatto gli causa uno choc sgradevole e una sorpresa penosa; tuttavia è proprio la condizione del processo di crescita che solo lo renderà capace di raggiungere la sua piena maturità. E' significativo che il fatto prodigioso del ninnolo che si mette a vivere sia imperniato sul lupo. Il ruolo dell'orso è molto accessorio; in ogni caso noi non apprendiamo più niente effettivamente sul suo conto. Il solo frammento d'informazione che otteniamo — e ciò soprattutto per deduzione — è che l'orso, da ninnolo, è divenuto animale vivente (« ... io permetto al lupo di graffiare il pelo dell'orso, dicendo a quest'ultimo di non aver paura... ») ma il potenziale dinamico dell'azione è interamente accentrato sullo sviluppo del lupo.

Il quadro dell'interpretazione psicologica del sogno fino a questo punto si può abbozzare nella maniera seguente: sul piano della sua esistenza quotidiana, il sognante è sbocciato in un vicolo cieco, poiché a causa della sua fissazione a sua madre e dei terrori che ne sono derivati, egli è completamente staccato dal piano fecondo dei suoi istinti. Il suo inconscio lo conduce nella stanza vicina dove egli è messo di fronte ai suoi istinti. Se noi ammettiamo che la prima stanza rappresenta il piano della coscienza dell'io, ne consegue che la «stanza degli istinti» rappresenta il piano dell'inconscio personale, vale a dire il piano delle repressioni e dei complessi personali. A questo livello egli è costretto a fare l'esperienza del conflitto tra gli istinti infantili accentrati sull'immagine della madre e i desideri indomiti dello

(24)La metamorfosi degli animali-ninnoli in animali viventi è caratteristica della via d'accesso indiretta che sceglie spesso la natura. Essa ci attira giocando, ma dietro il suo gioco si nasconde tutta la gravità dell'esistenza. È la «via del serpente», che ha l'aria di prendere una direzione indeterminata, ma che conduce in effetti allo scopo ineluttabile. Mentre il cammino diretto potrebbe essere spesso troppo spaventoso, la via indiretta, con le sue svolte piene di giochi seducenti, conduce egualmente l'uomo al suo scopo e allo scopo dell'inconscio. Questo processo si può osservare nella situazione di molti malati all'inizio della loro analisi. Essi non vengono a farsi trattare perché sentono il bisogno di venire ad un accomodamento con l'inconscio e trovare una risposta al problema complessivo della loro esistenza, ma a causa di qualche sintomo più o meno superficiale. Essi credono che il sintomo sia il problema fondamentale; se supponessero quale processo doloroso li attende prima che trovino una soluzione al problema della loro vita nel suo insieme, non avrebbero forse il coraggio di intraprendere l'analisi. La «via d'accesso indiretta» li conduce, tuttavia, esattamente al centro del loro problema vitale. A poco a poco essi arrivano, senza accorgersene, agli

adulto. L'allusione velata contenuta nella coppia di centracci: madre-prostituta, vale la pena di essere ricordata, perché questa opposizione rappresenta spesso la costellazione bipolare sotto la quale il sentimento primitivo di un uomo sperimenta l'opposizione tra la sua fissazione infantile alla madre e la accettazione ragionata d'una relazione amorosa con un persona reale. Il suo terrore di affrontare il problema gli fa vedere come una lordura ogni relazione intima con una donna diversa da sua madre; ed in effetti, tanto a lungo gli istinti non sono né dominati né integrati — cioè tanto a lungo essi agiscono come «complessi autonomi» — che costituiscono un grande pericolo. E' proprio questo terrore della vita che si riflette nel risveglio progressivo degli animali-ninnoli alla vita con un processo che conduce il malato piano piano, quasi impercettibilmente, allo esame del suo problema cruciale. Una tappa ulteriore verso la soluzione di questo problema è indicata dall'ultima parte del sogno, in cui il motivo centrale è quello del serpente. Il serpente, come abbiamo visto più innanzi, esprime l'ambiguità della natura; esso è quindi particolarmente adatto a simboleggiare il carattere contraddittorio dei fattori psichici. Da una parte il serpente è il «grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato il diavolo e Satana, il seduttore di tutta la terra»(25), d'altra parte è la creatura che apporta la salute, il divino simbolo a cui bisogna credere e che bisogna onorare perché la liberazione e la redenzione dell'anima si ottengono a questo prezzo(26). Il serpente esprime così l'ambivalenza dell'esistenza terrestre; è in effetti una questione che ritorna sempre, è quella della macchia, del «fascino celeste», della « anima pura e immortale» per l'accettazione della condizione umana, del mondo di quaggiù. Eppure il fatto psicologico è questo: noi facciamo parte «anche» del mondo terreno, e non è che accettando la nostra umanità totale che possiamo raggiungere una piena integrazione. Non si può fare a meno di riconoscere che tanti uomini restati infantili non arrivano mai a una relazione amorosa piena e

strati profondi che diversamente, a causa della loro paura, sarebbero restati loro inaccessibili.

Esiste una strana leggenda egiziana sulla nascita di Anubi, che riflette questa situazione psicologica in forma di mito. Io sono debitore al Professor Jung per aver attirato l'attenzione su questo mito nel corso pratico sui sogni infantili che egli diresse alla Scuola Politecnica Federale a Zurigo, nel 1936-37. (Consultare anche Adolphe Erman. Die Religion der Aegypter, pag. 22, 86, 113). Secondo questa leggenda, Anubi, dio dalla testa di sciacallo, sovrano del mondo sotterraneo, fu generato inavvertitamente da Osiride (sposo di Iside) e Nephthys (la moglie di Seth). Queste quattro divinità erano fratelli e sorelle, essendo stati generati tutti da Geb, dio della terra, e da Nut, dea del cielo. Osiride, in quanto dio solare, è il principio maschile luminoso, e Seth, il suo avversario il principio oscuro; in modo simile, Iside e Nephthys sono rispettivamente il principio femminile luminoso e il principio femminile oscuro. Anubi è talvolta definito «colui che apre il cammino», il che vuoi dire che egli è la guida attraverso il mondo sotterraneo. È curioso che Questa guida sia nata dall'unione del principio maschile luminoso con il principio femminile oscuro, e che sia arrivata « inavvertitamente ».

In linguaggio psicologico, ciò vuoi dire che l'accesso all'inconscio, con i suoi pericoli e i suoi misteri, non è possibile che grazie alla fecondazione di un lato femminile oscuro di un uomo, cioè mediante l'accettazione del-

soddisfacente: essendo la madre la donna « immacolata », ogni altra donna sembra una « tentatrice », e bisogna sfuggire alle sue grinfie per nascondersi sotto le pieghe tutelari del manto azzurro della Madonna. E' perciò che l'atto di « baciare il serpente » o di « mangiare il serpente » è il punto centrale del culto dei misteri, giacché esso esprime ritualmente la vittoria sulla paura (27), conquista che sola dona all'uomo il dominio di questo mondo, e, in tal modo, la speranza di un mondo spirituale situato nell'aldilà. Coloro per i quali il serpente resta un simbolo negativo restano suoi schiavi; non è che quando si è presa coscienza del significato positivo di questo simbolo, che esso può essere assimilato, ed è allora solamente che il mondo di quaggiù, quello degli appetiti e degli istinti, sarà pienamente integrato. Questa conquista conferisce all'iniziato la « saggezza del serpente », ed egli si libera finalmente dall'influenza dell'immagine materna per raggiungere la maturità, la individualità e la fiducia in sé.

Una volta superata questa prova, che scuote l'anima nel suo profondo, il livello della semplice esperienza personale è già stato superato, e si incomincia a intravedere il dominio delle leggi eterne e sovraperсонаli che governano la vita.

E' interessante osservare, a questo riguardo, che la crescita smisurata del lupo e la sua trasformazione in serpente avvengono « fuori »; cosa che indica che i limiti della personalità individuale sono già stati trascesi. La stanza dove il malato trova gli animali-ninnoli è ancora una parte della sua psicologia personale, appartiene ancora alla sua propria « dimora ». Il resto avviene « fuori », cioè al di là: i limiti della personalità individuale ora sono stati oltrepassati. L'incontro con il serpente, sotto il suo aspetto di « spirito maligno », appartiene al dominio dell'inconscio collettivo, cioè a uno strato della psiche situato al di là della semplice esperienza personale. Il sogno indica chiaramente che il paziente non è ancora minimamente capace di comprendere né di assimilare questa esperienza sconvolgente: al contra-

l'anima, che rappresenta i rischi della vita. (Il contrario si verifica nel caso di una donna). L'aspetto cosciente, la « funzione differenziata », rappresentata da Osiride, si sforza sempre di restare sul piano della coscienza e di prendere un cammino che passa, per così dire, a fianco al destino (perché il destino è sempre oscuro e inquietante), ma ciò complica l'eliminazione di potenzialità inconscie. È solo « inavvertitamente », cioè per mezzo di una fatalità che agisce al di fuori delle nostre intenzioni coscienti, che l'anima cosciente si trova trascinata nelle profondità dell'inconscio, ma, se tutto va bene, ne risulta la nascita di « colui che apre il cammino ». Il vero "destino" di un uomo non si compie mai mediante la sua volontà né attraverso il suo lato differenziato, ma attraverso il suo lato indifferenziato, vicino alla natura, che con questo evento porta in lui delle possibilità del tutto imprevedute. Il conscio vuole sempre limitare e definire; ma al di là di questi limiti, e grazie a « colui che apre il cammino », accade che l'uomo, per caso e senza rendersene conto, scopre delle nuove vie.

(25) Apocalisse, XII, 9.

(26) Vangelo secondo S. Giovanni, 111, 14: « E come Mosè innalzò nel deserto il serpente, così è necessario che sia innalzato il figlio dell'uomo ». "Per alcune sette gnostiche (gli Otiti) il serpente era Gesù. Hans Leisegang, Gnosis, p. 112, osserva: « Erano abbondantemente riunite (nei testi sacri) tutte le condizioni che permettevano di vedere in lui il dio che cirge il mondo (come nel

rio, i suoi timori infantili sono ancora abbastanza forti per conferire all'esperienza una qualità negativa che ha l'effetto di sviarlo.

E' precisamente in questo momento che i disegni fanno la loro apparizione (vedi Fig. n. 1). Prima di affrontare questo argomento, tengo a ricordare alcune osservazioni di ordine tecnico. La psicologia analitica fa abbastanza spesso uso del disegno, per uno scopo terapeutico. Esso gioca un ruolo importante nella tecnica dell'immaginazione attiva (28). Noi intendiamo per immaginazione attiva una concentrazione intenzionale sui processi psichici che si svolgono completamente al fondo dell'inconscio; si tratta, in altri termini, di una specie di «passività attiva» che permette al malato di percepire i suoi processi inconsci, senza ostacolarli con l'intervento della sua volontà cosciente. Non si ottiene sempre molto facilmente l'atteggiamento di spirito richiesto, ma abbastanza spesso il bisogno di un mezzo di espressione di modo che il disegno nasce spontaneamente dalla situazione analitica. E' ciò che avvenne nel caso che esaminiamo. Apparve tutta una serie di disegni sviluppatasi dal primo, che il malato eseguì in seguito alla proposta che gli avevo fatto di provare a riprodurre il motivo principale del sogno. Questi disegni costituiscono uno sviluppo importantissimo del sogno, di cui sono in qualche modo il proseguimento. Nel sogno il malato aveva toccato un problema cruciale che esige una espressione simbolica. Il carattere negativo del sogno esprime chiaramente il timore che il paziente ha di affrontare i problemi posti dalla sua vita affettiva e istintiva. Ma il fatto che, ora, egli non vuole più fuggire innanzi ai suoi terrori, che è preparato ad affrontarli e a superarli, cambia la situazione in tutto e per tutto. Egli è riuscito a rendersi conto del significato del suo sogno; ha così conquistato una nuova prospettiva e un livello di coscienza più alto: a questo livello, l'aspetto positivo e progressivo dei simboli del sogno comincia a essere percepito. E' grazie al processo dell'immaginazione attiva che questi contenuti positivi sono percepiti; essi si esprimono nel simbolismo dei

sogno che noi studiarne), o lo Spirito Santo che invade l'uomo per farne un essere spirituale ».

(27) C. G. Jung, *La Libido. Simboli e trasformazioni*. Boringhieri, Torino, 1965, p. 335, 368. Herbert Silberer, *Problems of Mysticism and its Symbolism*, Moffat, Yard e C.le, New York, 1917, p. 276: «Il serpente, simbolo dell'angoscia, è il «guardiano della soglia» degli occultisti; è il drago guardiano del tesoro nella mitologia. Nella evoluzione mistica il serpente deve essere abbattuto, cioè, noi dobbiamo superare il conflitto che è l'anima del serpente ». (28) Vedi nota n. 1.

disegni, mentre non apparivano nel sogno. Il valore di tali disegni sta precisamente nel fatto che le immagini inconscie posseggono una forza simbolica particolare: esse ci colpiscono con tutta l'intensità di una visione che ancora non è affatto indebolita dall'intervento dei processi razionali. Una espressione simbolica pittorica è, come ogni altro simbolo, investita da una forza « magica »; di qui deriva, per non segnalare che un esempio di sfuggita, il ruolo importante giocato in molte religioni dalle immagini sacre. Noi non abbiamo l'intenzione, nel nostro esame di questi disegni, di imbarcarci in una esposizione esauriente del loro simbolismo in tutte le sue ramificazioni: ci atterremo semplicemente al loro rapporto diretto e pratico con il problema psicologico del nostro malato.

Il primo disegno è puramente e semplicemente la rappresentazione del tema già manifestatesi nel sogno. Se esso restasse il solo non ci permetterebbe molto di dedurre qualcosa in più del contenuto del sogno medesimo. Eppure, in un dettaglio particolarmente importante, esso segna un avanzamento sul sogno. Questo dettaglio è la corona di raggi luminosi che adorna la testa del serpente e che risplende nei disegni seguenti. Il serpente è ora investito di qualità positive, e ciò in contrasto col suo aspetto precedente unicamente negativo. Il processo dell'immaginazione attiva è dunque penetrato nelle profondità dell'inconscio, che cessano di essere soggette al complesso di timore del paziente. Nel sogno, il serpente, colorato dal terrore che prova il malato riguardo ai suoi istinti, appare come lo spirito maligno. Ora che il malato accetta di guardare i suoi terrori in faccia, i simboli rivelano il loro significato positivo che non è più alterato dal suo complesso personale. E' precisamente ciò che conferisce un tale dinamismo al processo dell'immaginazione attiva: esso penetra dietro la barriera dei timori e mette in luce l'aspetto costruttivo di una esperienza sentita fin qui come terrificante. Il malato prende così coscienza del complesso che gli ha impedito fino a questo momento di essere in pieno possesso delle

sue energie psichiche e di farne un uso positivo. Il disegno seguente rivela che ha inizio un processo di differenziazione, processo che esisteva già allo stato latente nel primo. Questo rappresentava il mondo e il serpente che lo circonda: esso fa pensare a una di quelle cosmogonie arcaiche in cui due principi originali creano la vita traendola da essi stessi;

il serpente è il demiurgo, il creatore del mondo che feconda la materia, elemento materno. Il secondo disegno rappresenta una tappa ulteriore: circondata dal serpente demiurgo, la materia comincia a differenziarsi per contrazione e scissione. Il risultato di questo processo di fecondazione è un terzo elemento, che la sua colorazione azzurra permette di identificare come acqua.

Questo processo di differenziazione prosegue nel terzo disegno. Una moltitudine di nuovi mondi vi sono stati creati, ognuno circondato dal suo piccolo serpente salvatore che è una riproduzione esatta dello originale. Una vasta differenziazione dell'elemento terrestre si è prodotta. Questo disegno costituisce il punto culminante della serie. Esso è seguito da un contrasto improvviso che sorprende: il disegno seguente presenta lo spettacolo di una disintegrazione completa dell'elemento terrestre. I mondi e i loro serpenti sono scomparsi, eccetto alcuni rari frammenti rudimentali che ricordano vagamente la loro forma precedente. Il serpente non è più che un cerchio;

da verde che era all'inizio, esso è divenuto blu. La terra è in via di dissoluzione; invece l'azzurro, cioè l'acqua, che appare per la prima volta nel secondo disegno, è ora l'elemento preponderante.

Il quinto e ultimo disegno rappresenta la fine del processo. Il serpente principale e tutti i serpenti secondari sono scomparsi, come la terra; tutto ciò che resta è l'elemento azzurro, che sembra però aver donato vita a una minuscola replica di se stesso.

Qual è il significato psicologico di questa evoluzione? Nel sogno, il malato faceva l'esperienza del principio femminile sotto l'aspetto della madre (l'orso); questo concetto puramente infantile era associato al concetto opposto, la prostituta, che personifica l'istin-

to e il desiderio sessuale. Il serpente, con il suo carattere ambivalente, rappresenta la tappa seguente;

all'inizio, è il suo ruolo negativo di demone che è accentuato, ma nel corso dei disegni, che costituiscono una tappa ulteriore, appare il suo aspetto positivo e costruttivo, simboleggiato dal «serpente salvatore». L'accettazione e l'integrazione della zona inconscia indicano un allargamento decisivo del campo della coscienza e questo ampliamento ha una virtù creatrice.

Il serpente, all'inizio simbolo dell'angoscia, è divenuto il Nus, saggezza e forza creatrice. Grazie a questo sapere appena conquistato, la materia indifferenziata si differenzia e diviene fertile. Ciò si rileva nei disegni mediante la differenziazione della terra. La materia, come dice il suo nome, è materna, femminile. La conoscenza e la saggezza acquisite attraverso l'accettazione della parte istintiva trasformano l'elemento materno facendolo divenire una matrice individualizzata e produttiva, che dà vita a un nuovo elemento, l'acqua.

L'insieme della serie illustra due processi simultanei e inversi: uno è la disintegrazione del serpente, l'altro la formazione dell'acqua, che prende il posto della terra. Il terzo disegno, che rappresenta le piccole sfere terrestri ognuna delle quali è circondata dal suo serpente, segna il punto culminante dei disegni, che corrisponde alla crisi decisiva dello sviluppo psicologico. Il confronto con i prodotti autonomi dell'inconscio in tutta la loro forza comporta per il malato il rischio di essere sommerso e disgregato dall'ondata dell'inconscio, e questo è un pericolo che non bisogna mai perdere di vista. A questo riguardo, la prova costituita dalla presa di coscienza dei contenuti dell'inconscio collettivo somiglia a una psicosi determinata artificialmente; essa richiede un comportamento molto prudente da parte dell'analista, a cui spetta il compito, in questa fase dell'analisi, di mantenere inalterata la relazione del malato con la realtà. I disegni formano come un diagramma della psicologia inconscia del malato. Si comprenderà che è importante che tutti i piccoli mon-

di, con i loro piccoli serpenti, restino confinati allo interno di un vasto anello costituito ugualmente da un serpente e che fa, per così dire, da cerchio magico che protegge dal pericolo della disgregazione. Questo cerchio protettore è il Temenos (29), che circonda il luogo sacro, il bosco sacro dove si determina l'avvenimento « numinoso » (30). Data l'intensità e la portata di questo processo numinoso, è essenziale che i limiti del Temenos coincidano con il cerchio magico. E non solamente il processo dell'interno deve essere protetto contro l'irruzione di influenze esterne, ma anche l'esterno deve essere difeso dall'eruzione del processo numinoso, perché questa eruzione equivarrebbe a una psicosi (31).

Questo punto riveste una importanza particolare se noi ci ricordiamo che il malato possiede una personalità al limite della schizofrenia. Le tendenze alla dissociazione inerenti a una tale personalità esigono manifestamente delle precauzioni tutte particolari. Nel sogno, queste tendenze sono espresse dall'immagine del lupo che si trasforma in serpente gigante. Se esse avessero dovuto prevalere, il malato avrebbe corso il rischio di oltrepassare il limite pericoloso. La dissociazione della sua personalità può definirsi come una scissura prodotta dalla tensione tra la zona dell'intelletto differenziato e quella del sentimento primitivo, tra il « Logos » e l'« Eros » (32). Il compito dell'analisi sarà dunque di integrare nella coscienza del malato le tendenze dissociatrici che hanno la loro origine nelle zone primitive e ancora inconscie del sentimento. Tuttavia l'integrazione non verrà realizzata se non quando il malato sarà indotto a prendere coscienza del valore positivo di questi contenuti affettivi, mentre fino a questo momento non li ha visti che sotto il loro aspetto minaccioso. E' questa evoluzione che si esprime nei disegni e che, per loro tramite, penetra nella psiche cosciente del malato.

E' essenziale, ripetiamolo, che questa evoluzione si svolga all'interno del cerchio magico costituito dal serpente. Il terzo disegno illustra chiaramente il pericolo di dissociazione nascosto nel fondo della per-

(29) C. G. Jung, *The integration of the personality*, pp. 120 e 132; vedere anche il punto in cui (p. 106) un serpente traccia un cerchio magico intorno al sognatore.
(30) Rudolph Otto, *Il Sacro*. Feltrinelli, Milano 1966.

(31) C. G. Jung, *The integration of the personality*, pp. 154 e 165.

(32) C. G. Jung, *La donna in Europa*. Si trova in: *Realtà dell'anima*. Boringhieri, Torino 1963.

sonalità del malato. La tendenza alla frammentazione dello psichismo, già accennata nel sogno (il lupo trasformato in serpente), appare qui pienamente spiegata, come dimostra la moltiplicazione dei serpenti. Ma questi sono mantenuti all'interno del cerchio magico dal serpente salvatore che li circonda e li unisce. Il terzo disegno esprime quindi lo sforzo istintivo della psiche per ostacolare queste tendenze alla dissociazione — e ciò soprattutto senza fare più appello all'intelletto (cosa che implicherebbe una corrispondente repressione del sentimento): al contrario, la direzione è ora assunta dalla «saggezza del serpente», caratteristica dell'istinto e dell'Eros. Il cerchio formato dal serpente, in questo terzo disegno, è per cos' dire una rappresentazione simbolica della storta dell'alchimista, del crogiolo in cui si compie il processo di sintesi. Questo processo « alchimistico » conduce alla formazione del nuovo elemento azzurro; questo rappresenta la nascita dell'individualità, o l'identità della personalità, che soffoca il pericolo di dissociazione schizofrenica e prepara la via all'assimilazione del sentimento. La formazione dell'elemento azzurro è l'obiettivo reale dell'evoluzione che abbiamo descritta, al termine della quale un microcosmo è creato partendo da un macrocosmo; perché mentre il macrocosmo rappresenta l'inconscio collettivo che fa da matrice, il microcosmo è il simbolo della individualità.

E' interessante notare che un simbolismo analogo si trova nell'alchimia, che implicava, oltre alle sue ricerche di ordine chimico, tutta una concezione filo-sofica della nascita e della crescita della personalità spirituale. Jung si è dedicato a uno studio approfondito dell'aspetto simbolico dell'alchimia, particolarmente nell'opera intitolata «Psicologia e Religione», da dove è tratta la maggior parte dei raffronti che seguono (33). Una delle preoccupazioni fondamentali dell'alchimia era la ridistillazione, partendo da elementi caotici, dello spirito divino nascosto nella materia (34). Per la riuscita di questo processo, un elemento chimico, il mercurio, è assolutamente indispensabile, e questo elemento è chiamato dagli al-

(33) C. G. Jung, *Psicologia e religione*. Comunità, Milano 1962.

(34) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, p. 151.

chimisti « Mercurius animatus », « serpente » o « drago » (35). Gli alchimisti vedono Mercurio come un « Hermes psicopompo, colui che mostra la via per il paradiso » (36). Ritroviamo dunque qui ancora il serpente, con l'aiuto del quale lo spirito divino sarà riestratto, partendo dalla materia indifferenziata. Questa essenza, la famosa « tintura » è rappresentata come un miracoloso fluido azzurro, e uno dei più famosi alchimisti lo ha denominato « le ciel humain » (37). Questo miracoloso liquido azzurro simboleggia anche il cerchio. Per gli alchimisti, il cerchio è il simbolo del macrocosmo e della perfezione divina (38), ed è interessante notare che il punto, il microcosmo, è detto il « punto creatore nella materia » e « scintilla dell'anima » (39). Per ritornare ai nostri disegni, la nascita del microcosmo azzurro partendo dal macrocosmo significa in termini psicologici la nascita dell'individualità, partendo dalla matrice dell'inconscio collettivo, al termine dell'evoluzione che abbiamo finito di descrivere.

Riassumiamo. Il tema principale di questa serie di disegni è la creazione di un mondo nuovo. In seguito all'incontro col lupo, che poi si trasforma in serpente, l'infantile mondo del sogno in cui si attardava il malato è distrutto. La necessità che egli riconosce di abbandonare il suo paradiso di fanciullo e la vittoria sulla paura che gli ispira questo passo decisivo fanno del serpente un demiurgo, e il mondo psichico del malato è così creato. Al posto della madre, che è stata fino ad ora l'unica fonte creatrice per lui, il serpente demiurgo gli rivela i propri istinti creatori:

a partire da questo momento, il malato cessa di « annoiarsi ». Ogni essere umano è, per così dire, il piccolo demiurgo di un piccolo mondo psichico suo: il malato diviene così uguale agli altri uomini. Il serpente è il Nùs, saggezza e forza creatrice, e il malato, grazie a una conoscenza più profonda della propria natura e della natura umana in generale — cioè grazie alla comprensione delle leggi psichiche — crea il suo universo inferiore, la propria individualità. Per il momento, è vero, il microcosmo della sua individualità è indifferenziato: il malato deve ancora

(35) Herbert Silberer, " Problems of Mysticism and its Symbolism ", p. 155; vedi anche p. 115.

(36) C. G. Jung, Psicologia e religione, p. 149.

(37) Ibid., p. 151.

(38) Ibid., pp. 81 e 149.

(39) Ibid., p. 140.

affrontare dei problemi che ha fino a questo momento elusi; ma almeno acconsente ora a misurarsi con essi e vi è preparato. Il passaggio dal Verde dei primi disegni all'azzurro degli ultimi simboleggia la creazione di uno spirito vivo e nuovo, nato dall'assimilazione da parte della coscienza degli elementi naturali e terrestri della personalità. Ciò significa, in termini pratici, che il malato ha cessato di proiettare le sue difficoltà affettive su un'altra persona, di appenderle al collo di una beneamata immaginaria; al contrario, egli le affronta come contenuti della propria costituzione psicologica con i quali sta per dover trattare. Se questo risultato sembra banale nei confronti del profondo simbolismo del sogno e dei disegni, esso non è di una importanza meno decisiva per il malato. Perché indica la via dell'integrazione della personalità e colma l'abisso che separava il Logos dall'Eros e che fino a questo momento aveva mantenuto represso, e pertanto rudimentale, tutto l'aspetto affettivo della sua vita. Fatto peraltro significativo, qualche settimana dopo questo sogno, il malato conobbe una ragazza con la quale fu ben presto in ottimi rapporti di stretta amicizia. I suoi sentimenti e le sue emozioni, che erano stati fino a quel momento completamente legati alla figura sulla quale egli proiettava il suo amore immaginario, erano da allora liberi e capaci di adempiere la loro funzione naturale. In altri termini, la forza dell'immagine materna e del sistema infantile di protezione eretto del malato era stato distrutto. Una tale vittoria è necessariamente accompagnata da una crescita in maturità, la quale si esprime con la nascita di una individualità affermata e indipendente. Questo processo è illustrato particolarmente nell'ultimo disegno, dove il macrocosmo e il microcosmo azzurri simboleggiano il termine dello sviluppo attuale. Teniamo a precisare qui un punto di tecnica analitica, cioè che non abbiamo esaminato affatto col malato il simbolismo dei disegni in tutti i suoi particolari; ci siamo limitati a dargli una idea generale del loro senso (40). Gli abbiamo fatto notare soprattutto il significato positivo del serpente e della nascita

(40) Per scartare una possibile obiezione è importante sottolineare che

di un principio nuovo. La presa di coscienza di questi due fatti, così intimamente legati al problema della sua vita affettiva, rispondeva esattamente ai suoi bisogni attuali e fu quindi ampiamente sufficiente per dare il via al processo della maturazione psicologica. E' evidente che questi disegni corrispondevano per il malato a una necessità psicologica profondissima e chiarissima. Per loro tramite egli assiste alla nascita di un mondo veramente suo, che sostituisce il suo mondo infantile superato. Questi disegni lo aiutano a trovare un canale di sbocco per le sue energie psichiche, la sua libido; servono in qualche modo da principi direttivi, sono una carta di navigazione che gli permetterà ormai di non smarrirsi. L'idea nuova che essi gli rivelano, cioè che l'accettazione dei suoi istinti e delle sue emozioni significa la liberazione della sua individualità, gli dà il coraggio di arrischiarsi al pericoloso viaggio verso una riva sconosciuta. Ed è ciò che egli fece in effetti nella sua vita reale, come testimonia la sua nuova relazione amorosa. In generale questi simboli aiutano a superare il passo tra la presa di coscienza attuale e lo scopo da raggiungere; costituiscono per così dire un diagramma dell'evoluzione finale verso cui tende l'individuo. Tali simboli non costituiscono, tuttavia, solamente dei principi direttivi: essi sono nello stesso tempo una vera fonte di energia. Il simbolismo dei disegni non doveva niente alle esperienze personali del malato. Ma era scaturito dall'immenso serbatoio dell'inconscio collettivo, che contiene delle esperienze completamente diverse da quelle che sono accessibili alla conoscenza individuale. E' per questa ragione che l'immaginazione attiva è così preziosa nel nostro lavoro, perché essa permette ai nostri malati di avvicinarsi ai simboli dell'inconscio collettivo. Il soggetto non si rende conto che della sua miseria morale e della situazione pericolosa in cui il suo problema l'ha condotto, situazione dalla quale non può intravedere nessuna uscita, dati i limiti ristretti della sua esperienza personale. L'inconscio collettivo, grazie alla sua esperienza infinitamente più vasta di queste situazioni critiche, gli rivela simbolicamente il

quando il malato fece questi disegni, Jung non aveva ancora pubblicato nessuno dei suoi libri sul simbolismo psicologico dell'alchimia. Ne il malato ne io, a quell'epoca, avevamo familiarità con questo aspetto dei suoi simboli.

vero aspetto del suo problema: è una crisi di crescita della coscienza psicologica come ve ne sono state durante tutto il corso della storia umana, e il cui frutto maturerà nel tempo voluto. La presa di coscienza e l'accettazione del vero senso di questa situazione psicologica liberano delle energie psichiche che erano state fino ad allora inaccessibili e pertanto inutilizzabili. Con il loro aiuto, il soggetto non si sente più abbandonato, solo alla deriva su un oceano senza fine, ma si rende conto che egli non è che un caso particolare dell'eterno dramma umano.

(Trad. di ALDO CAROTENUTO e ISABELLA BARONE)

• Tratto da: *Studies in Analytical Psychology*, Routledge and Kegan Paul, Ltd. 1948. Il libro sarà pubblicato prossimamente dall'editore Boringhieri che qui si ringrazia per la gentile concessione.