

RUDOLF STEINER

**Punti di svolta
della vita spirituale**

**Zaratustra - Ermete - Buddha
Mosè - Elia - Cristo.**

Da uno stenogramma non riveduto dall'autore,
con una prefazione di

MARIE STEINER.

Traduzione di

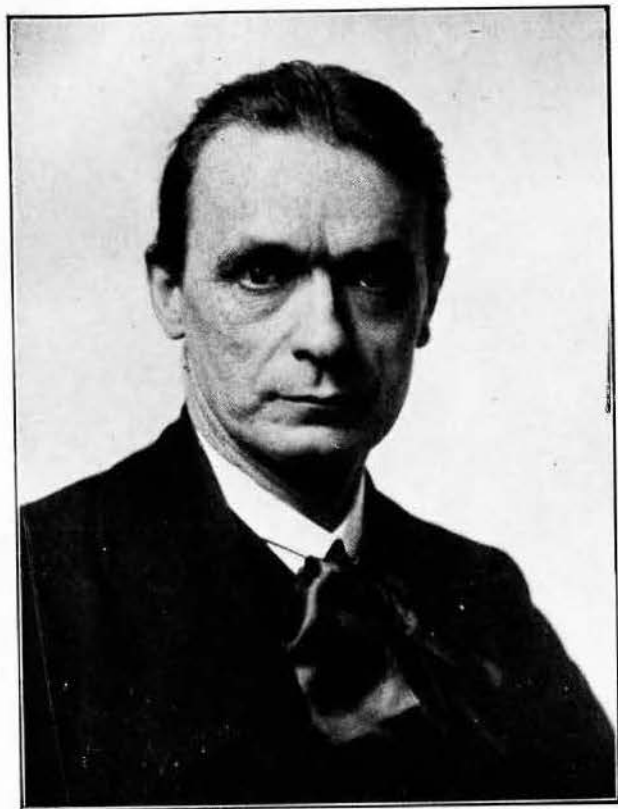
IDA LEVI BACHI e LINA SCHWARZ

MODENA
SOCIETÀ TIPOGRAFICA MODENESE
ANTICA TIPOGRAFIA SOLIANI
1934 - XII

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Si ritengono contraffatte le copie non firmate.

Alphons



Rudolf Steiner

TRADUZIONI ITALIANE
delle Opere del Dr. RUDOLF STEINER

-
- La Iniziazione. — Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori? Gius. Laterza & Figli, Bari, 1926.
- La scienza occulta nelle sue linee generali, idem, 1924.
- Il Cristianesimo quale fatto mistico, (2^a Ediz.), idem, 1932.
- La filosofia della libertà, (2^a Ediz.), idem, 1930.
- Coscienza d'iniziato. — Verità e errore nell'investigazione spirituale, idem, 1931.
- La Genesi. — I misteri della versione biblica della creazione, idem, 1932.
- Pensiero umano e pensiero cosmico, idem, 1931.
- La soglia del mondo spirituale, Luce e Ombra, Roma, 1920.
- Una via dell'uomo alla conoscenza di sé stesso. — Otto meditazioni. Bontempelli, Roma, 1913.
- La Direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità. — Ricerche di scienza dello Spirito sull'evoluzione dell'umanità, idem, Roma, 1912.
- Verso i mondi spirituali (2^a Ediz., dei tre volumi precedenti), Gius. Laterza & Figlio, Bari, 1928.
- La concezione goethiana del mondo, G. Carabba, Lanciano (Chieti), 1925.
- Problemi spirituali. — Il compito della Scienza dello Spirito e il suo edificio di Dornach. L'educazione del

fanciullo dal punto di vista della Scienza dello Spirito. Il «Padre nostro», Gius. Carabba fu Rocco, Lanciano (Chieti), 1923.

I Vangeli, idem, 1930, (4 Volumi).

Saggi filosofici. — Linee fondamentali d'una teoria della conoscenza della concezione goethiana del mondo. — Verità e scienza, idem, 1932

La filosofia di Tommaso d'Aquino, idem, Lanciano, 1932.

La cronaca dell' Akasha (2ª Ediz. di prossima pubblicazione), idem.

Natale, Pasqua, Pentecoste. — Conferenze esoteriche. Ars regia, Milano, 1912.

Fisiologia occulta. — Calzone, Roma, 1933.

Teosofia. — Un'introduzione alla conoscenza supersensibile del destino dell'uomo (2ª Ediz.), F.lli Bocca, Torino, 1932.

I punti essenziali della questione sociale rispetto alle necessità della vita nel presente e nell'avvenire. F.lli Bocca, Torino, 1920.

La spiritualità di Goethe nella sua manifestazione attraverso il «Faust» e la «Fiaba della Serpe verde e della bella Lilia». Tre saggi, idem, 1932.

La Signora EMMELINA DE RENZIS e il Signor GIOVANNI COLONNA, (Roma, Via Gregoriana, 5) sono i soli autorizzati a concedere il permesso di traduzioni italiane delle opere antroposofiche di RUDOLF STEINER.

PREFAZIONE

Nel 1902 Rudolf Steiner prese la risoluzione di essere, davanti al mondo materialistico, l'annunziatore della scienza dello Spirito. Con ciò egli si diede in balla allo scherno, alla derisione, all'odio di quel mondo. L'uomo più riccamente dotato del suo tempo, il genio universale, cui mancò solo un poco di egoismo per salire con massima facilità a sommi gradi e distinzioni, fu pronto a rinunciare agli onori del mondo, ad ogni riconoscimento, pur di compiere a vantaggio dell'umanità quel passo importante che, per la via del pensiero attivato dal volere, le dà la possibilità di afferrare consapevolmente la realtà spirituale, le costruisce il ponte per varcare l'abisso nel quale, come rappresentante del suo tempo, come coerente pensatore materialista, dovette ancora affondare un Nietzsche, e con lui innumerevoli spiriti minori incapaci ormai di trovare una via d'uscita dal deserto spirituale. Per siffatti spiriti Rudolf Steiner divenne aiuto e salvezza; per essi, per tutta l'umanità, egli fece quel passo che costituì la più ardita ascensione sulle vie del progresso umano; che portò l'uomo ad afferrare consapevolmente la realtà spirituale, a penetrarne la sostanzialità con un sentire irraggiato di pensiero, forte di volontà. Nessuno smorzamento di coscien-

za, di carattere orientale, nè estasi di sentimento, nè mistiche ebbrezze; no, aspro severo e sobrio egli percorse il suo cammino di illuminatore spirituale, senza mai fare il minimo compromesso nel porgere il tesoro della sapienza. Nè mai era stanco, nel passare da una città all'altra per tenervi le sue conferenze, di ricominciare da capo a porre le fondamenta sulle quali erigeva il suo edificio di pensiero rigorosamente commesso secondo le esigenze delle forze conoscitive del nostro tempo. Egli le apprezzava pienamente ed esigea che se ne tenesse conto. Lodava le conquiste delle scienze naturali, raccomandava l'applicazione dei loro metodi anche per la scienza dello Spirito; condannava l'*ignorabimus* e l'angoloso pensiero kantiano (*das kantige kantische Denken*) e non accettava gl'imposti limiti della conoscenza.

Qual meraviglia, che l'odio dei despoti spirituali del nostro tempo s'inalberasse contro di lui, dei despoti spirituali d'ogni campo, poichè in ogni campo egli portava il movimento, la vita rinnovatrice e creatrice d'avvenire. Ma colui che porta all'umanità la vita, prende su di sè il martirio. Lo stringono, come in una morsa, invidia, malevolenza, volgarità da un lato, inerzia, inettitudine o immaturità frivola e scalmanata dall'altro. Quotidiano martirio, in verità, il durare in continua incessante estenuante attività, tra i rabidi flutti di un'umanità o nemica o aggrappantesi invocando aiuto. Chi per l'umanità muove quel passo precorritore di gradi futuri d'evoluzione, deve prender su di sè tale martirio. La forza dell'amore aiuta a portare lo sterminato peso, la paziente sopportazione s'accresce coll'eccesso della fatica compiuta.

Da Berlino, Rudolf Steiner cominciò a irradiare l'attività pubblica di conferenziere con cui apriva le vie alla comprensione della scienza spirituale ch'egli era chiamato a dare al mondo. Ciò che in altre città della Germania egli esponeva piuttosto in conferenze isolate, poteva qui esporre in serie conchiuse, aventi il carattere d'introduzione metodica nella scienza dello Spirito; qui infatti poteva contare sopra un pubblico, almeno in parte, regolare e fedele, sebbene ristretto in confronto alla grandezza di ciò che gli era offerto. Per l'interesse storico, voglio dare una visione d'assieme di tali conferenze che furono tenute nell'*Architektenhaus* a Berlino, cominciando nella piccola sala c, per passar poi ben presto in quella media, b, e finalmente nel grande salone a. Nell'ultimo anno di guerra l'*Architektenhaus* venne requisito dal Ministero della Guerra, e le conferenze dovettero tenersi in parte nella sala *Scharwenka*, in parte nell'*Oberlichtsaal* della Filarmonia. E quando alla fine si approdò al salone grande della Filarmonia, e nella *Köthener-Strasse* dovette essere vietato il transito ai veicoli causa l'enorme concorso del pubblico, anche i nostri avversari s'erano ormai così fortemente organizzati, che ben presto furono in grado di porre un termine con la violenza all'attività pubblica di Rudolf Steiner in Germania.

Egli stesso, per ciò che aveva da dare al mondo, scelse sin dall'inizio il nome *Antroposofia*. Pubblicamente adoperava per lo più la semplice espressione scienza dello Spirito. Presa la risoluzione di accondiscendere agli insistenti inviti dei cenacoli teosofici e di assumere la

presidenza della Società Teosofica in Germania, fece tutto il possibile per riconquistare al nome «Teosofia» la considerazione che, per l'insufficiente maturità di quegli ambienti, minacciava di andargli perduta. Egli pose l'opera sua pienamente sotto quel vessillo; e fu coraggiosa azione di sacrificio, disapprovata da molti amici, questo aggravare il proprio lavoro col peso di quel nome male adoperato. Ma Rudolf Steiner prendeva su di sé ogni grayame quando si trattava di servire lo Spirito. Guardava allora al compito, e alla buona volontà, non alle manchevolezze degli uomini.

Fin dal 1900 aveva iniziato in diversi cenacoli letterari di Berlino la sua opera in prò d'un rinnovamento spirituale; anzitutto a mezzo di conferenze sulla goethiana «Fiaba del serpente verde e della bella Lila». Dall'ottobre 1901 fino al marzo 1902 parlò della vita culturale tedesca nel secolo 19°, e nell'anno seguente proseguì nell'impulso dato, con la serie di conferenze «Da Zaratustra a Nietzsche. — L'evoluzione della vita spirituale dell'umanità dai tempi più antichi fino al presente». — Zaratustra vi è visto come iniziatore della corrente che impegna la lotta con la materia, e che con la forza attiva dello Spirito mira a superarla e porla al proprio servizio.

Entro il complesso dell'evoluzione spirituale umana, Rudolf Steiner indicò al Germanesimo la sua particolare missione: come portatore del principio dell'Io, esso doveva pienamente immergersi in ogni elemento animico, per poi fare dell'Io, forte di tutte le conquiste animiche, il calice e il punto d'irradiazione dell'essere spi-

rituale. Mise in rilievo tutte le recondite e dimenticate correnti della cultura tedesca che già avevano rappresentato tale tendenza, ed erano state poi sopraffatte dalla cultura materialistica e dal nuovo ideale di potenza dell'impero; e ripeteva con preoccupazione le parole di Nietzsche: «annientamento dello Spirito tedesco a favore dell'Impero tedesco». Era un patrimonio spirituale quello che il mondo attendeva dalla Germania e che da essa volentieri avrebbe accolto.

Fin da allora Rudolf Steiner aveva chiaramente indicata la necessità di distinguere nettamente la via spirituale dell'Occidente, in confronto a quella orientale. L'umanità va debitrice di beni incalcolabili alla saggezza orientale rivolta verso l'interiorità. Il Mistero del Golgota però segna un punto di svolta; e l'umanità non può disconoscere il nuovo, per ritornare a ciò che fu per essa fonte di sapienza e di progresso prima di quel momento; deve imparare a riconoscere la necessità del temporaneo oscuramento della coscienza spirituale. Nel distaccarsi gradatamente dalla realtà spirituale, la personalità umana doveva trovare, afferrare sè stessa; non deve però indurirsi in sè e giungere così a distruggersi, a polverizzarsi. Aprendosi un varco attraverso sè stessa, essa si ritrova sull'altra riva. La personalità che consente a «morire per divenire» si ritrova nell'Io, come parte del mondo individualizzata e auto-cosciente; parte del tutto e nondimeno «Io». Separata dallo Spirito universale, essa decade come un membro reciso dell'organismo umano. Collegata con l'universo, cresce oltre sè stessa e s'immerge nei regni dello Spirito. E fu ne-

cessario il Mistero del Golgota, il sacrificio divino, perchè ciò potesse accadere senza ledere, anzi conquistando la libertà e l'auto-determinazione umana. Nessuna potenza al mondo può passare noncurante davanti a questo fatto e scansare l'evoluzione. Anche ciò che sembra trattenere, anche gli ostacoli servono al progresso: solo con la possibilità di scegliere tra bene e male l'uomo diventa libero. Il restringimento apportato dal materialismo lo ha posto in grado di afferrare pienamente il mondo terreno, di trovare sè stesso come personalità; ora ha da crescere oltre la personalità. Ma quest'azione è posta nella sfera del suo volere cosciente. La Divinità lo ha, per così dire, liberato da ogni direzione; tocca a lui stesso decidere se vuol vivificare in sè la volontà di Dio o la volontà della negazione. Con ciò è dato all'umanità un nuovo punto di svolta; ed è compito di quest'epoca prepararlo, affinchè l'uomo non lo viva ciecamente, ma con gli occhi aperti. Fu questo il compito che Rudolf Steiner si vide posto dinanzi.

La corrente teosofica anglo-indiana offriva il pericolo d'una più o meno dilettaistica ripresa di esercizi di Yoga, adatti ad altra epoca e a diversa costituzione dell'organismo umano. Il rinnovamento del misticismo medievale albergava il pericolo di distogliere dalla vita e di accrescere l'egoismo nell'anima divenuta personale. L'una e l'altra corrente non tengono conto dei bisogni del tempo e delle leggi dell'evoluzione. L'avvenire, la salvezza umana risiedono nella comprensione di ciò che significa il Mistero del Golgota, nel rafforzamento e nell'espansione della coscienza umana oltre i limiti segnati dall'intelletto, non certo nella sua depressione.

Coloro che per primi aprirono il loro cuore a queste parole, non erano certamente luminari della scienza; erano persone modeste che, ignare di una via che fosse in armonia coi tempi, accoglievano la saggezza orientale nella forma offerta dalla Società teosofica. A un certo punto esse pregarono Rudolf Steiner di divenire loro maestro, di presiedere alla loro associazione; ma, a tutta prima, egli recisamente rifiutò, dicendo che mai avrebbe potuto far altro che mettere in rilievo la differenza tra le due vie spirituali, e affermare la necessità per l'epoca nostra, della via evolutiva adatta ai bisogni dell'Occidente. Non si poteva ormai più ricorrere alla saggezza primordiale; occorreva che, giovandosi di tutte le conquiste intellettuali posteriori a quella, si procedesse avanti sulla via delle necessità storiche imposte dall'evoluzione dello Spirito umano. La saggezza orientale meritava la massima ammirazione e simpatia; ma non portava in sè, come elemento essenziale, il movimento storicamente progressivo dell'evoluzione; questo doveva ora venire aggiunto dall'Occidente. Tal compito Rudolf Steiner doveva riconoscere come quello davanti al quale si trovava posto; e al centro dell'opera sua doveva essere il Mistero del Golgota, non riconosciuto nella sua importanza nè dagli Orientali nè dai Neoteosofi.

Ho spesso udito queste parole dalla sua bocca, già nell'autunno del 1900, mentre zelanti teosofi lo assediavano. E chi ascoltava tali parole con comprensione, sentiva in esse una volontà inflessibile e una necessità storica; si che faceva meraviglia che si tentasse di smuoverlo dai suoi propositi. A quel tempo, per gli interes-

sati, Rudolf Steiner tenne le conferenze su «Il Misticismo all'inizio della vita spirituale moderna», a cui fecero seguito, nell'autunno 1901, quelle su «Il Cristianesimo come fatto mistico». Poco dopo l'inizio di quelle conferenze, mi si offrì l'occasione di conoscere anche i Capi principali della Società Teosofica. Io ero entrata a far parte della Società e venni mandata a lavorare a Bologna. I rappresentanti del movimento anglo-indiano stavano fondando allora una sezione in Italia. Nella primavera del 1902, ogni giorno, per tre settimane di seguito, tradussi dall'inglese in italiano, le conferenze dell'Indiano Jnarajadasa, già nominato alla futura presidenza della Società Teosofica. Fin da quel tempo mi riusciva spesso assai difficile il far passare dalle mie labbra alcune delle cose che dovevo tradurre, e mi arrestavo sgomenta davanti alla frase che avevo da dire, tanto in essa mi pareva materializzato lo Spirito. E spesso mi risovvenivano le parole di Rudolf Steiner sulla differenza tra il misticismo occidentale e quello orientale, e allora sapevo: in ciò ch'egli porta in sé come Mistero del Cristo, sta la soluzione. Nella vera saggezza antica primordiale è contenuto l'essere, il nocciolo; nella progressiva evoluzione storica avvengono metamorfosi, morte e risurrezione. Dove sta il punto d'incrocio? Nella croce di Cristo. Rudolf Steiner è colui che svelerà il segreto.

Accadde il fatto singolare, che a un certo punto i Teosofi di Germania mi chiamarono a Berlino per sostituire la persona che li aveva rappresentati sino allora, e che stava per ritirarsi. Dopo una certa resistenza, ac-

cettai. Breve tempo di poi giunse la felice notizia che Rudolf Steiner aveva aderito alle insistenze dei Teosofi, e assunto la Presidenza di un'erigenda nuova sezione, colla nettamente espressa riserva di poter introdurre nel movimento quella corrente ch'egli aveva da rappresentare. Tutti in generale erano felici, e anche il segretario generale della Società Teosofica in Inghilterra, buon conoscitore della lingua tedesca, e che molto apprezzava le due sopracitate opere di Rudolf Steiner sul Misticismo e il Cristianesimo, si dichiarò pienamente d'accordo col nuovo programma. Questo emerito scienziato, ora professore all'Università di Luknor, Mr. Bertram Keightley, divenne poi membro della Società Antroposofica.

Il lavoro nell'ambito della Società Teosofica cominciò così colla massima lealtà di fronte ad essa. Troviamo, tra le conferenze pubbliche tenute nel 1903 all'Architektenhaus di Berlino, i seguenti temi:

1903 - 19 Marzo: La Teosofia e lo sviluppo delle religioni (La questione: Babel-Bibel).

26 Marzo: Le principali dottrine teosofiche (Rincarnazione e Karma).

2 Aprile: La Teosofia e lo spirito scientifico contemporaneo.

Nella primavera del 1904, all'Architektenhaus, Rudolf Steiner trattò argomenti che racchiudono i germi delle sue successive opere precorritrici nel campo pedagogico e sociale. Quelle conferenze sono raccolte sotto il titolo: «Dottrina teosofica dell'anima».

1904-16 Marzo: I. Corpo e anima. Come s' impara a osservare la vita animica. Le religioni e il problema dell' anima. La scienza e il problema dell' anima.

23 Marzo: II. L' anima e il destino umano. Che cosa sono la gioia e il dolore? Che cos' è il destino? Ha l' uomo meritato il suo destino? Ottimismo e Pessimismo. Genio e follia.

30 Marzo: III. L' Anima e lo Spirito. Il problema dell' immortalità. Dall' ipnotismo alla chiarezza. Guarigioni spirituali. L' educazione alla luce della concezione spirituale del mondo.

Un' altra serie di conferenze fu tenuta nel Vereinshaus, Wilhelmstrasse 118, a Berlino. In esse Rudolf Steiner cercava di gettar luce su quelle regioni liminali tra mondo sensibile e mondo supersensibile, che attirano l' attenzione degli uomini di scienza e nascondono tanti pericoli per gli ignari. Egli parlò di:

1904-7 Marzo: Teosofia e sonnambulismo.

11 Aprile: Storia dello spiritismo.

9 Maggio: Storia dell' ipnotismo e del sonnambulismo.

Inoltre trovo fra le mie carte l' annotazione:

Ambedue questi temi furono pure oggetto delle conferenze tenute ogni secondo lunedì del mese all' Architektenhaus, dal mese di Aprile in avanti.

Le conferenze dell' autunno 1904 all' Architektenhaus sono particolarmente destinate a costruire la base scientifica della Teosofia.

TEMI.

1904-29 Settembre: Che cosa trova l' uomo odierno nella Teosofia?

6 Ottobre: E' la Teosofia in contrasto con la scienza?

13 Ottobre: I concetti fondamentali della Teosofia. (I).

20 Ottobre: I concetti fondamentali della Teosofia. (II).

3 Novembre: La Teosofia e Tolstoj.

10 Novembre: I concetti fondamentali della Teosofia. (III).

17 Novembre: I concetti fondamentali della Teosofia. (IV).

1 Dicembre: La Teosofia e Nietzsche.

3 Dicembre: E' la Teosofia propaganda buddhistica?

15 Dicembre: I concetti fondamentali della Teosofia. (V).

Segui, nella primavera del 1905, la presa di posizione di fronte alle diverse Facoltà. Anzitutto, come introduzione,

1905-4 Maggio: Schiller e il tempo presente. — Pol

11 Maggio: La Facoltà teologica e la Teosofia.

18 Maggio: La Facoltà giuridica e la Teosofia.

25 Maggio: La Facoltà di medicina e la Teosofia.

8 Giugno: La Facoltà filosofica e la Teosofia.

Nell' Ottobre 1905 la prima conferenza della serie, fu: « Haeckel, gli enigmi universali e la Teosofia ».

Questo riattaccarsi a Haeckel era una vera necessità per Rudolf Steiner. Riconosceva infatti in lui una potenza spirituale decisiva per la concezione contemporanea del mondo, ne apprezzava pienamente l'eminente lavoro nel campo scientifico, pur respingendo energicamente la sua pretesa ingenua, movente dal cuore, di intervenire poi anche nel campo della filosofia e di formulare egli stesso una concezione del mondo. Qui si doveva sprangar l'uscio e volgere il danno in vantaggio; e ciò Rudolf Steiner fece con estrema energia e coerenza. E tuttavia ciò non gli impediva di prorompere in parole del più caldo e sentito apprezzamento, ogniqualevolta era il caso di rilevare il lato positivo dell'opera haeckeliana. Mai mi è capitato di veder adeguatamente compreso questo lato dell'essere di Rudolf Steiner; si è sempre cercata una contraddizione nel fatto ch'egli ora lodava, ora disapprovava la medesima persona. Lodava con un calore pieno d'amore, con entusiasmo, o biasimava con logica severa e spietata, poichè non era mai personalmente impigliato quando lodava o biasimava; nel suo giudizio egli stava al di sopra della sfera personale; ma amava, nell'altro, l'uomo creatore. Quando lodava, accendeva l'entusiasmo nei suoi ascoltatori, col calore della sua ammirazione; quando indicava elementi nocivi, sorprendevasi col quasi inatteso rigore della sua argomentazione. Certo egli ha caldamente amato Haeckel, ed era un'esperienza entusiasmante l'assistere a un incontro tra Rudolf Steiner e Ernesto Haeckel. Il passo elastico e giovanile di questo, che secondo gli anni avrebbe dovuto essere un vegliardo, lo sventolare del

cappello dalle larghe falde, l'accendersi dell'occhio azzurro infantile, radioso; non un filosofo, no, un uomo d'azione dal cuore caldo e impulsivo. E accanto a lui l'occhio scuro tramato d'oro, del Saggio che abbracciava i mondi, e s'affondava nelle profondità dell'essere, pieno d'amore e d'indulgenza. Anche qui storia e divenire del mondo.

Seguono qui i temi delle conferenze successive che formano la compagine grandiosa di un lavoro conseguente, nell'ambito di una concezione del mondo affermata con la coscienza, confermata dall'esperienza, sostenuta dallo Spirito; noncurata dai contemporanei di corta vista, ma costruttrice di un vasto avvenire. L'immensità del loro contenuto può suscitare stupore, quasi spavento, eppure non presentano che una parte dell'attività di Rudolf Steiner come conferenziere, sia in Germania, sia in molti altri paesi; solo una piccola parte, in confronto alla dovizia di sapienza, esposta con arte suprema, ch'egli riversò con inesauribile energia e grandezza in conferenze e cicli di conferenze tenuti in circoli più ristretti.

Ottobre - Dicembre 1905 - Berlino Architektenhaus:

- 1905 - 5 Ottobre: Haeckel, gli enigmi del mondo e la Teosofia.
 12 Ottobre: L'attuale situazione mondiale (Guerra, pace e Teosofia).
 19 Ottobre: Concetti fondamentali della Teosofia (Anima e Spirito dell'uomo).
 26 Ottobre: La questione sociale e la Teosofia.

- 2 Novembre: La questione femminile.
 9 Novembre: Concetti fondamentali della Teosofia (le razze umane).
 16 Novembre: Il nocciolo di sapienza nelle Religioni.
 23 Novembre: Fratellanza e lotta per l'esistenza.
 7 Dicembre: Sviluppo interiore.
 14 Dicembre: Natale.

Febbraio - Maggio 1906

- 1906 - 1 Febbraio: Dottrina e Saggezza del Cristianesimo.
 8 Febbraio: Teosofia e Arte.
 15 Febbraio: Concetti fondamentali della Teosofia (Rincarnazione e Karma, chiavi dell'enigma umano).
 22 Febbraio: Esoterismo I: Lucifero.
 1 Marzo: Esoterismo II: I Figli di Lucifero.
 8 Marzo: Dottrina secreta germanica e indiana.
 15 Marzo: Teosofi tedeschi del principio del 19° secolo.
 22 Marzo: Sigfrido e il Crepuscolo degli Dei.
 29 Marzo: Parzival e Lohengrin.
 5 Aprile: Concetti fondamentali della Teosofia (L'evoluzione dei pianeti).
 12 Aprile: Pasqua.
 19 Aprile: Sviluppo interiore.
 26 Aprile: Paracelso.
 3 Maggio: Jakob Böhme.

Ottobre 1906 - Maggio 1907

- 1906 - 11 Ottobre: La conoscenza del supersensibile al nostro tempo, e la sua importanza per la vita.
 25 Ottobre: Il sangue è un succo peculiare.
 8 Novembre: Origine del dolore.
 22 Novembre: Origine del male.
 13 Dicembre: Come sono da intendersi la malattia e la morte.
 1907 - 10 Gennaio: L'educazione del fanciullo dal punto di vista della scienza dello Spirito.
 24 Gennaio: Questioni scolastiche dal punto di vista della scienza dello Spirito.
 31 Gennaio: La follia, dal punto di vista della scienza dello Spirito.
 14 Febbraio: Saggezza e salute.
 28 Febbraio: Il corso della vita umana dal punto di vista della scienza dello Spirito.
 14 Marzo: Chi sono i Rosicruciani?
 28 Marzo: Riccardo Wagner e il Misticismo.
 11 Aprile: Che cosa sanno della Teosofia i nostri scienziati?
 25 Aprile: Bibbia e Saggezza.
 10 Maggio: Bibbia e Saggezza (continuazione).

Ottobre 1907 - Maggio 1908

- 1907 - 10 Ottobre: La missione della scienza occulta al tempo nostro.
 17 Ottobre: La scienza naturale al bivio.

- 24 Ottobre: La conoscenza dell'anima e dello spirito.
- 31 Ottobre: L'origine dell'uomo.
- 14 Novembre: Uomo e donna alla luce della scienza dello Spirito.
- 25 Novembre: L'Iniziazione.
- 12 Dicembre: I cosiddetti pericoli della Scienza Occulta.
- 1908 - 9 Gennaio: Uomo, donna e bambino, alla luce della scienza dello Spirito.
- 23 Gennaio: L'anima degli animali, alla luce della scienza dello Spirito.
- 13 Febbraio: Malattie immaginarie, alla luce della scienza dello Spirito.
- 27 Febbraio: Smania di salute, alla luce della scienza dello Spirito.
- 12 Marzo: Professione e guadagno, alla luce della scienza dello Spirito.
- 26 Marzo: Sole, Luna e Stelle.
- 9 Aprile: Inizio e fine della Terra.
- 16 Aprile: L'Inferno.
- 14 Maggio: Il Cielo.

Ottobre 1908 - Maggio 1909

- 1908 - 15 Ottobre: Dove e come si trova lo Spirito?
- 22 Ottobre: La «Rivelazione occulta» di Goethe (esoterica).
- 24 Ottobre: La «Rivelazione occulta» di Goethe (exoterica).

- 12 Novembre: Bibbia e Saggiezza (Antico Testamento).
- 14 Novembre: Bibbia e Saggiezza (Nuovo Testamento).
- 10 Dicembre: La superstizione dal punto di vista della scienza dello Spirito.
- 17 Dicembre: L'alimentazione alla luce della scienza dello Spirito.
- 1909 - 14 Gennaio: La salute, alla luce della scienza dello Spirito.
- 28 Gennaio: Tolstoj e Carnegie, alla luce della scienza dello Spirito.
- 11 Febbraio: L'educazione pratica del pensiero.
- 18 Febbraio: Gli arti invisibili della natura umana e la vita pratica.
- 4 Marzo: Il segreto dei temperamenti umani.
- 11 Marzo: Gli enigmi del Faust di Goethe (esoterica).
- 12 Marzo: Gli enigmi del Faust di Goethe (esoterica).
- 20 Marzo: Nietzsche alla luce della scienza dello Spirito.
- Iside e Madonna.
- 1 Maggio: Chiaroveggenza antica d'Europa.
- 6 Maggio: I Misteri europei e i loro Iniziati.

Ottobre 1909 - Maggio 1910

- 1909 - 14 Ottobre: La missione della scienza dello Spirito nel passato e nel presente.
- 21 Ottobre: La missione della collera (Il Prometeo incatenato).

- 22 Ottobre: La missione della verità (La Pandora di Goethe illuminata dalla scienza dello Spirito).
- 28 Ottobre: La missione della Devozione.
- 29 Ottobre: Il carattere umano (continuazione della conferenza precedente).
- 11 Novembre: Ascesi e malattia.
- 25 Novembre: La natura dell'egoismo. (Il Wilhelm Meister di Goethe).
- 2 Dicembre: Buddha e Cristo.
- 10 Dicembre: Alcuni dati scientifico-spirituale sulla luna.
- 1910-20 Gennaio: La scienza dello Spirito e il linguaggio.
- 3 Febbraio: Riso e pianto.
- 10 Febbraio: Che cosa è misticismo?
- 17 Febbraio: La natura della preghiera.
- 3 Marzo: Malattia e guarigione.
- 10 Marzo: L'uomo positivo e l'uomo negativo.
- 28 Aprile: Errore e follia.
- 5 Maggio: La coscienza umana.
- 12 Maggio: La missione dell'arte. (Omero, Eschilo, Dante, Shakespeare, Goethe).

Ottobre 1910 - Aprile 1911

- 1910-20 Ottobre: La natura della scienza dello Spirito e la sua importanza per l'epoca presente.
- 27 Ottobre: Vita e morte.
- 10 Novembre: Anima umana e anima animale.

- 17 Novembre: Spirito umano e Spirito animale.
- 24 Novembre: La natura del sonno.
- 8 Dicembre: Lo Spirito nel regno vegetale.
- 15 Dicembre: Come si raggiunge la conoscenza del mondo spirituale?
- 1911-12 Gennaio: Disposizioni, facoltà e educazione dell'uomo.
- 19 Gennaio: Zaratustra.
- 26 Gennaio: Galileo, Giordano Bruno e Goethe.
- 9 Febbraio: Che cosa ha da dire la geologia sull'origine del mondo?
- 16 Febbraio: Ermete.
- 2 Marzo: Buddha.
- 9 Marzo: Mosè.
- 16 Marzo: Che cosa ha da dire l'astronomia sull'origine del mondo?
- 6 Aprile: Terra, Sole, Luna. (non fu poi tenuta).

Ottobre 1911 - Marzo 1912

- 1911-19 Ottobre: L'uomo nel suo rapporto coi mondi supersensibili.
- 26 Ottobre: Morte e immortalità alla luce della scienza dello Spirito.
- 9 Novembre: Il significato del profetismo.
- 16 Novembre: Da Paracelso a Goethe.
- 23 Novembre: Le profondità nascoste della vita animica.
- 7 Dicembre: La felicità, la sua essenza e la sua apparenza.

- 14 Dicembre: Il profeta Elia alla luce della scienza dello Spirito.
- 1912-4 Gennaio: L'origine dell'uomo alla luce della scienza dello Spirito.
- 18 Gennaio: L'origine del mondo animale alla luce della scienza dello Spirito.
- 25 Gennaio: Cristo e il ventesimo secolo.
- 1 Febbraio: Storia umana, presente e avvenire, alla luce della scienza dello Spirito.
- 15 Febbraio: Copernico e il suo tempo, alla luce della scienza dello Spirito.
- 29 Febbraio: La morte per l'uomo, per l'animale e per la pianta.
- 14 Marzo: L'auto-educazione dell'uomo alla luce della scienza dello Spirito.
- 21 Marzo: L'essere dell'eternità e la natura dell'anima umana alla luce della scienza dello Spirito.
- 28 Marzo: Darwin e l'indagine supersensibile.

Ottobre 1912 - Aprile 1913

- 1912-31 Ottobre: Come si confuta l'indagine spirituale. (Teosofia)?
- 7 Novembre: Come si dimostra l'indagine spirituale. (Teosofia)?
- 14 Novembre: I compiti dell'indagine spirituale per il presente e per l'avvenire.
- 21 Novembre: Le vie della conoscenza supersensibile.

- 5 Dicembre: Risultati dell'indagine spirituale per i problemi della vita e gli enigmi della morte.
- 12 Dicembre: Scienza naturale e scienza spirituale.
- 1913- 9 Gennaio: Jakob Böhme.
- 16 Gennaio: La concezione del mondo di un contemporaneo studioso della coltura (Herman Grimm) e la scienza dello Spirito.
- 30 Gennaio: La missione di Raffaello alla luce della scienza dello Spirito.
- 6 Febbraio: Favole poetiche alla luce dell'indagine spirituale.
- 13 Febbraio: La grandezza spirituale di Leonardo all'inizio dell'epoca moderna.
- 6 Marzo: Errori dell'indagine spirituale.
- 3 Aprile: La morale alla luce dell'indagine spirituale.
- 10 Aprile: L'eredità del secolo 19°.

Ottobre 1913 - Aprile 1914

- 1913-30 Ottobre: Il mondo spirituale e la scienza dello Spirito. Sguardo alle méte dell'epoca presente.
- 6 Novembre: Teosofia e Antisofia.
- 20 Novembre: Scienza dello Spirito e confessione religiosa.
- 27 Novembre: Della morte.
- 4 Dicembre: Il significato dell'immortalità dell'anima umana.

- 1914 - 8 Gennaio: Michelangelo e il suo tempo, dal punto di vista della scienza dello Spirito.
- 15 Gennaio: Il male alla luce della conoscenza spirituale.
- 12 Febbraio: Il fondamento morale della vita umana.
- 26 Febbraio: Voltaire, dal punto di vista della scienza dello Spirito.
- 19 Marzo: Fra la morte e la rinascita dell'uomo.
- 26 Marzo: Homunkulus.
- 2 Aprile: Scienza dello Spirito come tesoro della vita.

1914 - 1915

- 1914 - 29 Ottobre: La spiritualità di Goethe nei giorni gravi del nostro destino, e la coltura tedesca.
- 5 Novembre: Il popolo «barbaro» di Schiller e Fichte.
- 26 Novembre: L'anima umana in vita e in morte, considerata dalla scienza dello Spirito.
- 27 Novembre: Le anime dei popoli considerate dalla scienza dello Spirito.
- 1915 - 14 Gennaio: L'anima germanica e lo spirito tedesco dal punto di vista della scienza dello Spirito.
- 15 Gennaio: Conoscenza spirituale in ore felici e in ore serie della vita. Considerazioni sul momento attuale.
- 25 Febbraio: La forza sostenitrice dello Spirito tedesco.

- 26 Febbraio: Che cosa dell'essere umano è mortale?
- 4 Marzo: Le forze ringiovanitrici dell'Anima del popolo tedesco.
- 5 Marzo: Che cosa della vita umana è immortale?
- 15 Aprile: La sede dei pensieri; risultato dell'idealismo tedesco.
- 16 Aprile: Sonno e morte dal punto di vista della scienza dello Spirito.
- 22 Aprile: L'immagine storica dell'idealismo tedesco; a proposito dei momenti fortunosi che stiamo vivendo.
- 23 Aprile: Auto-conoscenza e conoscenza del mondo, dal punto di vista della scienza dello Spirito.

1915 - 1916

- 1915 - 2 Dicembre: Goethe e la concezione del mondo dell'idealismo tedesco. Sentimenti che destano in noi questi giorni gravidi di destino.
- 3 Dicembre: Le forze eterne dell'anima umana.
- 9 Dicembre: Quadri della vita spirituale dell'Austria nel 19° secolo, confrontati col momento attuale.
- 10 Dicembre: Anima umana e Spirito umano.
- 16 Dicembre: Lo Spirito di Fichte in mezzo a noi.
- 1916 - 3 Febbraio: Il pellegrinaggio di Faust per il mondo e la sua rinascita dalla vita spirituale tedesca.

- 4 Febbraio: Vita animica sana e indagine spirituale.
- 10 Febbraio: Personalità austriache nel campo della poesia e della scienza.
- 11 Febbraio: Come vengono investigate le forze eterne dell'anima umana?
- 25 Febbraio: Tendenza dimenticata verso la scienza dello Spirito entro l'evoluzione del pensiero tedesco.
- 26 Febbraio: Perché si fraintende l'indagine spirituale?
- 23 Marzo: La vita animica di Nietzsche e di Riccardo Wagner.
- 24 Marzo: Il problema dell'immortalità e l'indagine spirituale.
- 13 Aprile: L'anima tedesca nella sua evoluzione.
- 15 Aprile: Corpo, Anima e Spirito nella loro evoluzione attraverso nascita e morte, e la loro posizione nell'universo.

1917

- 1917-15 Febbraio: Spirito e materia, vita e morte.
- 17 Febbraio: Il destino e l'anima.
- 1 Marzo: Immortalità dell'anima, forze del destino e corso della vita umana.
- 15 Marzo: Anima e corpo dell'uomo, nella scienza della natura e dello Spirito.
- 17 Marzo: Enigmi dell'anima e del mondo: indagine e visione nella vita spirituale tedesca.

- 22 Marzo: L'immagine del mondo data dalla scienza dello Spirito. (Antroposofia).
Vita, morte e immortalità dell'anima nell'universo.
- 31 Marzo: L'al di là dei sensi e l'al di là dell'anima.

1918

Conferenze tenute nella sala Klindworth-Scharwenka a Berlino.

- 1918-24 Gennaio: Scopo ed essenza dell'indagine spirituale.
- 7 Febbraio: L'uomo come essere spirituale e animico.
- 21 Febbraio: Goethe come padre dell'indagine spirituale.
- 28 Febbraio: Spirito, anima e corpo dell'uomo.
- 7 Marzo: La natura e i suoi enigmi, alla luce dell'indagine spirituale.
- 14 Marzo: La vita storica dell'umanità e i suoi enigmi, secondo l'indagine spirituale.
- 21 Marzo: Le rivelazioni dell'incosciente dal punto di vista scientifico-spirituale.
- 28 Marzo: La vita nell'arte e l'arte nella vita, dal punto di vista scientifico-spirituale.
- 15 Aprile: Mondo umano e mondo animale, loro origine ed evoluzione, alla luce della scienza dello Spirito.

18 Aprile: L'uomo supersensibile, secondo i risultati dell'indagine scientifico-spirituale.

20 Aprile: I problemi della libertà del volere umano e dell'immortalità, alla luce della scienza dello Spirito.

Per la primavera 1919 era stata annunciata una serie di conferenze sulle questioni più ardenti del momento; ma si dovette rinunciarvi per necessità impellenti che esigevano la presenza di R. Steiner nel Württemberg. Non gli fu possibile lasciare Stoccarda.

I temi da trattarsi erano:

- 1) Le impellenti esigenze della vita presente, dal punto di vista della conoscenza della realtà data dalla scienza dello Spirito.
- 2) Gli impulsi sociali e la loro comprensione scientifico-spirituale.
- 3) La vita morale dell'umanità dal punto di vista scientifico-spirituale.
- 4) Pensieri e fatti della vita presente, illuminati dalla scienza dello Spirito.
- 5) Scienza sociale; concezione naturale; conoscenza spirituale.
- 6) La storia dei tempi recenti illuminata dalla scienza dello Spirito.
- 7) Le basi della vita dei popoli contemporanei, alla luce della conoscenza scientifico-spirituale.
- 8) Nuove esigenze del pensiero e antiche abitudini di pensiero, illuminate dalla scienza dello Spirito.
- 9) La socialità delle anime e la socialità delle istituzioni umane.

10) Impulsi sociali e antisociali nella vita umana, illuminati dalla scienza dello Spirito.

Il 15 Settembre 1919 Rudolf Steiner poté di nuovo parlare a Berlino. Tenne nella Sala della Filarmonia la sua conferenza su «I punti essenziali della questione sociale e la tripartizione dell'organismo sociale» che destò la massima impressione.

Nel frattempo s'era rivolta a lui l'attenzione di larghissime sfere. Dovunque si parla di lui; quand'egli parlava le sale erano affollate. Stoccarda era divenuto il campo principale della sua attività pubblica.

A Berlino fece ritorno soltanto il 15 Settembre 1921, per tenere una conferenza, nel salone grande della Filarmonia, su:

«L'importanza dell'Antroposofia
nella scienza e nella vita contemporanea»

a cui fece seguito il 19 Novembre 1921, nella stessa Sala, un'altra su:

«Antroposofia e gli enigmi della scienza»

e il 26 Gennaio 1922, un'altra su:

«L'Antroposofia e gli enigmi dell'anima».

E appunto questo collocare l'Antroposofia nel centro della vita spirituale era ciò che suscitava dovunque il massimo interesse, e rispondeva al più vivo bisogno. Nel Marzo ebbero luogo dei Corsi universitari.

Rudolf Steiner parlò sopra:

- 1) L'armonizzazione di Scienza Arte e Religione per opera dell'Antroposofia.
- 2) L'Antroposofia nel suo carattere scientifico.
- 3) L'Antroposofia come contenuto della vita.
- 4) I bisogni del momento e l'Antroposofia.

L'Antroposofia si faceva strada. Minacciava di diventare un fattore di cultura. Ciò si mostrò soprattutto ad occasione dell'ultima conferenza:

« Antroposofia e conoscenza spirituale »

che Rudolf Steiner tenne a Berlino il 12 Maggio 1922, nel Salone della Filarmonia. La folla fu enorme, l'applauso impressionante; nessun contrasto osò farsi sentire. Ma tanto più aspra si sferrò in segreto un'azione contraria disgregatrice, e l'Agenzia Sachs e Wolf che aveva chiesto di organizzare d'ora in poi le conferenze in Germania, si vide a malincuore costretta a dichiarare di non poterne garantire senza pericolo lo svolgimento.

Così, nel momento in cui si apriva un varco, infiammando i cuori, venne troncata violentemente un'attività di ventun'anni di conferenze che avevano mirato a salvaguardare l'umanità dai mali che ora l'hanno assalita. Era il tentativo di debellare il morbo del tempo, di porre in mano agli uomini le armi spirituali con cui avrebbero potuto affrontare vittoriosamente la decadenza, il fallire delle forze conoscitive, l'indebolimento e la sopraffazione del volere. Nel tumulto dell'affaccendarsi vanitoso dell'epoca pre-bellica, nel fluttuare dei marosi

prima e dopo la guerra, venne soffocata la voce ammonitrice e indicatrice. La voce del vivente venne condannata al silenzio; la parola del morto vivrà. Essa ha la forza di trionfare della decadenza e della morte.

Per la prima volta porgiamo al pubblico alcune delle conferenze pubbliche tenute a Berlino. Esse non furono rivedute dall'Autore. A tutta prima egli si era opposto con grande energia alla riproduzione delle sue conferenze. La parola parlata è del tutto diversa dalla parola scritta — egli soleva dire —. La parola parlata si regola molto secondo ciò che le portano incontro gli ascoltatori, ripete, rafforza o spiega il già detto, a seconda della comprensione che trova, ha ispirazioni momentanee la cui giustificazione artistica sta spesso nell'accento e nel gesto. Pensieri oltremodo sottili, e specialmente quando riguardano verità occulte, vengono spesso svisati, appesantiti e allontanati dalla loro più intima verità, se manchi una sola parola, o venga fraintesa una parola accessoria. Rudolf Steiner soffriva indicibilmente quando aveva davanti a sé, nello stenogramma, quella ch'era stata la sua parola parlata. Solo in due casi ha riveduto totalmente uno dei suoi cicli di conferenze, durante la guerra: «La missione delle Anime dei popoli» per il Principe Max von Baden che desiderava leggerle, e l'altro «L'Oriente alla luce dell'Occidente: i Figli di Lucifero e i Fratelli di Cristo», che fu poi pubblicato nella Rivista «Die Drei». Per lo più — tormentato — restituiva i fogli, dicendo che gli sarebbe stato più facile riscrivere tutto a nuovo. Ma il tempo già sempre eccessivamente preso non glielo avrebbe certo consentito. Così un tesoro

prezioso è stato nondimeno salvato per l'umanità. Ma per Rudolf Steiner personalmente fu dura risoluzione e grande sacrificio. E vi si sobbarcò soltanto per ovviare a danno maggiore, cioè alla riproduzione e diffusione di note e copie manchevolissime, da parte d'incompetenti. Di fronte a questo egli cedette.

Dal sacrificio sorge la vita; ed anche questo sacrificio porterà i suoi frutti. E' questo il viatico ch'egli ci ha lasciato.

Dornach. Settembre 1926.

MARIE STEINER.

ZARATUSTRA

Tra i dati accertati dalla scienza dello Spirito, dei quali spesso abbiamo parlato, sta in prima linea l'idea delle ripetute vite terrene: cioè l'idea, oggi poco gradita e poco compresa, che nel corso evolutivo dell'umanità sulla terra, l'individualità umana deve sempre tornare a esplicare la propria vita in una singola personalità. Abbiamo già veduto e vedremo ancora, quanti svariati problemi si ricolleghino a quest'idea, e, tra l'altro, dovremo considerare il significato di questo ripetersi delle vite terrene. Infatti potremmo chiederci: che senso ha che l'individualità umana non viva una volta sola questa vita tra nascita e morte, ma sempre ritorni a incarnarsi? D'altra parte, se consideriamo l'evoluzione terrestre dal punto di vista della scienza dello Spirito, e scopriamo che tende al progresso, che ogni epoca, ogni nuova età offre, sotto certi aspetti, un contenuto nuovo, e che l'evoluzione umana segue una linea ascensionale, ci appare profondamente importante il fatto che queste multiformi possibilità, gl'innumerabili contenuti della vita che nel corso dell'evoluzione possono fluire in noi, vengano ripetutamente accolti nell'intimo nucleo dell'essere umano. E ciò è possibile solo se l'uomo, col suo nucleo essenziale, si ricollega non un'unica volta, ma molte vol-

te, colla corrente viva dell'evoluzione terrestre. Inoltre, solo quando consideriamo tutta quest'evoluzione dell'umanità terrestre come un significativo progredire che svolge ed elabora sempre nuovi contenuti, ci appaiono in tutta la loro importanza quegli uomini eminenti che danno il tono fondamentale alle varie epoche e ne sono le guide spirituali: quei Grandi dai quali continuamente emanano nuovi impulsi, nuova sostanza, per lo sviluppo progressivo dell'umanità. Rialacciandoci ai problemi trattati nelle conferenze di quest'inverno, ci occuperemo ora di alcune di tali Guide dell'evoluzione umana; ed oggi cominceremo da un'Individualità che all'indagine storica esteriore appare particolarmente enigmatica, e che si perde nelle lontananze di un passato non più raggiungibile a mezzo di documenti esteriori: la personalità di Zaratustra, oggi molto discussa, ma ancor ben poco conosciuta.

— Appunto trattando d'un personaggio come Zaratustra, che già tanto estraneo appare all'epoca nostra, in tutto ciò che di lui e del suo insegnamento è giunto a noi, possiamo osservare quanto l'entità umana complessiva si differenzi nel passare attraverso le diverse epoche. A una mente di corta veduta potrà sembrare che l'uomo, da che è uomo, sia sempre stato tal quale, che i suoi pensieri, sentimenti, concetti morali, siano, in sostanza, sempre stati gli stessi. Invece la scienza dello Spirito ci mostra (l'abbiamo già veduto dalle conferenze precedenti e lo vedremo pure dalle prossime) che appunto la vita animica dell'uomo, il suo modo di sentire e volere, subiscono grandi, importanti cambia-

menti nel corso dell'evoluzione, che in epoche antiche la coscienza umana era affatto diversa, e che in avvenire — abbiamo tutte le ragioni di ammetterlo — essa si evolverà ancora ad altri gradi, a loro volta diversi da quello in cui vive oggi l'umanità normale.

Volendo ora rivolgere lo sguardo a Zaratustra, dobbiamo risalire indietro a tempi assai lontani. E' vero che alcune indagini moderne ne fanno un contemporaneo del Buddha, vale a dire lo pongono circa sei secoli o sei secoli e mezzo avanti l'apparire del Cristianesimo sulla terra. Ma qui dobbiamo registrare il fatto notevole che, dopo aver seguito con ogni cura tutto quanto ancora esiste di tradizioni zaratustriane, gli studi più recenti furono costretti ad ammettere che dietro il nome di Zaratustra, l'antico fondatore della religione persiana, si nasconde una personalità che va collocata molti, ma molti secoli prima del Buddha. Gli storici greci accennano ripetutamente che Zaratustra va collocato molto indietro, forse cinque o sei millenni prima della guerra di Troia. Insomma, da quanto l'indagine storica esteriore ha potuto raccogliere in vari campi, si può concludere che i documenti stessi costringeranno alla fine a riconoscere per vero ciò che la scienza e la tradizione greca hanno tramandato sulla remota antichità dell'epoca di Zaratustra. Ed anche la scienza dello Spirito, partendo dalle sue premesse, deve porre la vita di Zaratustra in quel lontano passato dove già lo collocarono gli antichi autori greci. In tal caso però non è ingiustificato mettere in rilievo che, avendo vissuto millenni prima dell'apparire del Cristianesimo, egli deve essersi trovato di fronte

a uomini dotati di una forma di coscienza totalmente diversa dalla nostra.

Abbiamo spesso descritto ed esporremo anche più diffusamente in seguito, come in tempi antichi la coscienza dell'uomo normale si svolgesse in stati di sogno, stati « chiaroveggenti » (non vogliamo qui fare ingiusto uso di questa parola come spesso accade); sicchè l'uomo d'allora non vedeva il mondo, come lo vede oggi, in concetti e in idee, in percezioni sensorie nettamente delineate.

Per rappresentarci come in quelle età remotissime l'uomo accoglieva nella sua coscienza il mondo circostante, il modo migliore è quello di considerare il sogno, che può dirsi appunto l'ultimo residuo della coscienza primitiva. Tutti conoscono il fluttuare delle immagini dei sogni, oggi, in massima parte, prive di senso per la coscienza umana, spesso mere reminiscenze del mondo esteriore, sebbene in mezzo ad esse possano talora emergere forme superiori di coscienza, che però l'uomo odierno difficilmente riesce a interpretare. Possiamo dunque dire che la coscienza di sogno si svolge in immagini rapidamente mutevoli, ma in pari tempo simboliche. Chi di noi non ha sperimentato come il fatto d'un incendio e le relative impressioni si manifestano simbolicamente nel sogno? Ebbene, questa coscienza così diversa dalla nostra, quest'orizzonte della coscienza quale ci si presenta nel sogno, è solo un ultimo residuo di un'antichissima forma di coscienza dell'umanità. In essa l'uomo viveva davvero circondato da immagini: immagini che non si riferivano però a qualcosa di vago, d'in-

certo o magari a nulla; ma ad un reale mondo esteriore. L'uomo d'allora sperimentava, tra la veglia e il sonno, degli stati intermedi, durante i quali aveva di fronte a sé il mondo spirituale. Questo penetrava nella sua coscienza. Oggi le porte del mondo spirituale son chiuse per la coscienza umana normale; non così nel lontano passato. L'uomo aveva allora degli stati intermedi tra veglia e sonno, nei quali percepiva delle immagini, simili bensì a quelle del sogno, ma che indubbiamente rappresentavano esseri spirituali, eventi spirituali, esistenti dietro al mondo fisico-sensibile. Sicchè, in epoche remote, l'uomo aveva realmente un'immediata percezione ed esperienza del mondo spirituale (sebbene ai tempi di Zaratustra questa fosse ormai malsicura e poco chiara) e poteva dire: come vedo il mondo fisico-sensibile e la vita esteriore, così so che esistono esperienze ed osservazioni di uno stato di coscienza diverso, e che un altro mondo, un mondo spirituale, sta alla base del mondo sensibile.

Orbene, il senso dell'evoluzione umana sta in ciò che di epoca in epoca l'uomo va perdendo la capacità di penetrare con la sua percezione nel mondo spirituale, perchè le facoltà umane si sviluppano in guisa che l'una viene sempre acquistata, si può dire, a spese dell'altra. Il nostro pensiero esatto, le nostre facoltà di rappresentazione, la nostra logica, tutto quanto consideriamo molla essenziale della nostra civiltà, non esisteva a quei tempi; l'uomo dovette conquistarlo appunto a spese dell'antica coscienza chiaroveggente, più tardi, in un'epoca che già possiamo considerare come nostra; ed ora ha il compito di svilupparle. In seguito poi, nell'ulteriore evolu-

zione umana, alla coscienza puramente fisica con l'intellettualità e la logica, tornerà ad aggiungersi l'antico stato chiaroveggente. Nella storia della coscienza umana dobbiamo dunque distinguere una discesa ed un'ascesa. E scorgiamo un profondo significato in quest'evoluzione, quando riconosciamo che l'uomo visse dapprima con tutta la sua anima in un mondo spirituale, poi discese nel mondo fisico e dovette rinunciare all'antica coscienza chiaroveggente a fine di conquistarsi, in contatto col mondo fisico, e educato puramente da questo, l'intellettualità e la logica, per tornar più tardi a risalire nel mondo spirituale.

Tutti gli eventi umani svoltisi mentre durava l'antico stato di chiaroveggenza, appartengono al periodo preistorico, ed anche Zaratustra visse in tempi anteriori a quelli di cui rimangono notizie storiche esterne. Zaratustra è una delle alte Guide che diedero gli impulsi dei grandi progressi della civiltà umana. Queste alte Guide devono sempre attingere la loro missione alle fonti dell'illuminazione, dell'iniziazione nei Misteri superiori dell'esistenza, qualunque sia il grado normale della coscienza umana contemporanea. Anche Zaratustra appartiene al numero delle grandi Guide — Ermete, Buddha, Mosè — che vogliamo studiare in queste nostre conferenze. Egli visse per lo meno ottomila anni prima del momento attuale; e ciò che di grande, di poderoso, potè dare all'umanità il suo spirito illuminato, fu a lungo chiaramente riconoscibile fra i tesori più preziosi ed efficaci della civiltà, e lo è tuttora, per chi sappia osservare le correnti più segrete dell'evoluzione umana. Zaratustra

appartiene essenzialmente al numero di coloro che dovettero sperimentare nella loro anima, punti di vista, cognizioni, verità di gran lunga trascendenti la coscienza umana del loro tempo. Quelle che Zaratustra annunciò ai suoi contemporanei, nel paese dove più tardi troviamo il regno persiano, furono dunque verità attinte dai mondi spirituali, da quelle sfere supersensibili che di gran lunga trascendono quanto poteva essere normalmente percepito dagli uomini.

Ora, se vogliamo comprendere quel che Zaratustra significa per il genere umano, dobbiamo riconoscere che a una certa parte, a una ben determinata frazione dell'umanità, egli aveva da trasmettere una particolare concezione del mondo, mentre altre stirpi, altri popoli ed altre regioni avevano da introdurre altre correnti nel complesso della civiltà umana. E la personalità di Zaratustra desta in noi tanto interesse, anche perchè visse in mezzo a una popolazione confinante a sud con un'altra che aveva il compito di donare all'umanità beni spirituali di tutt'altro genere. Guardando indietro a quegli antichissimi tempi, troviamo sul suolo dell'India quei popoli i cui discendenti ebbero in mezzo a loro i cantori dei Veda. E a nord della regione dove si diffuse la grande dottrina di Brahman, dobbiamo cercare quella che venne pervasa dal possente impulso di Zaratustra. Ma, in un certo senso, il dono che Zaratustra doveva recare al mondo era fondamentalmente diverso da quello recato agli antichi Indiani dai loro Maestri, dalle loro grandi Guide, e che venne poi conservato nei travolgenti canti dei Veda, nella profondissima filosofia ve-

danta; e di cui risuona ancora un'ultima eco nelle rivelazioni del gran Buddha.

La differenza tra ciò che derivò dalla corrente antico-indiana e ciò che derivò dalla corrente di Zarathustra, può riuscir chiara solo se si tien presente che da due parti l'uomo può penetrare nel mondo supersensibile. Nel corso delle nostre conferenze già abbiamo descritto come l'uomo penetri in quel mondo. Esistono due vie per le quali egli può sublimare le forze della sua anima, le sue facoltà interiori, sopra il normale, tanto da salire dal mondo sensibile a quello supersensibile. Una di queste vie conduce l'uomo a immergersi sempre più nell'anima propria; l'altra lo conduce oltre il velo del mondo fisico-sensibile che gli si dispiega intorno. Per ambedue queste vie possiamo giungere nelle regioni super-sensibili. Se, attraverso un intimo sperimentare interiore, approfondiamo ciò che la nostra anima racchiude in sé come valori di sentimento, di rappresentazioni e d'idee; se, immergendoci in noi stessi, approfondiamo sempre più tutti gl'impulsi della nostra anima, sicchè le forze interiori gradatamente si rinvigoriscano; allora possiamo quasi misticamente sommergerci in noi medesimi, e aprirci l'adito attraverso tutto ciò che di noi appartiene al mondo fisico, al nostro vero e proprio nucleo sostanziale spirituale-animico, che passa da incarnazione a incarnazione ed è l'imperituro di fronte al perituro. Penetriamo allora nel mondo spirituale della nostra interiorità; attraverso il velo degl'istinti, delle passioni, delle esperienze animiche che vivono in noi e ci sono proprie soltanto perchè in questo mondo

fisico abitiamo un corpo fisico, ci affondiamo nella parte eterna di noi stessi, giungendo così in un mondo spirituale. Ma anche dall'altro lato, se non solo sviluppiamo le forze che guardano il mondo esteriore e vedono colori, odono suoni, ricevono impressioni esteriori di caldo o di freddo, ma rinvigoriamo le nostre forze spirituali tanto da riuscir a penetrare oltre i colori, i suoni, il freddo, il caldo e le altre impressioni sensorie che si dispiegano come un variopinto velo intorno a noi, le facoltà rinvigorite della nostra anima penetrano dietro al velo del mondo esteriore, fin nel regno del supersensibile che si dispiega all'infinito, vorrei dire, in lontananze infinite.

Esiste dunque una via che potremmo chiamare « mistica », e un'altra che, attraverso i veli del fisico-sensibile, conduce nelle vastità del Cosmo, e che propriamente può dirsi « scientifico-spirituale ». E per queste due vie, tutte le grandi personalità spirituali hanno conquistato le verità e conseguite le rivelazioni ch'esse dovevano istillare, come fattori di progresso, negli uomini. Bisogna però notare che in tempi primordiali l'evoluzione umana era tale che una data stirpe poteva ricevere le grandi rivelazioni solamente per una di queste vie; e solo a partire dall'epoca greca (che è altresì quella degli albori del Cristianesimo) le due correnti quasi confluiscono, e si fondono di più in più in una corrente culturale unica. Oggi, quando indichiamo le vie per accedere ai mondi superiori, mostriamo la necessità di sviluppare nell'anima tanto le forze della via mistica che conduce nell'interiorità, quanto quelle della via scientifico-spirituale, che conduce fuori nel mondo esterno. Oggi le

due vie non sono più severamente disgiunte, poiché il senso stesso dell'evoluzione umana richiese che, all'epoca che prende nome dal popolo greco, le due correnti, sia quella che trae le proprie rivelazioni dal mistico approfondimento interiore, sia quella che le riceve dal rinvigorimento delle forze spirituali conducenti fuori nelle immensità cosmiche, confluissero. Ma nei tempi pre-greci (o precristiani) queste due possibilità erano ripartite su popolazioni diverse e noi le riscontriamo — spazialmente vicinissime, — nella cultura dell'India che trovò la sua espressione nel Veda, e, più a nord, nella cultura persiana guidata da Zaratustra. Infatti, tutto ciò che ammiriamo nella cultura indiana, e che si esprime ancora nel Buddha, veniva conseguito mediante un approfondimento interiore, distogliendo lo sguardo dal mondo esterno, mortificando l'occhio di fronte ai colori, l'orecchio di fronte ai suoni, tutti gli organi esteriori, in genere, di fronte alle impressioni dei sensi, e rafforzando le forze animiche interiori. Si tendeva così a penetrare nel fondo, sino a Brahman, nel cui seno l'uomo si sente uno con l'elemento divino che vibra oltre ogni tempo, come interiorità dell'universo. Da quel centro sono scaturite le dottrine degli antichi santi Rischis, le quali vivono ancora poeticamente nel Veda, nella Filosofia vedanta e nel Buddhismo.

Il Zaratustrismo trae invece le sue origini dalla tendenza opposta. Zaratustra aveva soprattutto trasmesso ai suoi discepoli il segreto di come si rafforzano le facoltà conoscitive umane, affinché penetrino attraverso al velo del mondo sensibile esteriore. Zaratustra non inse-

gnava, come i Maestri dell'India: « distogliete lo sguardo dai colori, dai suoni, dalle impressioni esteriori dei sensi, e cercate le vie verso la spiritualità solo immergendovi nell'intimo della vostra anima! » ma diceva: « rafforzate le facoltà conoscitive, e guardate le piante, gli animali, tutto ciò che vive nell'aria e nell'acqua, sulle cime montane e nelle profondità delle valli! guardate cotesto mondo! » Come sappiamo, per il discepolo della mistica indiana, cotesto mondo era soltanto maya, da cui si doveva distogliere lo sguardo per rivolgerlo là dove si trova Brahman. Zaratustra insegnava ai suoi discepoli a non stornare lo sguardo dal mondo, ma a penetrarvi, si da poter dire: « dovunque nel mondo esterno noi vediamo manifestazioni fisico-sensorie, dietro ad esse, là fuori di noi, vive ed opera un elemento spirituale ». Questa era l'altra via.

Le due vie confluirono in modo meraviglioso nell'epoca greca. E poiché nella sapienza d'allora, che, rispetto alla spiritualità, era ben più profonda di quella dei tempi nostri (« tanto illuminati » come si dice), tutto si esprimeva nelle immagini che si trasfusero poi nei miti, possiamo constatare come le due correnti, — quella mistica scendente nell'interiorità, e l'altra diretta fuori verso il Cosmo, — s'incontrassero e si fondessero in seno alla civiltà greca, e vi venissero poi coltivate simultaneamente. Difatti l'una di queste vie fu denominata da Dioniso, il Dio misterioso che l'uomo può trovare immergendosi sempre più nella propria interiorità: quivi egli scopre un dubbio elemento subumano da cui è venuto evolvendosi per diventare uomo: questo elemento non per anche purifi-

cato, a metà bestiale, prendeva nome da Dioniso. Prese invece nome da Apollo quel che ci appare quando, attraverso al velo del mondo esterno, vediamo spiritualmente ciò che si presenta fisicamente ai nostri sensi. Così l'epoca greca ci presenta, l'una accanto all'altra, la dottrina di Zaratustra nella corrente apollinea, e nella corrente dionisiaca la dottrina dell'approfondimento mistico. Ivi si congiungono, confluiscono, e lo zaratustrismo e la dottrina mistica che troviamo al suo culmine nell'India antica. Le epoche antiche furono dunque chiamate a coltivare l'una accanto all'altra le due correnti, mentre in Grecia queste dovettero fondersi nelle comunità religiose apollinee e dionisiache; per continuare il loro corso, così unite, fino alla civiltà nostra, dove possiamo tuttora ritrovarle congiunte, quando ci eleviamo allo Spirito.

E' un fatto singolarissimo, ed è uno dei tanti problemi che si affacciano al pensatore, che Nietzsche avesse di tutto questo una vaga idea, (non più d'una vaga idea, però) quando nel suo primo libro: «La nascita della tragedia dallo spirito della musica» affermò che le correnti religiose greche, la dionisiaca e l'apollinea, come corrente mistica e corrente scientifico-spirituale, si congiungono.

Ora è interessante vedere come Zaratustra abbia effettivamente insegnato in tutti i particolari, ai suoi discepoli e a tutta la civiltà che da lui prese le mosse, a scorgere lo Spirito dietro ogni manifestazione sensibile. Dobbiamo comprendere come non basti dire: «davanti a noi si dispiega il mondo dei sensi e dietro ad esso sta

l'elemento divino-spirituale». A volte, così dicendo, siamo portati a darci una certa importanza, ma in realtà giungiamo soltanto a un generico panteismo. Si crede che sia già gran cosa l'affermare che dietro ogni oggetto sensibile vive il «Divino», l'ammettere «in genere» dietro tutte le manifestazioni fisiche, un elemento spirituale vago, nebuloso. Ma non così, non in tale maniera astratta vaga e nebulosa parlava ai suoi discepoli ed al suo popolo un uomo come Zaratustra, salito realmente alle sfere spirituali! Al contrario, egli faceva osservare che come i singoli fenomeni sensibili si distruggono tra loro per maggiore o minore importanza, così anche l'elemento spirituale che sta dietro ad essi, è, a seconda delle singole manifestazioni, or più ed or meno significativo. Insegnava poi che dietro al sole fisico, che anche per l'osservazione fisica del nostro sistema contiene l'origine di tutta la vita, di tutti i fenomeni e le attività, si nasconde il centro della vita spirituale che ci concerne. Zaratustra diceva (se vogliamo rendere in parole piane le profonde dottrine ch'egli insegnava ai suoi discepoli): «Vedete, come l'uomo che ci sta davanti non è un semplice corpo fisico, (poichè questo è soltanto espressione esteriore dello Spirito), ma è la manifestazione, quasi la cristallizzazione dell'uomo spirituale, così il sole, in quanto ci appare un corpo fisico di luce, è soltanto il corpo esteriore di un elemento spirituale, quasi di un «sole spirituale». E come, con un'antica parola, possiamo denominare «Aura» l'uomo spirituale che sta dietro all'uomo fisico, così ciò che sta dietro al sole fisico, può venir denominato la «Grande Aura», la va-

stissima aura; mentre è una «piccola aura» quella che sta, come Spirito, dietro all'uomo fisico. E perciò Zaratu-stra dette il nome di «Grande Aura», «Aura mazda», ovvero «Ahura mazdao», a ciò che sta spiritualmente dietro al sole fisico, e che, in rapporto a tutti gli eventi spirituali, a tutte le condizioni dell'esistenza spirituale, ha altrettanto a che fare con noi, quanto il sole fisico ha a che fare col prosperare delle piante, degli animali, di tutta la vita sulla terra. Dietro al sole fisico sta il Signore e il Creatore spirituale, Ahura mazdao, Aura mazda! Da questo derivò poi il nome Ormuzd, ossia «Spirito della Luce». Mentre dunque gli Indiani guardavano misticamente nella propria interiorità, per giungere così a Brahman, all'Eterno, che come in un punto rifulge dall'intimo essere dell'uomo, Zaratu-stra indicava ai suoi discepoli l'immensa periferia dell'essere, e mostrava nel corpo solare il grande Spirito del sole, Ahura mazdao, lo Spirito della luce. E come il vero uomo spirituale che sta alla base dell'uomo fisico tende verso la perfezione, ma ha contro a sé le basse passioni, gli istinti, la possibilità di cadere in balia delle immagini fallaci della menzogna e dell'illusione, come l'uomo ha in sé l'avversario dei propri impulsi di perfezionamento, così Ahura mazdao ha di fronte a sé l'avversario, lo Spirito delle tenebre, Angra mainyus, Arimane.

Vediamo da ciò come le concezioni del grande Zaratu-stra fossero atte a trasformarsi da mera dottrina in sostanza di sentimento. In tal modo gli era possibile portare i suoi discepoli al punto da far loro intendere: «Come uomini, possedete un principio che tende al per-

fezionamento, e grazie al quale potete dirvi: oggi sono quello che sono, ma il principio ch'è in me agirà in modo ch'io potrò perfezionarmi, elevarmi sempre più. Tuttavia, in questa interiorità umana operano le inclinazioni e gli istinti che conducono all'imperfezione, alla menzogna e all'errore. Quel principio buono, visto in tutta la sua estensione e grandezza, che sta nell'uomo, è il principio del perfezionamento destinato a portare nel mondo stadi di perfezione e di saggezza sempre più alti; il principio cioè di Ahura mazdao. Ovunque, nel mondo esteriore, esso viene a tutta prima combattuto da ciò che reca il male, l'imperfezione, l'ombra nella luce: ossia da Angra mainyus, da Arimane».

In tal modo i discepoli di Zaratu-stra vedevano e sentivano realmente nel singolo uomo una riproduzione di ciò che il mondo presenta esteriormente. Non tanto nelle teorie, nei concetti e nelle idee, dobbiamo cercare l'essenza di una tale dottrina, quanto nel vivo sentimento di cui è pervasa, e di cui pervade l'uomo, ponendolo di fronte all'universo in modo ch'egli dica a sé stesso: «Io sono un piccolo mondo, ma come piccolo mondo porto in me l'impronta dell'universo grande, ne sono l'immagine. E come, essendo uomo, io ho in me un principio di bene e un altro che tende ad avversarlo, così nel grande universo si stanno di fronte Ormuzd e Arimane. Il mondo intero è come un uomo in grande, e le sue forze migliori sono quelle che denominiamo Ahura mazdao; avversarie di queste sono le forze di Angra mainyus».

L'uomo che considera soltanto le cose dei sensi, sente sè stesso coi propri processi fisici collocato in seno ai processi universali, ed anche se pensa da materialista, per poco che sia capace di sentimento, non può a meno di esser preso da sacra riverenza, quando ad es. la spettro-analisi gli mostra che le medesime materie esistenti in terra, esistono pure nelle stelle più lontane. In modo simile il seguace dello zaratustrismo si sentiva immerso col proprio essere spirituale nello Spirito del mondo intero, sentiva d'esser nato da quello; e in ciò sta l'importanza di una tale dottrina spirituale.

Ma questa dottrina non restava punto qualcosa di astratto: al contrario, diventava ben concreta. All'epoca nostra è difficile far comprendere agli uomini, perfino a quelli che hanno un certo qual senso per la spiritualità che sta dietro alle cose sensibili, che per una vera concezione scientifico-spirituale del mondo non basta parlare di una potenza spirituale centrale unitaria; ma che, come si distinguono le singole forze naturali: calore, luce, forze chimiche, ecc., occorre distinguere, anche nel mondo dello Spirito, oltre allo Spirito unitario, (che, in verità, non si vuol certo negare!) «forze ausiliarie» spirituali in sottordine, la cui sfera rimane più circoscritta che non quella dello Spirito *uno* che tutto abbraccia. Così Zaratustra distingueva i ministri, le entità spirituali poste al servizio di Ormuzd, lo Spirito universale. Ma prima di trattare di queste, dobbiamo osservare ancora che la concezione zaratustriana non è semplice dualismo, una semplice «dottrina di due mondi», del mondo di Ormuzd e di quello di Arimane. Essa in-

segna che alla base di queste due correnti universali sta qualcosa di unitario, una potenza una ed unica, dalla quale a sua volta si staccano tanto il regno della luce, quanto il regno delle tenebre, ossia il regno di Ormuzd e il regno di Arimane. Ora è cosa ben ardua dare un concetto di ciò che Zaratustra vedeva quale «Divinità unitaria» dietro a Ormuzd e Arimane. Sappiamo già dagli autori greci, che gli antichi Persiani la veneravano come l'Essere vivente nell'unicità, e che Zaratustra la chiamava «Zervane akarene», vale a dire: ciò ch'è situato dietro alla luce. Ma come potremo noi formarci un concetto di ciò che Zaratustra e la sua dottrina intendevano col nome di «Zervane akarene», o «Zaruana akarana?»

Rappresentiamoci come l'evoluzione si svolga in guisa che gli esseri diventino di più in più perfetti, e che, guardando verso il futuro, si veda accrescersi sempre più lo splendore del regno della luce, di Ormuzd; invece se rivolgiamo lo sguardo al passato vi scorgiamo le forze che, con l'andar del tempo, debbono esser vinte del tutto e scomparire; e cioè le forze arimaniche, antagoniste di Ormuzd. Ora dobbiamo pensare che questo sguardo rivolto da un lato all'avvenire, dall'altro al passato, conduce in realtà al medesimo punto. E' un'idea molto ardua a concepirsi per l'uomo d'oggi. Immaginiamo all'uopo un circolo: se dal punto più basso risaliamo da un lato, raggiungiamo in alto il punto opposto; se risaliamo dall'altro lato, arriviamo pure al medesimo punto. Quanto più grande sarà il circolo, tanto più lunga sarà la via da percorrere, e quindi tanto più appiat-

tita la curva. Ora, se descriviamo il circolo con un raggio sempre più grande, alla fine la linea circolare diventerà una retta; e allora, partendo da un punto, si arriverà da un lato all'infinito, e all'infinito si arriverà anche dall'altro lato. Ma ancora un poco prima di giungere a questo circolo infinitamente grande, si descriverà un circolo in cui, sia da un lato, sia dall'altro, si arriverà allo stesso punto. E perchè ciò non dovrebbe valere anche se la figura in questione si appiattisse in modo che la linea diventasse una retta? Allora il punto all'infinito in un senso dovrebbe essere lo stesso dell'altro dalla parte opposta; e se fosse possibile trattenere il respiro così a lungo, si dovrebbe poter andare da una parte e ritornare dall'altra. Vale a dire che una rappresentazione che afferri l'infinito, si fonda sopra una linea che scorre da ambo i lati verso l'infinito, ma che, propriamente, è una linea circolare.

Ciò che vi ho ora esposto in modo astratto, nella concezione zaratustriana sta alla base del significato che Zaratustra dava a «Zaruana-akarana». — Guardando nel tempo, ci volgiamo da un lato verso l'avvenire, dall'altro verso il passato; il tempo si chiude a guisa di circolo, ma il punto di raccordo si trova solo nell'infinito. In questo serpente dell'eternità che incontra sé stesso (e può venir raffigurato nel serpente che si morde la coda), sta intessuta tanto la forza della luce, che guardando dall'uno dei lati vediamo risplendere sempre più chiara, quanto la forza delle tenebre, che ci appare dall'altro lato sempre più oscura. E trovandoci noi pure inseriti in questo complesso, abbiamo anche

in noi, mescolate insieme, luce ed ombra, Ormuzd e Ari-mane. Tutto è intessuto nell'infinita corrente del tempo che ritrova sé medesima, «Zaruana akarana».

Era caratteristica di tale antica concezione del mondo, costruire conseguentemente sulle proprie premesse, e non limitarsi a dire vagamente: «dietro alle cose che stanno fuori, nel mondo dei sensi, che impressionano gli occhi, gli orecchi, ecc. sta lo Spirito», ma di leggere effettivamente, in tutto ciò che si vede, i caratteri dello Spirito, del mondo spirituale. Noi, ad esempio, prendiamo un foglio di carta, vi vediamo segnate delle lettere e ne formiamo parole: ma per poterle formare dobbiamo aver imparato a leggere. Chi non ha imparato, non leggerà mai la parola «Zaratustra»; vedrà soltanto dei segni che rincorrerà coll'occhio; e potrà leggere soltanto dopo aver imparato a combinarli conformemente a ciò che porta nell'anima. Ora una tale scrittura composta di segni, Zaratustra scorgeva dietro a ciò che appare sensibilmente, e specie al modo come le stelle si raggruppano negli spazi universali. Come noi leggiamo le lettere scritte su un foglio di carta, così egli vedeva nel mondo stellare quasi le lettere attraverso le quali i mondi spirituali ci parlano. E conosceva l'arte di penetrare in quei mondi, di leggere, di interpretare i segni dati dall'ordinamento delle stelle, di decifrare, nei movimenti e nelle posizioni dei mondi stellari, i caratteri con cui gli Spiriti scrivono nello spazio gli atti della loro creazione spirituale. Ciò divenne essenziale per Zaratustra e i suoi seguaci; e perciò videro un segno specialmente importante nel fatto che Ahura Mazdao compisse le proprie creazioni e mani-

festazioni nel mondo col descrivere, solo apparentemente, per la nostra astronomia, un circolo negli spazi celesti. Questo descrivere un circolo diventò l'espressione di una scrittura rivelata agli uomini da Ahura Mazdao o Ormuzd, per palesar loro come egli operi, come imprima i suoi atti in tutto l'insieme dell'universo. Qui Zaratustra dava una nozione molto importante: lo Zodiaco è una linea che ritorna in sé medesima, è l'espressione del tempo che ritorna in sé stesso. Nel più alto significato della parola, uno dei rami del tempo va verso il futuro, muove in avanti, l'altro va verso il passato, va indietro. Ciò che più tardi divenne lo « Zodiaco », è Zaruana akarana, la linea del tempo che ritrova sé stessa, ed è percorsa da Ormuzd, lo Spirito della Luce. Questa linea è l'espressione dell'attività spirituale di Ormuzd. L'orbita del sole attraverso i segni dello Zodiaco è l'espressione dell'attività di Ormuzd, e Zaruana akarana ha il suo simbolo nello Zodiaco. In fondo, « Zaruana akarana » e « Zodiaco » sono la stessa parola, come « Ormuzd » e « Ahura Mazdao ». Ma due fatti si svolgono in questo « percorrere l'orbita dello Zodiaco »; da un lato, il corso del sole si svolge in pieno chiarore, mentre durante l'estate manda sulla terra tutta la copia delle sue forze, come forze di luce; ma in pari tempo esso manda anche le sue forze spirituali, dal regno luminoso di Ormuzd. Sicché la parte dello Zodiaco che Ormuzd percorre durante il giorno o durante l'estate, ci mostra l'azione di Ormuzd indisturbata da Arimane. Al contrario, le figure zodiacali poste sotto l'orizzonte, simboleggiano il regno dell'ombra, percorso, per così dire, da Arimane.

Come esprimono dunque il modo della loro azione sulla terra, sia Ormuzd, la parte luminosa dello Zodiaco, del Zaruana akarana; sia Arimane, la parte oscura di esso?

Diversa è l'azione del sole il mattino, diversa il mezzodì. I raggi del sole agiscono sempre in altro modo quand'esso ascende dall'Ariete al Toro, oppure quando ridiscende; altra è la loro azione d'inverno, altra d'estate; essa varia nel suo irradiare da ogni diverso segno zodiacale. Così le azioni di Ormuzd, moventi da differenti direzioni, (simboleggiate dalla posizione del sole nei vari segni zodiacali) ossia le diverse direzioni da cui muovono le azioni di Ormuzd, divengono per Zaratustra espressione di quelle entità spirituali che sono quasi i servitori, i figli di Ormuzd, che eseguono i suoi ordini: e cioè gli « Amschaspands », o « Ameschas pentas », sottoposti, dirò così, ad Ormuzd, e svolgenti compiti specializzati. Mentre Ormuzd estende la sua attività a tutto quanto il regno della luce, agli Amschaspands competono quelle attività particolari che s'esprimono nel raggiare del Sole dal Capricorno, dal Toro, dal Cancro, ecc. Ormuzd, ripeto, agisce nello splendore pieno ed intero del sole attraverso tutti i segni chiari dello Zodiaco (dall'Ariete fino alla Bilancia o allo Scorpione); si esprime nella pienezza del sole. Possiamo dunque dire con Zaratustra, che l'attività di Arimane, quasi attraversando la terra, parte dalle tenebre, e ivi ha i suoi servitori, i suoi Amschaspands, gli avversari dei Geni buoni che stanno a lato di Ormuzd. Così Zaratustra distingue dodici differenti entità spirituali, da una parte sei, o meglio sette,

servitori di Ormuzd, dall'altra sei, o meglio cinque, di Arimane; simbozzati poi come Genii o Sottogenii buoni o cattivi, Ameschas pentas, secondo il raggiar del sole dai segni chiari o scuri dello Zodiaco. Anche Goethe intendeva parlare di questi Spiriti servitori di Ormuzd, quando nel « Prologo in cielo », al principio del « Faust », scriveva: « Ma voi, veri figli degli Dei, gioite della ricca e vivente bellezza! il diveniente, ch'eternamente opera e vive, vi abbracci nei vincoli soavi dell'Amore, e ciò che ondeggia in labile parvenza, consolidate con pensieri duraturi ».

Qui, parlando di « legittimi figli degli Dei », cioè di ministri della somma potestà divina, Goethe intendeva le stesse entità che Zaratustra chiamava gli Amschaspands. Dobbiamo registrare dodici di questi Genii che si possono chiamare Amschaspands. Sotto di essi stanno altre potenze o forze spirituali, e di solito nello zaratustrismo se ne distinguono ventotto. Ma il loro numero non è mai ben determinato; si potrebbe dire che si distinguono da ventiquattro a ventotto o trentun « Izarads » o « Izeds ». Che entità sono essi? Se gli Amschaspands sono le dodici grandi forze che operano nello spazio, gli Izeds, da ventotto a trentuno, sono le forze che servono a quelli, e che stanno dietro a ciò che la natura produce come effetti inferiori. E, finalmente, lo zaratustrismo, segnala quale terza categoria di forze o potenze spirituali, i « Ferruhars » o « Frawaschars »; sono le entità che, considerate nel senso nostro, meno s'ingeriscono nel mondo corporeo. Mentre in tutto ciò che sulla nostra terra è azione di luce fisica, dobbiamo ima-

ginare le dodici forze cui presiedono gli Amschaspands; e dietro agli Izeds quelle che operano nel regno animale; nei Frawaschars dobbiamo soltanto vedere le entità spirituali che dirigono le « Anime di Gruppo » degli animali. Così, dietro al regno dei sensi, lo zaratustrismo scorge un regno supersensibile differenziato.

Zaratustra vede dunque Ormuzd e Arimane; dietro ad essi Zaruana akarana, poi gli Amschaspands, buoni e cattivi, gli Izeds, e infine i Ferruhars. E che cosa sono tutte queste forze che Zaratustra non pensava in senso generale astratto, ma concretamente quali esseri organizzanti l'universo? Sono le entità che pervadono di Spirito l'universo grande, il Macrocosmo, che stanno dietro a tutti gli effetti fisico-sensibili: l'essenzialità che sta dietro quello che a noi soltanto appare come oggetto esteriore nel dominio dei sensi. Ma l'uomo, quale sta nel mondo, è una copia del grande universo, perciò in lui deve trovarsi tutto ciò che compenetra il grande universo. Come nelle forze che tendono verso la perfezione abbiamo trovato il riflesso di Ormuzd nell'uomo, e in quelle non purificate l'espressione di Arimane, così troveremo pure nell'uomo l'esplicazione delle altre entità spirituali, dei Genii minori.

Qui devo dire qualcosa che al tempo nostro, e dato lo stadio attuale delle nostre concezioni del mondo, potrà urtare taluno. Ma non passerà molto tempo e apparirà evidente, anche alla scienza ufficiale, che dietro ogni cosa fisica sta il supersensibile, e che dietro tutto il sensibile si occulta lo Spirito. Allora si paleserà altresì che il corpo fisico dell'uomo è in massima parte l'impronta

di quanto opra e vive nell'universo, e che in questo corpo vien quasi a condensarsi. E richiamandoci al concetto zaratustriano, molto vicino a quello antroposofico, potremo dire che se Ormuzd e Arimane spiegano le loro attività all'esterno, le spiegano altresì nell'uomo: Ormuzd suscitando in lui gli impulsi al perfezionamento, Arimane operando in tutto ciò che frappona ad essi degli ostacoli. Ma anche gli Amhaspands estendono la loro attività spirituale entro l'uomo; e se noi li immaginiamo, per così dire, condensati in lui, dovremo poterli rintracciare fin nella loro estrinsecazione fisica.

Al tempo di Zaratustra non esiteva ancora un'anatomia nel senso odierno. Grazie alla loro veggenza spirituale, Zaratustra e i suoi discepoli vedevano realmente le dodici correnti che dall'universo fluiscono nell'uomo e in lui si continuano, sì che effettivamente la testa umana appare l'espressione del fatto che nell'uomo convergono le forze delle sette correnti buone e delle cinque cattive degli Amhaspands. Fin dentro l'uomo si continuano le correnti degli Amhaspands. E come si manifestano esse a noi, a tanta distanza di tempo? Oggi l'anatomia scopre dodici coppie principali di nervi cerebrali che dal cervello si diramano nel corpo. Sono queste le contro-immagini fisiche degli Amhaspands, quasi le loro dodici correnti consolidate: dodici coppie di nervi per la più alta attività umana, grazie a cui l'uomo può giungere tanto alla somma perfezione quanto alla peggior malvagità. Vediamo così riapparire ai nostri tempi, trasformato in senso materialistico, ciò che Zaratustra attingeva a fonti spirituali per insegnarlo ai suoi

discepoli. Questo oggidi può irritare taluno e portarlo a esclamare: « Che fantasticherie va predicando la scienza dello Spirito, di Zaratustra che parlando dei dodici Amhaspands avrebbe inteso le dodici coppie di nervi della testa umana! » Eppure il mondo vedrà ben altro! e sarà costretto a riconoscere come la spiritualità, che trama e tesse e vibra nel mondo intero, si estenda e si prosegua nell'uomo. L'antico zaratustrismo risorge effettivamente nella nostra fisiologia e, come i ventotto o trentun Izeds sono sottoposti agli Amhaspands, così i ventotto nervi del midollo spinale lo sono ai nervi cerebrali. Nei nervi del midollo spinale che stimolano la vita animica inferiore dell'uomo, lavorano gli Izeds, esistenti nel Macrocosmo come correnti spirituali; essi operano in noi, cristallizzandosi — per così dire — nei ventotto nervi del midollo spinale: in questi, dunque, abbiamo veramente le correnti degli Izeds. E in ciò che non è più nervo, e che fa di noi una personalità completa, abbiamo poi quello che non si esplica in una corrente esteriore, in direzione esteriore: l'entità dei Frawaschars o Ferruhars, che sono in noi i pensieri elevantisi al di sopra della mera vita cerebrale.

Con ciò, la nostra epoca si riconnette effettivamente, in maniera ben singolare, all'insegnamento (visto però nel suo archetipo spirituale) che Zaratustra diede agli uomini, dirigendoli verso la Spiritualità che si effonde dietro al mondo dei sensi. Ed è specialmente da rilevarsi il fatto che lo zaratustrismo, dopo essersi per lungo tempo, e grazie a molteplici fermenti culturali, effuso sempre di nuovo nella corrente della civiltà umana, si

è poi, per un certo tempo, ritirato, lasciando prevalere, come oggi avviene, la tendenza mistica. Da quando le due vie si congiunsero in Grecia, si ebbe sempre una predilezione ora per la via mistica, ed ora per quella scientifico-spirituale. Da ciò il grande favore di cui godono oggidì, presso molti, l'esoterismo indiano e la teosofia indiana; e la quasi totale trascuranza, in tutta la nostra vita culturale, della vera essenza e della profonda importanza dello zaratustrismo. Certo, anche oggi, non pochi tratti della sua concezione, del suo pensiero, si potranno trovare nella cultura generale; tuttavia il nucleo essenziale, l'elemento più sano ch'esso contiene, è andato pressochè perduto per l'epoca nostra. E quando si capirà nuovamente che lo zaratustrismo è l'archetipo spirituale di tutto quanto ritroviamo oggi nel campo dell'indagine fisica, e ch'esso è destinato a svolgere una vita sempre più intensa, (se ne potrebbero annoverare gli esempi all'infinito), allora una certa nota fondamentale della nostra civiltà verrà felicemente superata e sostituita da un'altra insita appunto nello zaratustrismo.

E' strano come in questa concezione del mondo, grazie alla sua dedizione alle grandi manifestazioni macrocosmiche, passi in seconda linea, e quasi scompaia, una caratteristica che assume invece grande importanza in quasi tutte le correnti di coltura più inclini al misticismo; ed anche nel nostro materialismo. In queste correnti, il grande contrasto, che sempre esistette nel mondo, veniva simboleggiato nella contrapposizione dei sessi, del maschile e femminile; così gli antichi sistemi religiosi basati sul misticismo, per esprimere il contrasto

che pervade il mondo, opponevano agli Dei delle Dee. Lo zaratustrismo presenta invece la mirabile caratteristica di elevarsi al di sopra di questa concezione, per figurarsi le basi primordiali dell'attività spirituale sotto un altro aspetto, e cioè nell'immagine del bene, della piena luminosità, e nell'immagine del male, dell'ombra tenebrosa. Devesi a ciò l'estrema castità, l'elevatezza dello zaratustrismo; il suo superare tutte le rappresentazioni e concezioni che oggi introducono spesso tanta bruttura là dove si vorrebbe approfondire la concezione umana della vita spirituale. Sebbene ancora gli autori greci dicessero che la somma Divinità, per creare Ormuzd, fu costretta a creare anche Arimane, affinché quegli avesse un oppositore; pure nel contrapporsi di Arimane a Ormuzd è dato il contrasto tra due Forze primordiali. Non si trova nello zaratustrismo quel concetto che viene ad espressione nell'ebraismo stesso: che il male, cioè, sia entrato nel mondo per mezzo di una donna, Eva, che sia stato causato da un contrasto dei sessi. Quella brutta tendenza, che, fin nella letteratura corrente, invade oggi tutto il nostro pensare e sentire, e tanto turpemente svisa le cose nei riguardi di malattia e salute, mentre non considera i valori essenziali della vita, verrà superato, quando un giorno, con le parole dello zaratustrismo, penetrerà nella civiltà nostra, a guisa di fermento, il contrasto «Ormuzd-Arimane»; contrasto ben diverso, e che può dirsi eroico in confronto alla banalità dell'altro. Le cose seguono il loro cammino nel mondo, e nulla potrà trattenere il corso trionfale della concezione di Zaratustra, che a poco a poco compenetrerà la vita.

Se consideriamo Zaratuſtra a queſta ſtregua, vedremo in lui realmente uno Spirito che, in epoche da lungo tempo tracoſe, diede alla civiltà umana impulſi poſenti. Infatti, baſta guardare ciò che ſi ſvolge nell'Asia anteriore, ai tempi che ſeguiſero lo zaratuſtrismo e che furono quelli dei popoli Aſſiri, Babiloneſi, fino agli Egizi, anzi fino ai primordi del Criſtianeſimo, e troveremo ovunque concezioni che riſalgono più o meno allo zaratuſtrismo, e di cui poſſiamo rintracciare le origini nel gran lume che Zaratuſtra acceſe all'umanità. Capiremo così quel che intendeva lo ſcrittore greco quando, per eſprimere come certe Guide via via traſmetteſero al popoli quella parte della coltura ch'era loro neceſſaria, narraſe che Pitagora, imparate dagli antenati le ſcienze ch'eſſi potevano traſmettergli, cſſia la geometria dagli Egizi, l'aritmetica dai Fenici, l'aſtronomia dai Caldei; dovette poi ricercare i diſcendenti di Zaratuſtra per apprendere da loro le miſterioſe dottrine ſui rapporti dell'umanità col mondo ſpirituale, e una condotta della vita conforme alla verità. Lo ſcrittore greco, riferendo queſto episodio ſu Pitagora, conſtata che la morale inſegnata da Zaratuſtra conduce di là da tutte le altre antiteſi, e tutte le fa culminare nell'antiteſi tra bene e male, la quale ſi può ſuperare ſoltanto colla purificazione dal male, dalla menzogna e dall'inganno. Viene ad eſ. conſiderato il peggiore avveſario di Ormuzd la « calunnia », che è una delle principali qualità di Arimane. In tal modo quello ſcrittore greco afferma che Pitagora non poté trovare il più puro ideale etico, l'ideale della purificazione morale dell'uomo, nè preſſo

gli Egizi, dai quali imparò la geometria, nè preſſo i Fenici dai quali poté apprendere l'aritmetica, e neppure preſſo i Caldei che gl'inſegnarono l'aſtronomia, ma dovette recarſi preſſo i diſcendenti di Zaratuſtra a fine di conquiſtarsi una concezione eroica del mondo, che davvero annetta il ſuperamento del male mediante la purificazione. Così già l'antichità riconobbe la ſublime nobiltà e la grandezza unica dello zaratuſtrismo.

Tutto quel che abbiamo detto fin qui potrebbe anche venir documentato da citazioni tratte dalla ſtoria eſteriore; e gli uomini dovrebbero chiedersi ſe le affermazioni dei rappreſentanti di queſta corriſpondano al vero, quando, p. eſ., Plutarco rileva come ſia conforme allo zaratuſtrismo il riconoſcere la *luce* quale corporeità dell'Eſſere ſommo riſpetto alla terra, e come le ſua ſpiritualità appaia quale *Verità*. Queſta definizione di un antico autore concorda pienamente con quel che noi abbiamo detto. Anche i fatti ſtorici acquiſteranno in chiarezza ſe ſi terrà conto di quanto oggi abbiamo ſpiegato.

A queſto propoſito gettiamo un altro ſguardo ſulle concezioni degli antichi Veda che ſi fondano ſopra il miſtico immergersi nella propria interiorità. Prima di giungere alla luce interiore di Brahman, l'uomo ſ'imbatte in tutte le cupidigie, le paſſioni, gli impulſi ſelvaggi ſemi-umani che ſi oppongono al ſuo approfondirſi nel proprio centro ſpirituale-animico, nel proprio intimo eterno. Attraverso tutto queſto egli è coſtretto a paſſare. L'Indiano giungeva così al convincimento che l'uomo non conſegue nulla ſe, nell'approfondimento miſtico in Brahman, non rieſce realmente a ſpegnere tutto quanto ſperimenta nel

mondo esteriore, tutto quanto nei colori e nei suoni lo stimola suscitando in lui bramosie di senso. Finchè tutto ciò s'insinua nella nostra meditazione, permane in noi l'avversario del nostro perfezionamento mistico. Quindi il Maestro indiano diceva: « Gettate fuori tutto ciò che dalle potenze esteriori s'introduce nella vostra anima; approfonditevi solo nell'intimo dell'anima; scendete ai Devas; dovrete bensì superare i Devas inferiori, ma nel regno dei Devas troverete Brahman. Evitate però il regno degli Asuras, delle entità che vi si fanno incontro dal mondo della maya, dal mondo esteriore! evitatelo ad ogni costo! » Zaratustra invece doveva dire ai propri discepoli: « Non sono per voi le vie su cui — là nel sud — vanno cercando lo Spirito gli uomini d'un'altra popolazione, dotati di un'organizzazione diversa dalla vostra. Non sono quelle le vie su cui ha da progredire un popolo chiamato non solo a sognare e meditare supersensibilmente, bensì a vivere in un mondo che dona con abbondanza tutto quanto è necessario a mantenere la vita, chiamato a dare all'umanità l'agricoltura e tutte le arti che vincono la barbarie. A voi non è lecito considerare il mondo esteriore soltanto come maya; voi dovrete passare oltre il velo di colori e di suoni che si spiega intorno a voi. Evitate quindi tutto quanto nella vostra interiorità vuol trattenervi nel vostro egoismo, tutto ciò che ha carattere di Deva! Penetrando attraverso il regno degli Asuras inferiori, dovete elevarvi fino agli Asuras superni! E poichè voi siete organizzati in modo da poter giungere, attraverso agli Asuras inferiori, fino agli Asuras superiori, dovete evitare il regno dei Devas! »

In India, invece, la dottrina dei Rischis diceva: « Voi non siete organizzati in modo da ricercare quel che sta nel regno degli Asuras; evitate quel regno; è nel regno dei Devas che dovete discendere! »

Tale il contrasto tra la civiltà indiana e la persiana: presso gli Indiani, l'insegnamento di evitare gli Asuras come spiriti maligni, poichè attraverso l'organizzazione indiana si potevano conoscere soltanto gli Asuras inferiori; invece presso il popolo persiano, che nel regno dei Devas non poteva trovare se non i Devas inferiori, l' ammonimento ben diverso: « Andate nel regno degli Asuras; la vostra organizzazione vi permetterà di trovare i sommi tra gli Asuras! »

L'impulso dato da Zaratustra si può esprimere con le parole: « Io devo dare all'umanità qualcosa ch'è destinato a propagare la sua azione attraverso i tempi più lontani, ad appianare all'umanità le vie verso l'alto, a trionfare d'ogni dottrina errata che ostacola e trattiene l'uomo nei suoi sforzi verso la perfezione! » Perciò Zaratustra si sentì il servitore di Ahura Mazda; e, come tale, sentì egli stesso l'antagonismo di Arimane; ma la sua dottrina doveva servire all'umanità per giungere all'eroico trionfo sul principio arimanicò. Ciò fu da lui espresso in detti memorabili che troviamo ancora in scritti più recenti, (poichè tutte le notizie scritte, datano da tempi posteriori, mentre quel che la scienza dello Spirito ha da dire, essa non lo attinge a documenti, ma ad altra fonte) colle belle e importanti parole in cui risuona tutto l'intimo impulso della sua missione, e insieme tutta la passione con cui egli si sentì avversario del principio

arimanico, del principio delle tenebre. «Io voglio parlare!» così dice Zaratustra. «Ora venite a me e udite, voi tutti che, vicini o lontani, ne avete brama, e ritenete esattamente tutto ciò ch'io vi dirò. Poichè non più il malvagio nemico e maestro di errori deve vincere lo Spirito buono; troppo a lungo col suo fiato maligno egli ha pervaso la voce e il discorso dell'uomo. Io voglio parlare contro di lui, secondo quanto detta a me l'Altissimo, il Primo, Ahura Mazdao. E chi non ascolterà le mie parole, quali le dico, quali le intendo, farà tristi esperienze prima che sia giunta la fine dei cicli terrestri!»

Così parla Zaratustra. Cerchiamo di sentire in queste parole come egli fosse chiamato a dire all'umanità ciò che veramente può venir accolto e sentito attraverso tutte le culture avvenire. E chi è capace di porgere ascolto a quello che, sebbene debolmente percepibile, vive ai tempi nostri, chi rileva con sensi spirituali i sintomi della civiltà presente, vi percepirà ancora l'eco di quanto, millenni or sono, Zaratustra disse all'umanità. E così, con Ermete, Buddha, Mosè ed altri Grandi, di cui tratteremo in seguito, Zaratustra appartiene al numero di quelle eccelse Guide delle quali, pei doni che all'umanità hanno largito, pel posto che in essa hanno occupato, si può dire:

Risplendono simili a stelle,
 nel cielo dell'essere eterno,
 gli Spirti mandati da Dio.
 Sia dato ad ogni anima umana,
 nel regno dell'esser terreno,
 Mirarne la luce di fiamma.

ERMETE

Se per la scienza dello Spirito è sempre di grandissima importanza contemplare come, lentamente emergendo da profondità oscure, la vita spirituale degli uomini progredisca di epoca in epoca, particolarmente importante appare la civiltà, la vita spirituale dell'antico Egitto. A chi tenti di penetrarvi più profondamente, tale importanza si palesa in duplice modo. A tutta prima, ciò che a noi giunge da tempi preistorici si presenta misterioso come il volto stesso delle sfingi, rimaste come monumenti di quell'antica civiltà; e il mistero è ancora accresciuto dal fatto che, per spiegarsi la vita della civiltà egiziana più recente, della quale esistono documenti assai notevoli, anche l'indagine esteriore degli ultimi tempi dovette risalire sempre più lontano, per lo meno a sette millenni prima dell'era nostra, e forse più. Se questo è uno dei motivi per i quali questa coltura risveglia il nostro speciale interesse, l'altro sta nel fatto singolare che, volere o no, l'uomo del nostro tempo (in senso piuttosto largo) sente che la civiltà egizia ha qualche cosa di affine, di misteriosamente affine a ciò che egli stesso vuole e ama proporsi come mèta. E anche appare molto significativo che, all'alba del moderno sviluppo delle scienze naturali, un grande spirito come Ke-

plero, volendo esprimere quel che tali scienze avevano dato prima di lui, e quel ch'egli stesso poteva dare al mondo, non trovasse parole più adeguate di queste: «Per tutto ciò che ho tentato di svelare riguardo al moto dei pianeti intorno al loro sole, ho cercato di penetrare con lo sguardo nei segreti dell'universo; e con le idee di questi segreti, spesso mi pare d'aver rintracciato nei loro misteriosi santuari i sacri vasi egiziani, e d'averli trasportati nei tempi moderni. Ciò suscita in me la sensazione che solo i posteri riconosceranno il significato delle cose che ho da comunicare». Così, uno dei sommi spiriti moderni, sentiva tale un'affinità colla civiltà antico-egizia, da non saper definire il tono fondamentale di quanto voleva dare al mondo, se non presentandolo quasi come un rinnovamento, (s'intende in altre parole, e in altro modo) di quella sapienza ch'era fluita un tempo dalle sedi segrete dei culti e delle dottrine dell'antico Egitto. Deve, per conseguenza, interessarci in modo del tutto particolare, il come gli Egiziani stessi sentivano l'essenza e la natura della loro civiltà.

Le antiche tradizioni greche hanno conservato un detto importante che esprime con grande efficacia quel che gli Egizi, non solo, ma tutta l'antichità, sentivano riguardo alla civiltà egiziana. Esso riporta come un saggio egizio dicesse a Solone: «Voi Greci restate eternamente fanciulli; ciò che sapete deriva dal vostro pensare e vedere umano; voi non possedete tradizioni antiche; restate fanciulli, non divenite adulti, perchè non possedete vetuste dottrine».

Che cosa sia una siffatta «vetusta dottrina», s'apprende veramente solo quando colla scienza dello Spirito si getta luce su tutto il carattere del pensare e sentire egiziano. Ricordiamo quel che spesso abbiamo detto, e cioè che l'umanità, nei successivi periodi del suo cammino, ha sviluppato forme di coscienza diverse. Non sempre le fu proprio lo stato di coscienza in cui noi viviamo ora, questo modo di percepire il mondo esteriore attraverso ai sensi, di combinare le idee mediante l'intelletto e il raziocinio; questa forma del nostro pensare quotidiano, ed anche del pensiero scientifico, non ha sempre esistito; la coscienza umana è anzi più d'ogni altra cosa sottoposta a ciò che chiamiamo «evoluzione». Non solo il mondo delle forme esteriori soggiace all'evoluzione, ma la costituzione animica dell'uomo e la stessa coscienza umana. Abbiamo pur detto ch'è possibile comprendere le civiltà antiche solo se si premette quel che la scienza dello Spirito attinge alle proprie fonti, e cioè che anticamente, in luogo dell'odierna coscienza intellettuale, esisteva una coscienza chiaroveggente, dissimile tanto dalla nostra coscienza di veglia (che dura dal destarsi all'addormentarsi) quanto dall'incoscienza del sonno (che va dall'addormentarsi al risveglio). Quell'antichissima coscienza dell'umanità preistorica consisteva in uno stato intermedio, che s'è conservato soltanto (per atavismo, quasi residuo degenerato) nelle immagini dei nostri sogni. Ma, mentre i nostri sogni, nella forma in cui appaiono di solito, sono caotici e privi di senso, l'antica coscienza che si attuava in immagini, ed aveva,

in certo modo, un carattere ottuso di sogno, era una coscienza chiaroveggente, le cui immagini, anzichè al nostro mondo fisico, si riferivano al mondo dello Spirito che sta dietro ad esso. Si può dire che, in fondo, tutta la coscienza chiaroveggente, tanto quella sognante dell'umanità preistorica, quanto quella che si consegue oggi mediante la disciplina indicata dalla nostra scienza dello Spirito, si attua in immagini, non in concetti e idee come la coscienza fisica esteriore; e colui che possiede tale stato di coscienza deve saper riferire in modo giusto le immagini alle realtà spirituali che stanno dietro le manifestazioni fisiche dei sensi.

Sicchè, guardando indietro a tutte le antiche popolazioni, troviamo che i miti tramandatici in immagini così singolari, non sono semplicemente, come l'odierna mentalità materialistica per lo più ritiene, una puerile elaborazione di fantastiche manifestazioni naturali, ma una somma d'immagini che, pure in tal forma fantasiosa, palesano una reale visione dei mondi spirituali. Per chi approfondisce le antiche mitologie e leggende, non colla moderna coscienza materialistica, ma con animo capace d'intendere le opere e le creazioni spirituali dell'uomo, le singolari narrazioni mitologiche acquistano un significato che s'accorda mirabilmente con quelle leggi del mondo che sono superiori alle nostre leggi fisiche, chimiche e biologiche. Così le antiche mitologie, gli antichi sistemi religiosi, sono pervasi da una nota di realtà spirituale che conferisce loro senso e significato.

Dobbiamo però renderci conto che i vari popoli, secondo le loro disposizioni, il temperamento, la razza, e

il carattere loro proprio, conformarono variamente questo mondo d'immagini nel quale essi figuravano le forze superiori che stanno dietro a quelle naturali. E dobbiamo pure renderci conto che trapassi d'ogni specie avvengono durante il graduale sviluppo, dall'antico stato di chiaroveggenza, all'attuale stato di coscienza oggettiva. Dobbiamo pensare a uno smorzamento di quell'antico stato di coscienza, ad un progressivo decrescere dell'antica coscienza chiaroveggente presso i vari popoli; dobbiamo sentire come nelle immagini che si presentavano alle anime ancora capaci di guardare nei mondi spirituali, fossero contenute forze spirituali che andavano sempre più decrescendo, finchè a poco a poco le porte del mondo spirituale si chiusero, e, ad una chiaroveggenza di carattere inferiore, non rimasero più percepibili che gl'infimi gradi dell'attività spirituale. Poi, per l'umanità in genere, l'antica chiaroveggenza si spense del tutto; lo sguardo diurno rimase limitato al mondo fisico circostante e alle rappresentazioni degli oggetti fisici, riflettendo sulle quali si giunse poi alla nostra scienza. Gradatamente andò così formandosi lo stato di coscienza attuale; e ciò ebbe luogo in maniere diverse presso i diversi popoli.

Specialissima fu, a tal riguardo, la missione del popolo Egizio. Tutte le notizie che — anche esteriormente — ci furono tramandate dall'antichità intorno alla civiltà egiziana, e quelle che vi aggiunsero indagini più recenti, dimostrano, se giustamente comprese, esser vero ciò che la scienza dello Spirito deve asserire; e cioè che il popolo egizio ebbe, come sua speciale missione, quella

di rivolgersi indietro verso epoche passate, in cui le guide del popolo erano ancora dotate di facoltà chiaroveggenti, mercè le quali penetravano molto addentro nei mondi spirituali. E appunto nel popolo egizio si conservò, fino a tempi relativamente vicini, una chiaroveggenza attenuata, e, legata a questa, una costituzione psichica più debole. Dobbiamo dunque asserire che anche gli Egizi di epoche più tarde, fin negli ultimi millenni prima dell'era cristiana, sapevano per esperienza propria ch'esiste un'altra veggenza, oltre a quella della consueta vita diurna, per la quale basta aprir gli occhi e valersi dell'intelletto, e sapevano che quell'altra veggenza permette all'uomo di guardare nel mondo spirituale. Essi però giungevano soltanto alle immagini più basse del regno spirituale, e ricordavano il lontano passato, quando i loro capi, sacerdoti e saggi insieme, nell'età d'oro della civiltà egiziana, erano stati in grado d'immergere profondamente lo sguardo nei mondi spirituali.

I segreti di quei mondi, per tal modo contemplati, furono, specialmente dagli Egizi più antichi, conservati, attraverso ai millenni, colla massima devozione immaginabile, colla religiosità più profonda, e con estrema cura. Sicchè coloro che vissero in Egitto in epoche più tarde, pur essendo ancora in grado di guardare nel mondo spirituale, dovevano dirsi: «Oggi noi vediamo ancora un mondo spirituale inferiore, e sappiamo che una siffatta veggenza dei mondi spirituali esiste, perchè dubitarne sarebbe assurdo quanto il dubitare che si possa vedere il mondo esterno cogli occhi». In epoche più tarde, l'Egitto, cui giungeva ormai solo una debole eco

di mondi spirituali inferiori, pur sentiva che una volta era stato possibile penetrare più profondamente nelle regioni nascoste dietro al fisico-sensibile. E una dottrina antichissima, quella appunto di cui il saggio egizio parlava a Solone, e ch'è stata conservata in mirabili iscrizioni nei templi e sulle colonne, dava notizia di quelle antiche forze chiaroveggenti ch'erano state capaci di penetrare nell'immensità dei regni superiori. Ora, l'uomo in cui gli Egizi vedevano tutta la grandezza primordiale dell'antica saggezza chiaroveggente, veniva da essi chiamato il loro Grande Saggio, l'antico Ermete. E quando, più tardi, sorse un altro rinnovatore dell'antica saggezza egizia, anch'egli si chiamò Ermete, e così pure molti altri ebbero questo nome, secondo un'antica usanza dei saggi egizi. E i seguaci dell'ultimo Ermete, certi che in lui riviveva la saggezza del primo, del più antico, diedero a quel primo Ermete il nome di *Ermete Trismegisto*, *il tre volte grande*; ed anche il nome di «*Thoth*». Ma per comprendere questo Saggio, dobbiamo renderci conto di quel che gli Egizi, sotto l'influsso appunto delle tradizioni di Ermete o Thoth, consideravano come i veri misteri dell'universo.

Le tradizioni esteriori tramandatesi, per così dire, esteriormente, intorno alle idee religiose degli Egizi, ci appaiono ben singolari. Alcune divinità, di cui le più importanti sono *Osiride* e *Iside*, neppure nelle raffigurazioni pittoriche e plastiche che ce ne rimangono, hanno struttura interamente umana, ma spesso hanno corpo umano e testa di animale, o presentano combinazioni varie di figure umane e animali. Singolari leggende re-

ligiose ci furono tramandate intorno a quel mondo di deità! E' inoltre sommamente singolare il culto degli animali professato dagli Egizi; la venerazione per le bestie, ad esempio per i gatti, arrivava al punto da riconoscere come sacri certi animali, verso i quali si nutrivano riverenza profonda, vedendo in essi quasi degli esseri superiori. Si racconta che gli animali godessero di sì grande venerazione, che quando, ad esempio, un gatto moriva dopo aver vissuto a lungo in una casa, s'intonavano per lui delle lamentazioni. Un Egizio che scorresse da lontano una bestia morta, badava a non avvicinarsi, per paura che si potesse accusarlo d'averla uccisa, il che veniva severamente punito. La tradizione narra persino che — mentre l'Egitto era già sotto il dominio di Roma — un Romano corresse pericolo di vita per aver ucciso un gatto, avendo ciò sollevato una sommossa tra gli Egizi! Questo culto degli animali ci appare singolarmente enigmatico in tutto il complesso del pensare e sentire egiziano.

Inoltre, qual singolare impressione fa a noi, uomini moderni, la mole della Piramide colla sua base quadrangolare e le pareti a triangolo! Che stupore destano in noi le Sfingi e tutto ciò che l'indagine moderna trae dalle profondità della civiltà egiziana, e pone in luce sempre più chiara davanti alla nostra conoscenza! Chiediamoci ora: qual posto occupava nell'anima dell'antico Egizio tutto questo complesso d'idee? Che cosa riconosceva egli come insegnamento di Ermete? In qual modo giungeva a tutte queste rappresentazioni? — Per intenderlo dovremo imparare a vedere nelle leggende, e spe-

cie nelle più importanti, una profonda saggezza; e a riconoscere ch'esse vogliono palesarci in immagini, certe leggende della vita spirituale, superiori a quelle della natura fisica esterna. Per esempio, la leggenda egiziana ci parla della coppia divina, Iside e Osiride, e chiama Ermete il saggio consigliere di Osiride. In «Osiride» quella leggenda vede un essere che in un passato lontanissimo dimorava nelle regioni ora abitate dagli uomini, e lo rappresenta come un benefattore dell'umanità, sotto il saggi influsso del quale Ermete o Thoth largì agli Egizi la loro antica civiltà fin nel suo contenuto materiale. Osiride aveva un nemico, che dai Greci fu chiamato Tifone. Questi insidiò Osiride: lo uccise, ne fece a pezzi il cadavere e, nascostolo in una bara, lo gettò nel mare. Iside, sorella e consorte di Osiride, lo cercò lungamente, e trovatolo alla fine, raccolse le parti in cui Tifone o Set lo aveva diviso, e le seppellì in varii luoghi del paese, dove in seguito furono innalzati dei templi. Iside partorì poi Oro, quale essere superiore di nascita postuma; nato dunque dopo la morte di Osiride, e generato da questi, per mero influsso spirituale irradiato su Iside, dal mondo dove nel frattempo era passato. Oro è chiamato a vincere Tifone e a ristabilire in certo modo il predominio di quella vita che avrebbe dovuto esser data all'umanità per mezzo di Osiride.

Una simile leggenda non va interpretata in modo puramente allegorico o simbolico; per intenderla dobbiamo saperci immergere alquanto in tutto il sentire degli antichi Egizi, poichè così si vivifica in noi un sentimento adeguato, (e questo importa più di tutte le rap-

presentazioni astratte) di fronte a figure come quelle di Osiride e di Iside. Non è bene interpretare simili figure col dire a priori: Osiride è « il Sole », Iside è « la Luna », e darne così una « interpretazione astronomica », (secondo ciò che la scienza esteriore intende oggi con questa espressione) ritenendo che tal leggenda simboleggi soltanto dati processi svolgentisi nel firmamento. Così non è. Occorre risalire ai sentimenti primordiali degli Egizi, e cercar di sentire la natura tutta speciale del loro modo di elevarsi verso le Potenze supersensibili, invisibili, che stanno alla base del mondo dei sensi, e che nei loro rapporti scambievoli sono anzitutto caratterizzate in Osiride e Iside. Questi due nomi destavano nell'antico Egizio dei sentimenti che possono venir espressi come segue:

A base dell'umanità sta un elemento spirituale superiore. Questo non ha avuto origine dall'esistenza materiale in cui l'umanità vive oggi: al contrario, solo via via l'umanità si è venuta involvendo, quasi condensando, fino all'attuale esistenza fisica. L'evoluzione propriamente umana ha preso le mosse da una condizione più spirituale. Se ora io guardo nella mia stessa anima, riconosco che in me v'è come un anelito verso la Spirituità, e insieme verso l'origine dalla quale io medesimo sono disceso, uscendo dal mondo spirituale. Le forze supersensibili da cui ho avuto origine, vivono tuttora in me; e quelle che porto in me come le migliori mie forze supersensibili, invisibili, sono loro intimamente affini; perciò sento in me una forza - Osiride. Essa rappresenta in me un essere umano supersensibile vissuto un

tempo in altre sfere, in sfere supersensibili; e sebbene in quelle vivesse con una coscienza ottusa, istintiva, sebbene non potesse ancora guardare il mondo fisico, ma dovesse prima rivestirsi del corpo fisico e dei suoi strumenti, tuttavia, la sua vita d'allora era, in confronto alla vita fisico-sensibile, una vita spirituale.

Secondo la concezione egizia più antica, le forze che in origine stanno alla base dell'evoluzione umana debbono essere vedute in una dualità, di cui uno degli elementi era chiamato « Osiride » e l'altro « Iside »; « Osiride - Iside ». Se guardiamo in noi stessi, ma coi sentimenti dell'antico Egitto, potremo dire: Anzitutto abbiamo in noi il pensare attivo. Basta ricordarci come si svolga il pensare, affinché, in seguito alla nostra attività, si produca in noi un pensiero; p. es. il pensiero di un « triangolo ». Per ottenere il pensiero del triangolo, dobbiamo farlo precedere dall'attività del pensare. E dopo esser stati attivi nella nostra anima, possiamo rivolgerci passivamente ai risultati del nostro pensare, ossia ai pensieri e alle rappresentazioni. Vediamo allora, nella nostra anima, le creazioni della nostra attività pensante, del nostro pensare attivo. Ora, come il pensare sta al pensiero, come il rappresentare sta alle rappresentazioni, come l'attività sta al prodotto dell'attività, così Osiride sta a Iside. Possiamo anche dire: il principio attivo, il principio Osiride, ci appare come principio Padre, come un principio maschile, attivo, pugnace, che poi riempie la nostra anima colmandola di pensieri e sentimenti. E, diceva l'antico Egizio, come le materie che vivono nel sangue dell'uomo e che formano le sue

ossa, non furono sempre in lui, ma un tempo esistettero fuori di lui disseminate negli spazi universali; come tutto questo corpo fisico è una combinazione di materie e di forze fisicamente rintracciabili, che penetrano dentro la forma umana, mentre prima erano sparse nell'universo, così avviene della nostra facoltà pensante che è in noi facoltà di rappresentazione. Come le materie che costituiscono il nostro sangue dimorano ora nel corpo umano e ora sparse fuori di noi, così la forza-Osiride è attiva in noi quale forza pensante, e insieme è effusa nell'universo spirituale come forza-Osiride che vive e pulsa in tutto l'universo e penetra nell'anima umana, al pari delle materie che nella corporeità dell'uomo formano poi il sangue e le ossa. Nei pensieri, nelle rappresentazioni, nei concetti, fluiscono invece le forze-Iside, viventi e pulsanti pur esse nell'universo. Questa è, a tutta prima, l'immagine che possiamo farci del modo come l'antico Egizio levava lo sguardo a Osiride-Iside.

Per simili rappresentazioni, l'antica coscienza non trovava modi d'espressione nel mondo che ci attornia qui sulla terra e parla ai nostri sensi. Poichè tutto quanto ne circonda veniva appunto solo riguardato come un mondo fisico-sensibile, che non poteva fornire immagini simboliche per le cose supersensibili. Quindi, per trovare una specie di linguaggio, di espressione scritta, per quelle rappresentazioni che possentemente commuovevano l'anima quando essa diceva: «la forza d'Osiride-Iside opera in me», l'Egiziano ricorreva alla scrittura tracciata dagli astri negli spazi universali. E diceva: «La forza supersensibile ch'io sento come Osiride,

posso pensarla tradotta nella luce solare che irradia dal sole, che trama negli spazi e li pervade come attiva forza luminosa, e posso scorgere il principio-Iside nella luce solare riflessa dalla Luna. La Luna, oscura in sè, (come l'anima umana, ove su lei non cada il pensare attivo), aspetta la luce del sole per rifletterla, come l'anima aspetta la forza-Osiride per rifletterla quale forza-Iside».

Ma se l'antico Egizio riconosceva che nel mondo esteriore il sole e la luna gli offrivano i simboli più adeguati per ciò che la sua anima sentiva, egli sapeva in pari tempo che questa connessione col misterioso apparire nello spazio, del sole che emana la luce, e della luna che rispecchia la luce solare, non era casuale, e che doveva esservi un misterioso rapporto tra le forze che vedeva illuminare gli spazi, come luce emanata e luce riflessa, e le forze supersensibili ch'egli sperimentava in sè stesso. Noi non vediamo nell'orologio dei piccoli dèmoni muovere le lancette, ma sappiamo ch'esso è mosso da un meccanismo; e sappiamo tuttavia che alla base di tutto il congegno dell'orologio sta il pensiero dell'inventore, il pensiero scaturito dall'anima dell'uomo; sicchè, in ultima analisi, è un elemento spirituale quello che ne ha formato il meccanismo. Orbene, come stanno in rapporto tra loro le lancette di un orologio, che, beninteso, se le guardiamo spazialmente, son regolate da leggi meccaniche, epperò dipendono dalle stesse leggi che l'uomo sente nella sua anima quando parla delle forze Osiride-Iside, così Sole e Luna apparivano all'Egizio quasi l'espressione di un immenso oro-

logio universale. Egli diceva: Sole e Luna rappresentano ai miei sensi il rapporto fra Osiride e Iside; e ciò che vive in me sta originariamente alla base di quel misterioso rapporto che reca la luce del sole alla luna.

In modo analogo si consideravano le altre Divinità in rapporto coi pianeti e le altre costellazioni. Nella posizione dei corpi stellari, gli Egizi vedevano, a tutta prima, immagini simboliche del supersensibile, o sperimentato direttamente da loro, o tramandato come frutto delle esperienze di antichi chiaroveggenti; ma in quest'immagine di un orologio universale vedevano pure la rappresentazione, la manifestazione viva di quelle medesime forze ch'essi sentivano, in ultimo, nell'anima umana stessa. Così il grande orologio universale, colla rotazione delle sue stelle e il rapporto fra pianeti e stelle fisse, diventò una rivelazione delle forze spirituali supersensibili che avevano creato quelle orbite e posizioni stellari, e che in una scrittura universale (se ben la si comprende) s'erano procurate il mezzo d'espressione per le loro forze, per i loro poteri supersensibili.

Tali le sensazioni e i sentimenti che dai chiaroveggenti erano stati tramandati agli antichi Egizi, intorno a quei mondi spirituali della cui esistenza questi erano pienamente sicuri, perchè essi medesimi possedevano ancora l'ultima eco dell'antichissima chiaroveggenza. Ed ora dicevano: Noi uomini proveniamo da quel mondo spirituale; ma siamo collocati in un mondo sensibile che ci è dato negli oggetti e nei processi fisici. Siamo originari del mondo di Osiride e Iside; la parte migliore di noi, quella che anela verso un livello di perfezione su-

periore all'attuale, e può raggiungerlo, è un'emanazione di Osiride e Iside; questi vivono in noi come forze invisibili, mentre ciò che appartiene all'uomo fisico trae origine da condizioni esteriori, ed è solo una veste dell'elemento Osiride-Iside.

Ma tale rappresentazione della saggezza primordiale si tramutava, per l'antico Egizio, in un sentimento che dominava tutta la sua anima, e pervadeva totalmente la sua vita interiore. L'anima può ben accogliere delle rappresentazioni astratte senza che ne sia toccata la corda morale della sua vita, il suo destino, le sue fortune. Specialmente le rappresentazioni matematiche astratte delle scienze sperimentali possono venire accolte in tal modo: si può discutere di elettricità e d'altre forze naturali, senza che l'anima debba porsi dei problemi riguardanti il destino umano. Ma non è possibile afferrare col pensiero i sentimenti suscitati dalla penetrazione chiaroveggente nei mondi spirituali, e dal riconoscimento dell'affinità delle nostre qualità animiche con Osiride e Iside, senza sollevare i problemi del destino e gli impulsi morali. Tali impulsi vengono fortemente risvegliati, poichè l'uomo deve dirsi: Io porto in me un «me stesso» migliore. Ma a cagione di ciò che sono nel mio corpo fisico, questo «me stesso» migliore a tutta prima si ritira, non si palesa interamente. Giace nelle mie profondità una natura Osiride, una natura Iside: ma esse appartengono ai mondi delle origini primordiali, all'antica e sacra età dell'oro. Quanto all'uomo attuale, la sua natura profonda è stata soverchiata dalle forze che hanno addensato la sostanza fi-

sica esteriore nella compagine del corpo umano, imprigionando le forze d'Osiride-Iside nel corpo corruttibile, soggetto alla distruzione come le forze esteriori della natura.

Così vediamo *la leggenda di Osiride e di Iside tradotta in un mondo di sentimenti*. Osiride, la forza superiore dell'uomo, dispiegata negli spazi universali, vien sopraffatta da quelle forze che nella natura umana soggiacciono alla distruzione; Tifone imprigiona ciò che della forza di Osiride vive nell'uomo; («Tifone» ha perfino attinenza etimologica colla parola: disciogliersi, impudire) l'imprigiona entro una struttura che può dirsi la bara della parte spirituale dell'uomo, e nella quale, invisibile pel mondo esterno, scompare l'elemento-Osiride di lui. Ma, secondo i concetti dell'antico Egizio, rimane, piena di mistero, la sostanza dell'anima, che è, per l'uomo, l'arcana natura d'Iside. Rimane, a fine di riconquistare nel futuro, — e precisamente compenetrandosi di forze intellettive, — quei regni dai quali l'uomo ebbe origine. Nell'uomo dunque si nasconde qualche cosa che si sforza a richiamare in vita Osiride. *La forza d'Iside dimora nell'anima umana per ricondurre a poco a poco l'uomo dal suo stato presente fino a Osiride*. E questa forza Iside fa sì, che sebbene l'uomo, finchè rimane uomo fisico, non sia in grado di staccarsi dalla natura fisico-sensibile, egli, pur rimanendo tale e partecipando pienamente al mondo fisico-esteriore, possa nella sua interiorità elevare continuamente lo sguardo verso un Io superiore, il quale, secondo tutti i sommi Spiriti dell'umanità, giace profondamente occulto alla radice di tutte le

facoltà umane. E quest'uomo, che non è l'uomo esteriore fisico, ma quello che ha in sé l'incessante impulso a tendere verso la luce dello Spirito, che senza tregua vien spronato dalle nascoste forze d'Iside, è colui che appare come il figlio terreno di Osiride; di Osiride che non ha potuto espandersi nel mondo fisico, ma è rimasto occulto nei mondi spirituali. Quest'uomo invisibile, l'uomo che anela verso il Sè superiore, fu dall'anima egiziana sentito come «Oro», il figliuolo postumo di Osiride.

L'antico Egiziano si volgeva dunque indietro, con una certa malinconia, alle sue origini, a Osiride; ma, guardando nell'intimo dell'anima, si riconfortava al tempo stesso sapendo che questa ha ancora conservato in sé le forze d'Iside. Iside partorisce Oro che è infaticabile nell'impulso a conquistarsi le cime spirituali dove si ritrova Osiride. Ma per due diverse vie l'uomo attuale può ritrovarlo. L'Egizio diceva: Io sono partito da Osiride e a Osiride debbo ritornare. In quanto alle mie origini spirituali, Osiride è in me, e Oro mi guida per tornare a lui, al padre suo. Osiride però si può raggiungere soltanto nel mondo spirituale; egli non potè penetrare nella natura umana fisica; vi fu sopraffatto dalle forze-Tifone, soggette al dissolvimento, come forze della natura esteriore.

Due sole strade conducono a Osiride. Una è quella che varca le porte della morte; l'altra passa per le porte di quella morte che non conduce al perire fisico, ma all'Iniziazione. Nel mio libro «Il Cristianesimo quale fatto Mistico», ho trattato con maggiore ampiezza del pen-

siero egiziano, e ciò che dissi si può riassumere così: Quando l'uomo varca le porte della morte, e supera i necessari stadi di preparazione, egli giunge a Osiride; dopo essersi liberato dalla spoglia corporea terrena, egli si ritrova nei mondi spirituali, e sente destarsi in sé la coscienza della sua parentela con Osiride. Il defunto, dopo la morte, sente che nel mondo spirituale può venir chiamato Osiride: e infatti, dopo la morte, ognuno vien chiamato con quel nome. L'altra via che conduce a Osiride, ossia al mondo dello Spirito, è quella dell'Iniziazione. Qui l'uomo viene dapprima a conoscere la parte invisibile, supersensibile della natura umana, Iside, ossia la forza - Iside. Le cognizioni, il sapere della vita quotidiana, non ci fanno penetrare nelle profondità della nostra anima, fino alla forza - Iside. Ma esiste una via per la quale inoltrarci sino a lei, discendere sino al nostro Io e riconoscere come esso sia avvolto di materia fisica. Seguendo questa via, si giunge là dove l'io è nella sua vera patria spirituale. Perciò l'antico Egizio diceva a sé stesso: «Devi dunque discendere nella tua propria interiorità: ivi trovi prima di tutto la natura fisica umana, in quanto è espressione dell'uomo vero: dell'io. Devi però inoltrarti di là da questa natura umana fisica. Il mondo esteriore, in quanto è creazione di potenze divino-spirituali, tu lo scorgi nei tre regni della natura. Guarda le pietre e le loro forme matematiche; osserva le piante nelle singolari loro forme animate di vita interiore, e nelle pietre, nelle piante, come pure nel terzo regno, quello animale, ravviserai l'attività di forze divino-spirituali. Ma, in quanto all'uomo, non devi atte-

nerti alla sola forma esterna, bensì devi immergerti nelle sue forze animiche, in cui vive Iside. Perciò, col l'Iniziazione ai Misteri d'Iside, erano connesse esperienze che anzitutto dovevano palesare all'uomo il suo essere stesso, e mostrargli come questo si sia rivestito di materia; questo immergersi nella propria natura, era, in ultima analisi, sotto altra forma, ciò che ha luogo nella morte. *L'uomo doveva attraversare le porte della morte essendo ancora vivente*: doveva venire a conoscere il trapasso dalla veggenza fisica alla veggenza superfisica, dal mondo fisico al mondo spirituale; il trapasso che l'uomo compie passando per la morte reale. L'Iniziando doveva percorrere tale cammino discendendo nella propria interiorità, doveva imparare a conoscere ciò che si può sperimentare soltanto attraverso tale discesa. Quivi scopriva, prima di tutto, l'interiorità corporea e il modo come la natura plasma lo strumento fisico per l'io, il sangue.

Spesso abbiám detto che, mentre il sistema nervoso forma gli strumenti del sentire, volere e pensare, dobbiamo riconoscere il sangue come lo strumento dell'io. L'uomo che voglia penetrare nei propri strumenti corporei, deve discendere, (così pensava l'antico Egiziano) nel suo involucro fisico-eterico, ed eterico-animico; vale a dire, deve rendersi indipendente dalla forza da cui, nel suo sangue, normalmente dipende; per poi penetrare, dopo essersene liberato, negli strani meandri del sangue stesso. Occorre, per prima cosa, che impari a conoscere la sua natura superiore come s'esprime fisicamente; e lo può soltanto se riesce a veder sé stesso

come un oggetto esteriore. Infatti l'uomo può riconoscere una cosa come oggetto, solo se sta fuori di essa; quindi, per riconoscersi, deve collocarsi fuori di sè. Per questo l'Iniziazione desta nell'anima dell'è facoltà che le consentono di sperimentare senza far uso degli strumenti corporei, anzi avendo questi dinanzi a sè come oggetto, allo stesso modo come la parte spirituale dell'uomo può guardare al corpo fisico dopo la morte. Così, nei Misteri d'Iside, l'uomo doveva prima di tutto conoscere il proprio sangue attraverso un'esperienza che può ben venir chiamata *un inoltrarsi fino alle soglie della morte*. Il primo gradino dell'Iniziazione nei Misteri d'Iside portava l'uomo a contemplare sè stesso, il proprio sangue, come oggetto esterno, a conoscere l'involucro esteriore ch'è lo strumento della sua natura Iside. A questo scopo, nelle sedi iniziatiche, l'uomo veniva condotto davanti a due porte, dove, in immagini tratte da esperienze della sua vita, gli veniva mostrato: ecco quale aspetto ha ciò che avviene nel tuo interno! egli vedeva allora due porte, l'una chiusa, l'altra aperta. Ed è ben singolare la coincidenza tra le dottrine di cui ci giunge un'eco da lontani millenni, e quello che pur oggi sappiamo; sebbene oggi ne venga data un'interpretazione materialistica. Due porte trova l'uomo che discende agl'inferi: per due porte entra nel proprio sangue e nella propria interiorità, — così diceva il chiaroveggente egizio; — e l'anatomista d'oggi potrebbe dire: i due ingressi sono le due valvole del cuore. Se si vuol penetrare nel proprio corpo, si penetra attraverso la porta aperta; quella chiusa impedisce al sangue di svviare il suo corso. In ciò che rivela oggi l'anatomia, sono

contenuti i simboli di quel che in immagini chiaroveggenti sperimentavano gli antichi Saggi, i quali non avevano, è vero, una percezione delle strutture anatomiche altrettanto immediata dell'attuale, ma avevano la percezione propria alla coscienza chiaroveggente che contempla l'interiorità da fuori.

Il secondo gradino dell'Iniziazione d'Iside consisteva in esperienze che si esprimevano dicendo: *L'uomo viene condotto attraverso le prove del fuoco, dell'aria, e dell'acqua; ossia, viene a conoscere appieno la natura degli involucri della sua essenza - Iside*. Viene a conoscere il fuoco che nel sangue, quale strumento, diventa liquido e scorre attraverso il corpo; inoltre viene a conoscere come nel corpo penetri l'aria, sotto forma di ossigeno. Il fuoco, l'aria, l'acqua, il calore del respiro, la fluidità del sangue, tutto ciò egli veniva a conoscere; e si purificava grazie alla conoscenza, che attraverso ai detti elementi, veniva acquistando della sua veste esterna. E quando il suo sguardo aveva così penetrato la veste esterna, giungeva finalmente alla vera essenza, alla propria natura - Iside. Con espressione tecnica si diceva: Ora soltanto l'uomo si sente arrivato a sè stesso, pel fatto ch'egli si riconosce come essere spirituale, e non si crede più limitato alla vita umana del mondo esteriore, ma vede dentro il mondo dello Spirito. Infatti è legge che noi vediamo il sole fisico soltanto di giorno, perchè di notte la materia ce lo ricopre. Ma nel mondo spirituale ciò non accade; le potenze spirituali si palesano appunto quando gli occhi fisici diventano inefficienti. Questo l'Iniziazione d'Iside simboleggiava col dire: Quando l'uomo si è purificato, giunge a vedere gli

Esseri spirituali a faccia a faccia; vede il sole di mezzanotte. Vale a dire: quando più domina l'oscurità, la tenebra, tanto più la vita e la forza primordiale dello Spirito, che stanno a base del sole, diventano visibili a colui che è iniziato nei Misteri d'Iside.

Così ci vien descritta la via alle forze-Iside dell'anima, quale potevano percorrerla coloro che ancor da vivi cercavano di giungere alle facoltà animiche più profonde. V'erano inoltre dei Misteri ancora superiori, i Misteri di Osiride; in questi l'uomo riconosceva come, per mezzo delle forze d'Iside, si giungesse fino a quella potenza primordiale, supersensibile, da cui l'uomo è proceduto, a Osiride: il sole di Osiride si levava nell'anima.

Orbene, quando l'Egiziano voleva esprimere in una scrittura speciale, quasi raffigurandolo pittoricamente, il rapporto d'Iside con Osiride, descriveva le orbite celesti percorse dal sole e dalla luna; e, per le altre potenze superiori, le orbite delle altre stelle; soprattutto contemplava lo Zodiaco nella sua relativa quiete, e i pianeti che passano dall'una all'altra delle figure zodiacali. E in tutto ciò che gli si rivelava, l'antico Egiziano vedeva il miglior modo di esprimere, quasi in una scrittura spirituale, ciò che commoveva la sua anima. Egli sapeva che la terra nulla poteva offrirgli di adeguato ad esprimere ciò a cui l'uomo è chiamato, quando colla forza-Iside segue Osiride; sapeva che per descriverlo bisognava ricorrere alle stelle, alle costellazioni. Perciò il grande Saggio, che dobbiamo pensare vissuto in lontanissime epoche preistoriche, possedeva soprattutto, secondo gli Egizi, la più profonda penetrazione chiaroveg-

gente del rapporto, qui appena accennato, dell'umanità coll'universo; e aveva espresso nel modo più elevato possibile ciò che le costellazioni erano in rapporto alle forze spirituali, al loro divenire, e ai fatti che tra esse si svolgevano. Egli esprimeva tali fatti in un linguaggio stellare. Il rapporto di Osiride con Iside, ad esempio, si poteva esporre al popolo in forma di leggenda, exotericamente. Ma per coloro che accedevano all'Iniziazione, questo rapporto veniva più profondamente espresso coll'indicare la luce irradiata dal sole e riflessa dalla luna, che passa per singolari rapporti dal novilunio al primo quarto, fino al plenilunio. Nelle fasi lunari si scorgeva, e a ragione, un'analogia coi rapporti che intercedono tra la forza-Iside dell'anima umana, e Osiride. In seguito, poi, da queste connessioni celesti e dalle loro forme, vennero tratte quelle che si possono veramente considerare le forme primordiali della scrittura. Perchè, quantunque gli uomini ormai non ne siano più consapevoli, è pur vero che nelle consonanti si debbono vedere delle raffigurazioni dei segni zodiacali, di ciò che posa in relativa quiete, mentre nel rapporto delle vocali colle consonanti, abbiamo immagini del rapporto dei pianeti e delle forze mobili con lo Zodiaco. I segni della scrittura furono veramente tratti dal cielo.

Tali erano i sentimenti dell'antico Egizio di fronte ad Ermete; ed Ermete, a sua volta, era stato istruito dalle Potenze che parlavano dal Cielo, annunziatrici di quanto vive nelle anime umane. Di più, gli antichi Egiziani facevano risalire alla saggezza di Ermete anche ciò che si esplica nelle opere umane, anche in

quelle più comuni, per le quali si doveva ricorrere alle scienze matematiche, all'agrimensura, alla geometria, che Pitagora imparò poi dagli Egizi. Tutto essi riferivano a Ermete, che aveva veduto, in ogni contingenza terrena, spaziale, quasi un'immagine riflessa di rapporti celesti, e questi aveva raffigurati nella scrittura stellare. Ermete trasportò la scrittura stellare nella matematica e nella geometria, e insegnò agli Egiziani il modo di trovare nelle stelle ciò che si svolge sulla terra. Sappiamo che tutta la vita dell'Egitto dipendeva dalle inondazioni del Nilo, dai sedimenti che il fiume portava dalle regioni montuose del sud. Da ciò è facile dedurre quanto fosse necessario prevedere, in certo modo, la data probabile di queste alluvioni, di questa trasformazione delle condizioni naturali del paese durante il corso dell'anno. Gli Egiziani traevano altresì la misura del tempo dalla scrittura stellare; e quando Sirio, il Cane del Cielo, era visibile in Cancro, sapevano che il sole sarebbe apparso in quel segno, donde i suoi raggi suscitavano quasi per magia i doni recati alle terre dalle alluvioni del Nilo. Quindi vedevano in Sirio la vigile scolta, il nunzio del periodo aspettato; e ciò faceva parte dell'orologio universale costituito da stelle. Con animo grato gli Egizi elevavano lo sguardo verso il Cane del Cielo, sia per coltivare in giusto modo le proprie terre, sia per tutto ciò che occorreva a governare la vita. Poi elevavano lo sguardo a un passato ancor più lontano, alle epoche remote nelle quali era loro stato insegnato che nel moto delle stelle s'esprime l'orologio universale.

Così gli Egizi traevano consiglio dalla scrittura degli astri; e vedevano in Thoth o Ermete, il grande Spirito che, secondo la tradizione, aveva fatto le più antiche annotazioni intorno alla saggezza universale, colui che dall'ispirazione ricevuta dalla scrittura stellare, aveva formato le lettere fisiche, e insegnato agli uomini l'agricoltura, la geometria, l'agrimensura, tutto ciò che occorreva per la vita fisica. Ma tutta la vita fisica è soltanto il corpo di una vita spirituale, e questa si fonde con l'universo da cui Ermete traeva le proprie ispirazioni. Così, ben presto, la totalità della coltura apparve collegata con Ermete. E un vincolo ancor più intimo univa a lui gli Egizi. Poniamo, ad esempio, che nell'anno 1322 prima dell'era nostra, un Egiziano avesse levato lo sguardo alla volta celeste: egli vi avrebbe scorto una determinata costellazione. Gli antichi Egiziani calcolavano il tempo in un modo speciale, comodo a tutta prima, per le contingenze umane, e specie per il pensiero aritmetico. Dicevano: dodici mesi di trenta giorni l'uno, più cinque giorni integrativi, fanno 365 giorni all'anno. Per secoli, gli Egiziani s'erano attenuti a questo calcolo, che appariva loro matematicamente agevole: trascorsi 365 giorni, era trascorso un anno.

Ma, in questo modo, il quarto d'una giornata sfuggiva ogni volta al computo, come ben sappiamo dalla nostra astronomia attuale; vale a dire, che quando l'anno egiziano si calcolava finito, il nuovo anno cominciava con un anticipo di un quarto di giornata. Così l'anno cominciava ogni volta con un anticipo, e questo, a poco a poco, aumentava, diventava di mesi, finchè, dopo un

certo tempo, s'era tornati al punto di partenza. Ciò avveniva dopo quattro volte 365 anni. Dunque ogni 1460 anni si verificava il fatto che le condizioni celesti s'erano rimesse in pari coi calcoli fatti sulla terra, essendo, dopo 1460 anni, avvenuta la retrocessione d'un intero anno. Se, partendo dall'anno 1322 avanti Cristo, si retrocede per tre volte di 1460 anni, si arriva al periodo lontanissimo al quale gli Egizi ascrivevano l'origine della loro sacra primordiale saggezza. Essi dicevano: in quell'epoca esisteva ancora la più limpida chiaroveggenza; ma questa chiaroveggenza andò oscurandosi di un grado, ad ognuno di questi grandi anni solari che portavano il pareggio colla cronologia terrena: ora viviamo al quarto grado d'oscuramento, e la nostra civiltà già si avvia a non aver più che tradizioni di quell'antica dottrina. Ma di là da tre lunghi anni universali, vediamo una grande epoca preistorica, nella quale il sommo tra i nostri Saggi insegnò ai suoi discepoli e seguaci quel che oggi, molto trasformato, ci è dato nella scrittura, nella matematica, nell'agrimensura, in tutte le attività usuali della nostra vita; ed anche nell'astronomia. I nostri computi umani, che si attengono alle comode cifre di dodici volte trenta, più cinque giorni integrativi, mostrano quanto sia necessario che il mondo divino-spirituale rettifichi il nostro pensiero, poichè coi mezzi del nostro raziocinio ci siamo estraniati da Osiride e Iside. Non sappiamo calcolare l'anno con esattezza; ma noi eleviamo lo sguardo verso un mondo occulto, ed ivi le Potenze che guidano il corso delle stelle ci correggono. Così dunque, anche rispetto alla sua cro-

nologia, l'antico Egiziano levava lo sguardo dalle deboli sue forze umane vincolate all'intelletto, verso le Forze e le Entità spirituali che vivono nell'occulto, e che secondo leggi più profonde proteggono e sorvegliano le esperienze e le attività degli uomini nella vita terrena. E quale ispirato da queste vigili Potenze celesti, egli venerava il suo Thoth, il suo Ermete; e in lui non vedeva soltanto un grande Maestro, bensì un Essere spirituale verso il quale, compreso di profondissima riconoscenza e venerazione, innalzava gli sguardi dicendo: io debbo a Te tutto ciò che possiedo; Tu risiedi lassù da epoche antichissime e largisti a noi, per mezzo di coloro che furono i messaggeri delle tue rivelazioni, tutto ciò che alimenta la civiltà esteriore degli uomini e diventa per essi il sommo dei benefici.

Grazie a tali sentimenti, l'anima dell'antico Egiziano, non era pervasa solo da un sapere limitato alla conoscenza, ma da un sentimento profondamente morale, dal sentimento della più sacra venerazione, della più profonda gratitudine verso la Cagione prima delle forze, Osiride, come pure verso il loro custode, Ermete o Thoth. Antiche descrizioni ci mostrano infatti come tutto il tesoro di saggezza dell'Egitto (specie nei tempi antichi, poi via via sempre meno) fosse compenetrato di religiosità. Ogni sapere umano era collegato a sentimenti sacri, ogni saggezza a pia devozione, ogni sapienza alla religione. In tempi posteriori tutto questo modo d'essere perdette più o meno la primitiva purezza; perchè, come è vero che nelle successive epoche i singoli popoli hanno la missione di sviluppare in forme parti-

colari la spiritualità generale, così è vero che, raggiunto il loro vertice, le singole civiltà si avviano alla decadenza. E la massima parte di quanto s'è conservato dell'antica civiltà egiziana deriva appunto da epoche di decadenza, e a mala pena lascia presentire ciò che dietro veramente si nasconde; ad esempio, perchè le Piramidi facciano su noi una così strana impressione, e quale significato abbia veramente il culto degli animali, così grottesco in apparenza. Occorre comprendere gli Egizi quando dicevano: l'epoca in cui la saggezza operò attivamente, (non già quella in cui essi la ricevettero per tradizione) fu preceduta da un'altra in cui tutti gli esseri, non solo l'uomo, discendevano da altezze divino-spirituali. Se vogliamo conoscere ciò che vi ha di più profondo nell'uomo, non dobbiamo fermarci a contemplare la sua conformazione esteriore, ma discendere nella sua interiorità. Le manifestazioni che ci vengono incontro da fuori, son come gradi di arresto, a livelli inferiori, della manifestazione primordiale; le vediamo come condensate in grandiose immagini di antichi ordini di leggi, nei tre regni della natura; anzitutto nel mondo dei minerali. Ciò che in questi ci appare, è un rapporto di forme che noi portiamo a nuova espressione nella Piramide; così nel Fiore di Loto troviamo espresse le forze interiori dei vegetali; e infine, sulla via che conduce all'uomo, troviamo cristallizzate, non giunte fino a lui, forze divine fissate in forme esteriori e sparse nelle singole strutture animali.

Così all'incirca possiamo immaginare quel che sentiva l'antico Egiziano quando negli animali mirava le

forme cristallizzate di Forze divine primordiali. Poichè egli si volgeva indietro verso quelle antichissime epoche, in cui tutto germinava da Potenze divine supersensibili, rappresentandosi che negli esseri dei tre regni naturali si fossero arrestate le forze divine che più tardi, in lui medesimo, erano ascese a forme di umanità. Dobbiamo sempre tener conto che, presso gli antichi Egizi, la saggezza era tale da dare alle anime impulsi morali, da non poter in alcun modo lasciarle prive di morale. E dalla connessione che si vedeva tra il mondo divino e le forze supersensibili, doveva generarsi un rapporto morale di fronte al mondo animale; il quale rapporto però, nell'epoca della decadenza, ebbe un'esplicazione singolare, grottesca. Poichè appunto l'esaminare la civiltà egizia di tempi posteriori, ci mostra che le imperfezioni non giacciono agli inizi; al contrario, agli inizi della civiltà egizia stanno rivelazioni spirituali, vette eccelse di civiltà. Non è lecito credere che le condizioni primitive e puerili si trovino ai primordi delle civiltà (come oggi si crede spesso e volentieri); si deve invece riconoscere ch'esse sono proprie alle epoche di decadenza, quando già è deperito e distrutto il grande tesoro di beni spirituali. Dovunque ci appaiono stati di barbarie, dobbiamo riconoscervi non già civiltà iniziali, ma civiltà decadute, discese da una primiera altezza spirituale.

Ecco nuovamente qualcosa che può fortemente urtare quella scienza che tende a descrivere tutte le civiltà quasi avessero preso le mosse da condizioni ultra-primitive, simili a quelle che vediamo ancora oggi fra i

selvaggi. Ma le attuali civiltà ultra-primitive sono civiltà decadute; mentre all'inizio della storia umana si hanno civiltà direttamente ispirate dai mondi dello Spirito, mercè la guida di Entità spirituali che stanno dietro la storia esteriore. Questo la scienza dello Spirito ha da dire in virtù di ciò ch'è in grado di sapere.

Possiamo ancora chiederci: quando la scienza dello Spirito afferma che, retrocedendo nei millenni, giungiamo, non a civiltà decadenti, ma a civiltà altissime che poi decadde, viene essa a collidere colla scienza attuale, dove questa sia davvero all'altezza dei tempi? Si è creduto a lungo che, risalendo nel passato, s'incontrassero condizioni puerili e primitive, simili a quelle che esistono ancor oggi presso i selvaggi, e non già dottrine elevate. Ma che cosa troviamo nelle indagini esteriori che studiano i fatti con chiarezza e senza preconcetti? Permettetemi di riferirvi, testualmente, un passo di un'opera recente di Alfred Jeremias: «L'influsso di Babilonia nella comprensione dell'Antico Testamento», e vedrete come, a poco a poco, anche l'indagine esteriore risalga a una civiltà primordiale altamente spirituale e pervasa da vaste dottrine, e come le condizioni di barbarie vadano considerate civiltà decadute. Ecco il passo:

«I più antichi documenti, nonché il complesso della vita culturale della regione dell'Eufrate, presuppongono una teoria scientifica e insieme religiosa, che non viveva solo nelle dottrine secrete dei templi; ma secondo la quale erano regolate le organizzazioni statali, la giustizia, l'amministrazione e il patrocinio della

«proprietà. Quanto più è remota l'antichità a cui possiamo volger gli sguardi, tanto più la teoria domina esclusiva, e soltanto quando l'antica civiltà della regione dell'Eufrate decade, vengono ad affermarsi altre forze».

Ecco un primo passo fatto dalla scienza esteriore, — analogo a quello che già abbiamo segnalato a proposito della geologia, — sulle vie dove essa potrà incontrarsi con ciò che la scienza dello Spirito è chiamata a introdurre nella coltura attuale. Se si proseguirà su queste vie, ci si allontanerà sempre più da quella sterile concezione che pone condizioni puerili primitive all'inizio delle civiltà umane, e si giungerà invece alle somme Individualità che ci appaiono tanto più eminenti, in quanto colle loro ispirazioni diedero a una coltura ancora chiaroveggente quei doni che sono ora i massimi beni d'ogni nostra attività culturale.

Così eleviamo gli sguardi verso quegli Spiriti che, come Zaratustra ed Ermete, ci appaiono sì grandi perchè furono i primi a trasmettere all'umanità i sommi impulsi, nelle lontane epoche di cui il Saggio parlò a Solone; eleviamo lo sguardo a Ermete o Thoth e diciamo: Come in Zaratustra, così in Ermete sorge davanti a noi una di quelle Individualità, guide dell'uman genere, contemplando le quali sentiamo un superiore potenziamento delle nostre forze, e riconosciamo che lo Spirito non soltanto esiste nel mondo, ma senza posa si riversa nelle azioni universali, nell'evoluzione dell'umanità! E l'unione con tali Spiriti convalida la nostra speranza, rafforza tutta la nostra esistenza, ci dà fede nel-

l'azione, ci rinsalda nel nostro compito umano. Diciamoci sempre: a questi Spiriti sublimi i posteri volgono gli sguardi, e attestano di dovere la propria esistenza ai doni dell'anima loro, e riconoscono la propria azione alla luce delle eterne opere spirituali dei grandi condottieri spirituali, che con impulso possente operano attraverso l'umanità.

BUDDHA

Al nostri tempi si parla relativamente molto del Buddha e del Buddhismo; e questo fatto può essere tanto più interessante per chi osserva l'evoluzione dell'umanità, in quanto, nella nostra vita culturale d'Occidente, la conoscenza della natura del Buddhismo, o per meglio dire, l'aspirazione a comprenderlo, non risale a un passato molto lontano. Basta pensare alla personalità più notevole che, alla svolta dal 18° al 19° secolo, entra così poderosamente nella cultura occidentale, e la cui azione si propaga grandiosa fino ai tempi nostri: a Goethe. Se osserviamo la vita di Goethe, la sua opera, il suo sapere, scorgiamo che il Buddha e il Buddhismo non vi hanno ancora parte alcuna; mentre non molto tempo dopo, già nello spirito e nell'opera di Schopenhauer, che fu in certo senso discepolo di Goethe, vediamo potentemente risplendere l'influsso del Buddhismo. Da allora l'interesse per questa corrente spirituale dell'Oriente andò sempre crescendo; e oggi è innato in molti l'impulso a trovare un rapporto con quell'elemento ch'è penetrato nell'evoluzione dell'umanità attraverso ciò che si riallaccia al nome del grande Buddha.

Però, strano a dirsi, la maggior parte degli uomini collega ancor oggi col Buddhismo un concetto che, se si guarda all'essenziale, non dovrebbe propriamente venirgli connesso; voglio dire il concetto delle ripetute vite terrene, che nelle nostre conferenze ha sempre avuto una parte importante. E' certo che alla maggioranza di coloro che s'interessano oggi del Buddhismo, quest'idea delle ripetute vite terrene, o anche, come noi diciamo, della «rincarnazione», appare essenzialmente legata al Buddhismo. E d'altro lato, per quanto possa sembrar strano, congiungere il Buddhismo con l'idea delle vite terrene ripetute appare a un dipresso, a chi guarda più addentro nelle cose, come se si dicesse che la miglior comprensione delle antiche opere d'arte va cercata in coloro che all'inizio dell'evoluzione medioevale le distrussero! Il paragone può parere assurdo, eppure rispecchia i fatti; ed è facile persuadercene, se si riflette che il Buddhismo si propone a méta di tutti i suoi sforzi la svalutazione massima di queste ripetute vite terrene, (delle quali ha certamente l'assoluta convinzione) e cerca di abbreviarne la serie per quanto è possibile. L'ultimo nucleo di tutta la direttiva spirituale buddhistica è dunque da ricercarsi in un riscatto dalle rinascite; e questo riscatto, questa liberazione dalle ripetute vite terrene, della cui realtà non dubita punto, costituisce l'essenza del Buddhismo.

Basterebbe una superficiale considerazione storica della vita culturale d'Occidente, a insegnarci come l'idea delle ripetute vite terrene nulla abbia in realtà a che fare colla comprensione del Buddhismo, e viceversa.

Infatti, in seno alla cultura occidentale, quest'idea ci sorge grandiosamente incontro in una personalità che certamente fu immune da ogni influenza del pensiero buddhistico: la troviamo cioè espressa da Lessing, in quel suo così maturo Saggio sull'educazione del genere umano, ch'egli conclude professandosi convinto del ripetersi delle vite terrene. E così concludendo, egli pronuncia le parole piene di significato: «Non è forse mia tutta l'eternità?» Dunque, per Lessing, il ripetersi delle vite terrene prova che non inferti sono i nostri sforzi, che non invano noi viviamo sulla terra, e che, mentre qui si svolge la nostra attività, dobbiamo guardare a vite terrene sempre più vaste dove ci sarà dato portare a maturità i frutti di quelle trascorse. L'essenziale per Lessing è appunto questa prospettiva di un avvenire fecondo e ricco di contenuto; è la consapevolezza che nella vita umana si trova un *quid*, che nel considerare le ripetute vite terrene può far sì che l'uomo dica a sé stesso: «la tua azione prosegue!» Essenza del Buddhismo è invece il riconoscimento che occorre conquistare un sapere, una saggezza, atti a liberarci da questo ripetersi delle vite terrene che si palesa allo sguardo spirituale; la certezza che solo se in una data vita saremo capaci di liberarci dalla necessità di viverne altre ancora, ci sarà dato di entrare tranquillamente in una condizione degna del nome di «eternità».

Mi son sempre studiato di mostrare come la scienza spirituale o Antroposofia non attinga punto l'idea delle ripetute vite terrene da antiche tradizioni o documenti, neppure buddhistici; ma come appunto ai tempi nostri

quest'idea debba necessariamente imporsi a chi osservi appassionatamente la vita, quale si presenta all'indagine spirituale. Voier semplicemente identificare il Buddismo coll'idea delle ripetute vite terrene, ci appare quindi una superficialità; a tutt'altro il nostro sguardo spirituale deve rivolgersi, se vogliamo renderci conto dell'essenza del Buddismo. Qui debbo nuovamente ricordare quella legge dell'evoluzione che già ci è apparsa parlando del grande Zaratustra, e ci ha mostrato come l'anima umana, in tutta la sua costituzione, abbia attraversato nel corso dei tempi condizioni diverse, e come le vicende riferite dalla storia, dai documenti esteriori, rappresentino, in fondo, solo una fase relativamente recente dell'evoluzione umana, mentre l'indagine spirituale, risalendo ad epoche preistoriche, può vedere negli uomini una condizione di coscienza del tutto diversa dall'odierna. Ripetiamo brevemente il già detto.

Il modo come nella vita normale l'uomo guarda le cose, le segue coi sensi, le combina col raziocinio vincolato al cervello, per formare la sua scienza, la sua sapienza della vita, tutto questo stato di coscienza essenzialmente intellettuale, è venuto sviluppandosi da un'altra forma di coscienza; (l'abbiamo già fatto osservare, ma oggi dobbiamo ancora rilevarlo in modo particolare). L'uomo del passato, dunque, possedeva un'altra forma di coscienza, e nel disordine caotico della nostra vita di sogno, abbiamo un ultimo avanzo, quasi un'eredità atavica dell'antica chiaroveggenza, ch'era allora condizione normale dell'anima, e grazie alla quale, in uno stato intermedio tra veglia e sonno, l'umanità percepiva ciò che

giace nascosto dietro al mondo dei sensi. Mentre oggi, in sostanza, la nostra coscienza si alterna tra veglia e sonno, e la costituzione intelligente dell'anima va cercata nello stato di veglia, in epoche remote gli uomini avevano uno stato di coscienza che si svolgeva in un fluttuare di immagini, non però insignificanti come le attuali immagini di sogno, ma riferentisi in modo sicuro a fatti e a cose supersensibili. Da una condizione siffatta è venuto svolgendosi il nostro attuale stato di coscienza intellettuale. Possiamo dunque risalire a una specie di chiaroveggenza dell'umanità primordiale, e a una lunga evoluzione della coscienza umana. Quell'antica sognante chiaroveggenza conferiva la possibilità di percepire i mondi supersensibili, e il collegamento col supersensibile dava non soltanto un sapere, ma quel che potrebbe chiamarsi un appagamento intimo che veniva all'anima dal mondo dello Spirito, una beatitudine nel sentirsi ad esso collegata. Poichè, come l'uomo odierno, nella propria coscienza sensoriale e intellettuale, è ben sicuro che il suo sangue e l'intero suo organismo sono composti di materie esistenti nello spazio fisico, così l'uomo preistorico si sentiva sicuro che il suo spirito e la sua anima erano stati generati dal mondo spirituale ch'egli percepiva attraverso la sua coscienza chiaroveggente.

Abbiamo fatto osservare, come solo presupponendo un tale stato primordiale della nostra vita terrena, si possano spiegare certi fatti storici dell'umanità che si palesano pure attraverso agli eventi esteriori. Anche la scienza esteriore si scosta sempre più dall'ipotesi del-

l'antropologia materialistica del decimonono secolo, secondo la quale, nelle epoche preistoriche, avrebbero dominato in generale le condizioni primitive che troviamo oggi presso le popolazioni più arretrate. Va anzi palesandosi sempre più chiaramente, che ai primordi dell'umanità esistevano, sui mondi dello Spirito, elevate vedute teoretiche, che però venivano comunicate sotto forma d'immagini. E ciò che si è tramandato fino a noi attraverso leggende e saghe, possiamo comprenderlo soltanto se giustamente lo riallacciamo a una saggezza primordiale che fluiva all'umanità in tutt'altro modo da come si acquista la scienza intellettualistica dei tempi odierni. L'idea che le condizioni attualmente vigenti presso i popoli primitivi non rappresentino le condizioni spirituali dell'umanità primordiale, bensì una decadenza da condizioni più alte, trova attualmente ben scarse simpatie; non desta simpatia la concezione che in origine esistesse presso tutti i popoli un'alta saggezza attingita mediante chiaroveggenza. Ma i fatti costringeranno l'umanità ad ammettere, sia pure in via d'ipotesi, quello che la scienza spirituale attinge alle proprie sorgenti, e che la scienza naturale, (se ne potrebbero addurre le prove) assolutamente conferma. E i fatti dimostreranno la verità di ciò ch'è stato esposto scientificamente a proposito del decorso avvenire dell'evoluzione umana. — Volgendoci al passato scorgiamo dunque nell'umanità una saggezza primordiale e insieme un sentimento primordiale, che possiamo caratterizzare come unione chiaroveggente degli uomini col mondo dello Spirito.

Ora non è difficile capire, che nel trapasso dall'antica costituzione animica, — dunque dallo stato chiaro-veggente, — all'obiettiva percezione intellettuale del mondo dei sensi, possano formarsi due correnti. L'una si riscontra in modo speciale presso quei popoli che avevano conservato le antiche memorie e anche gli antichi sentimenti, in guisa da dire: «una volta l'umanità era congiunta col mondo spirituale, in condizione di chiaroveggenza; poi essa discese nel mondo dei sensi». Concezione che, estendendosi al sentire complessivo dell'anima, faceva soggiungere: «Ora siamo usciti fuori, nel mondo delle apparenze! ma questo è illusione, è maya! L'uomo conobbe il proprio vero essere e fu collegato ad esso soltanto finchè rimase unito col mondo spirituale». Sicchè gli uomini e i popoli che avevano conservato un vago ricordo dell'antichissimo stato chiaro-veggente, erano compenetrati di mestizia come per la nostalgia di un bene perduto, e tendevano a trascurare il mondo dei sensi che l'uomo scorge intorno a sè e che il suo razioicinio può comprendere.

Di fronte a quella corrente possiamo notarne un'altra, affermatasi specie nello Zaratuistrismo. Questa diceva: «Noi vogliamo metter mano a questo mondo che ora appena ci è stato dato!» Gli uomini che professavano questa volontà di lavoro diretta al mondo nuovo, non si volgevano indietro con mestizia verso quanto avevano perduto; ma sentivano di doversi alleare sempre più con quelle forze, grazie alle quali avrebbero potuto quasi perforare collo sguardo tutto quanto li attorniava come mondo dei sensi: forze che lo Spirito può arrivare a co-

noscere attraverso una contemplazione veramente profonda. Questi uomini, dunque, avevano l'impulso ad unirsi col mondo; l'impulso non a guardare indietro, ma a guardare avanti, a lottare e a dirsi: « Nel mondo che ormai ci è dato, s'intesse quello stesso elemento divino-spirituale nel quale eravamo immersi in tempi primordiali: dobbiamo ora ricercarlo nel mondo circostante; dobbiamo allearci con l'elemento buono della spiritualità, promuovendo così l'evoluzione del mondo. Tale, in essenza, è quella concezione del mondo che mosse dalle regioni site a settentrione di quel territorio ove l'uomo guardava indietro con mestizia verso un bene perduto.

Così dunque si formò in India una vita spirituale che si spiega in tutto e per tutto con la tendenza a volgersi indietro verso l'antica unione col mondo dello Spirito. E se poniamo davanti a noi ciò che in India nacque come filosofia Sankhya o Yoga, o anche come disciplina dello Yoga, possiamo riassumerlo col dire, che l'Indiano si sforzò sempre di ritrovare la connessione coi mondi dai quali era uscito, sottraendosi a quello circostante. Egli si studiava di sfuggire a tutta la trama che lo univa colle cose esterne dei sensi, e, staccandosi da esse, voleva ritrovare l'unione con le sfere spirituali da cui si sentiva disceso. Lo Yoga è un ricollegarsi col mondo dello Spirito; un uscir fuori, un liberarsi dal mondo dei sensi.

Solo grazie a tali premesse sul carattere della vita culturale indiana si può comprendere come — pochi secoli prima che l'impulso cristiano sorgesse nella vita occidentale — appunto dall'India sfolgorasse, come un ultimo

splendore di tramonto della cultura indiana, il grande, il poderoso impulso del Buddha. Se anzitutto riconosciamo lo stato d'animo fondamentale ora descritto, capiremo come sul terreno dell'India potessero sorgere un pensare, una disposizione di mente che scorgevano il mondo votato alla decadenza, alla discesa dalla Spiritualità verso l'illusione dei sensi, verso la maya, verso quel « grande miraggio ingannevole » che è per l'appunto la maya. Ma è altresì comprensibile che le percezioni del mondo esteriore in cui l'uomo è profondamente irretito, inducessero l'Indiano a rappresentarsi questa discesa quasi a tappe, a gradini successivi; sicchè la concezione indiana non ci dà una discesa in linea retta, ma scalata di epoca in epoca. Partendo da queste vedute comprenderemo il carattere profondissimo di una coltura che tuttavia dobbiamo veder soffusa dei rossi riflessi del tramonto; poichè l'idea-Buddha si può caratterizzare soltanto inquadrandola in una concezione del mondo corrispondente a un tramonto.

Potremo dunque dire: l'Indiano risaliva con lo sguardo a un'epoca in cui l'umanità era collegata col mondo spirituale; poi essa decadde fino a un dato livello, indi riascese, ripiombò in basso, si risollevò, decadde nuovamente, e tutto questo in modo che ogni successiva discesa portava sempre a un gradino più basso. Ed ogni ascesa era come una concessione fatta all'umanità, affinché non fosse costretta a precipitare in un tratto solo. Ogni volta che una di tali epoche di decadenza era compiuta, sorgeva, secondo la concezione Indiana, una figura che veniva designata quale « Buddha ». E l'ultimo

dei Buddha fu quello che s'incarnò in Gotama, il figlio del Re Suddhodana. L'Indiano rivolgeva lo sguardo ad altri Buddha, dicendo: « Dal tempo in cui l'umanità viveva ancora nelle altezze del mondo spirituale, vi fu tuttora una serie di Buddha. Dall'ultimo tramonto del mondo in poi, sono apparsi cinque di questi Buddha, e ciò significa che l'umanità non deve precipitare nella maya in un'unica caduta, ma che sempre di nuovo deve venirle apportata una parte della saggezza primordiale a darle alimento; e siccome l'umanità si muove in senso discendente, tale saggezza vien sempre di nuovo smarrita; occorre allora l'avvento d'un altro Buddha perchè rechi agli uomini un nuovo dono. L'ultimo fu appunto il Buddha Gotama.

Orbene, prima che un Buddha, attraverso le varie sue vite, salga — se è lecito dir così — alla dignità di Buddha, deve aver già conseguito un'altra dignità: quella di « Bodhisattva ». Ed anche nel figlio del Re Suddhodana, fino al suo ventinovesimo anno, la concezione indiana non vede un « Buddha » ma un « Bodhisattva ». Dunque il Bodhisattva venuto a nascere nella casa reale di Suddhodana, era salito, mediante gli sforzi compiuti, a quella illuminazione interiore, simbolicamente descritta come « lo stare sotto l'albero Bodhi », che si espresse poi nella « Predica di Benares ». Attraverso tali processi, questo Bodhisattva salì, nel suo ventinovesimo anno, alle dignità di Buddha, e come « Buddha » poté ormai trasmettere all'umanità un ultimo resto della sapienza primordiale, un resto che — secondo le vedute indiane — i secoli venturi potranno nuovamente consumare. E

quando l'umanità sarà di nuovo discesa tanto in fondo, che la saggezza recata dall'ultimo Buddha sia tutta consumata, allora un altro Bodhisattva salirà alla dignità di Buddha: il Buddha del futuro, il « Maitreya-Buddha », che la concezione indiana aspetta per l'avvenire.

Consideriamo ora in che consistesse ciò che come antica saggezza compenetrò l'anima del Buddha nel momento in cui da Bodhisattva divenne Buddha; sarà questo il miglior modo per chiarirci anche il significato e l'importanza di tale ascesa dal grado di Bodhisattva (che si consegue attraverso gli sforzi di molte vite) a quello di Buddha.

Una leggenda ci narra ciò che si svolse nell'anima di questo Bodhisattva. Fino al suo ventinovesimo anno egli aveva veduto soltanto quello che poteva apparirgli nella reggia di Suddhodana; era stato tenuto lontano dalla miseria umana, nei tanti aspetti in cui essa penetra nella vita, continuamente ostacolandone e spezzandone il corso fecondo. Così il Bodhisattva crebbe contemplando della vita solo il lato fecondo, il divenire; lo contemplava però con la sua coscienza di Bodhisattva, vale a dire con una coscienza tutta pervasa d'intima saggezza, frutto delle sue antecedenti vite terrene. Poi, (la leggenda è ben nota e basta ricordarne l'essenziale) egli uscì dalla reggia e vide una cosa che non aveva mai visto prima, cioè un cadavere. E il cadavere gli rivelò che la morte prende il posto della vita, che la morte subentra alla vita, alla fertile vita generatrice e feconda. Poi gli si offerse alla vista un infermo; alla salute vide sostituirsi la malattia. Scorse indi un vecchio stanco e barcollan-

te: vide la vecchiaia seguire alla fresca giovinezza. Dobbiamo renderci conto del fatto ch'egli, destinato da Bodhisattva a diventar Buddha, vedeva tutto ciò con la sua coscienza di Bodhisattva; vedeva in mezzo al divenire permeato di saggezza, l'elemento distruttore della vita. Ciò influi sulla grande anima di lui così da fargli dire: «La vita è permeata di dolore». Questo narra la leggenda.

Trasferiamoci quanto più possibile nel punto di vista del Buddhismo, nel punto di vista del Bodhisattva Gotama che, con alta saggezza (certo non ancor giunta a sua piena coscienza, ma vivente in lui) aveva penetrato sin qui solo il fecondo divenire della vita; osserviamolo mentre ora volge lo sguardo alle rovine dell'esistenza, all'elemento perituro, e comprenderemo come in virtù di ciò che aveva preparato la sua presente esistenza, la grande anima del Buddha dovesse dirsi: «Quando abbiamo raggiunto la saggezza, il sapere, questo sapere ci conduce all'idea di un continuo fecondo divenire, e questa s'impone alla nostra anima. La saggezza dunque ci dà l'idea del fecondo divenire. Ma quando ci volgiamo a contemplare il mondo, ravvisiamo in esso anche l'elemento distruttore: la malattia, la vecchiaia, la morte. Orbene, non possono essere la saggezza, il sapere, quelli che introducono nella vita la vecchiaia, la malattia, la morte: dev'essere altro. Dunque — così forse diceva il grande Gotama, (o meglio «sentiva», poichè non era consapevole della sua coscienza di Bodhisattva) — dunque, possiamo essere permeati di saggezza, possiamo trarre dalla saggezza l'idea del fecondo di-

venire: ma la vita ci mostra la distruzione, la malattia, la morte e gli altri elementi deleteri che in essa s'insinuano. Qui rimane dunque da riconoscere qualcosa che il Bodhisattva non riesce ancora a comprendere interamente. Il Bodhisattva ha attraversato vite e vite, ha usato delle tante sue incarnazioni per accrescere sempre più la sua saggezza, così da riuscire a considerare la vita da punti di vista più elevati. Ma quando, uscito dalla reggia, gli si para davanti la vita reale, l'essenza di questa vita reale non è ancora compresa dalla sua coscienza. Il sapere, la saggezza che di vita in vita andiamo accumulando in noi, non possono dunque, in conclusione, condurci a comprendere i veri e propri segreti dell'esistenza; questi devono risiedere altrove, oltre quella vita che viviamo nelle ripetute incarnazioni.

Quest'idea divenne feconda nell'anima del grande Gotama e lo condusse a quell'illuminazione che venne chiamata «l'illuminazione sotto l'albero Bodhi». In quel punto gli si fece chiaro che noi siamo in un mondo di maya, di illusione, che viviamo una vita dopo l'altra in questo mondo della maya o dell'illusione, al quale pervenimmo uscendo da uno stato spirituale. In questa vita possiamo salire, in quanto allo Spirito, a gradi sempre più elevati, ma per quante incarnazioni si attraversino, per quanto il vivere accresca la nostra saggezza, non possiamo, con ciò che l'esistenza ci offre, risolvere il grande problema che la vecchiaia, la malattia, la morte ci presentano. Gli apparve allora che l'insegnamento del dolore doveva essere per lui anche maggiore della saggezza di un Bodhisattva. E la sua illuminazione consi-

stette in ciò ch'egli si disse: Dunque, ciò che si difonde nel mondo della maya o dell'illusione, non è saggezza vera; lo è tanto poco che, neppure dopo molte vite, noi riusciamo a suggerire da questa esistenza esteriore una comprensione del dolore; nè dalla sofferenza, dal dolore riusciamo a liberarci. Dunque in questa vita esteriore è intessuto qualcos'altro che sfugge alla saggezza, che sfugge a ogni sapere.

Ne conseguì che il Buddha fu spinto a ricercare in un elemento privo di saggezza ciò che intesse nella vita la vecchiaia, la malattia, la morte. Non la saggezza di questo mondo può dunque esercitare un'azione liberatrice; ma qualcosa di ben diverso, che non può trovarsi in questo mondo, che può conseguirsi soltanto quando ci si ritiri del tutto dal mondo dell'esistenza esteriore, dove le rinascite seguono alle rinascite, le incarnazioni alle incarnazioni. Così, da questo momento in poi, il Buddha scorse nella « dottrina del dolore », l'elemento fondamentale necessario all'umanità pel suo ulteriore progresso; e ravvisò la cagione che promuove il dolore nel mondo, in un elemento scevro di saggezza, ch'egli chiamò la sete d'esistenza, la sete priva di saggezza. Da un lato la saggezza, dall'altro la sete d'esistenza, destituita di saggezza: ecco ciò che indusse il Buddha a concludere: « Dunque soltanto l'affrancamento dalle rinascite, dalle vite terrene ripetute, che, come abbiamo visto, neppure nella suprema saggezza valgono ad affrancarci dal dolore, questo soltanto può redimerci, condurci alla salvezza, alla vera libertà umana ». E perciò il Buddha meditò sui mezzi atti a condurre l'uomo fuori del mondo nel

quale si susseguono le sue reincarnazioni, e a farlo penetrare in quello ch'egli chiamò « Nirvana ». Parola sulla quale vogliamo intenderci, a fine d'evitare i concetti assurdi e fantastici che spesso se ne hanno oggidì.

Qual mondo è mai questo Nirvana, nel quale deve entrare colui che nella vita è giunto a estinguere in sé la sete d'esistenza, sicchè non brama più di rinascere? Si può indicarlo soltanto col dire: Secondo il Buddhismo, il vero mondo della redenzione, della beatitudine, non può venir definito mediante alcun concetto che in qualsivoglia modo provenga da ciò che percepiamo intorno a noi nel mondo dei sensi, dello spazio, dell'esistenza fisica in genere. Tutto quanto percepiamo nel mondo dello spazio, nel mondo fisico, può darci soltanto ciò che *non* conduce alla liberazione; e quindi nessun predicato può venir attribuito al mondo in cui l'uomo cerca la propria liberazione. Fate dunque tacere in voi tutti i predicati, tutte le parole che l'uomo può escogitare per descrivere oggetti del mondo esteriore: di tutto ciò nulla esiste nel mondo della beatitudine. Non vi è possibilità di formarci una rappresentazione del mondo in cui penetra colui che ha superato le reincarnazioni; si può indicarlo soltanto con un termine negativo: esso non è nulla di ciò che percepiamo nel mondo circostante! Diamogli dunque soltanto una denominazione negativa e diciamo: « Colui che avrà spento in sé tutto ciò che quaggiù lo lega all'esistenza, saprà quale sia l'altra esistenza, quando entrerà in quel mondo che qui può avere soltanto una denominazione negativa: « Nirvana ».

Il Nirvana è dunque, pel Buddhista, un mondo che nessuna delle nostre parole è idonea a definire. Non si tratta d'un « niente », ma d'una esistenza così piena, così completa, così ricolma di beatitudine, ch'egli non trova parole adeguate a definirla: tanto poco il « Nirvana » significa il nulla! Con questo abbiamo già afferrato la vera essenza del Buddhismo e del suo atteggiamento. Dopo la Predica di Benares, dove per la prima volta trovò espressione la dottrina del dolore, tutto quello che conosciamo intorno al Buddhismo è pervaso dalla conoscenza del dolore della vita, e dalla conoscenza di ciò che al dolore conduce: la sete d'esistenza. Il Buddhismo ripete quindi che una sola cosa può portar l'uomo al progresso: la liberazione da quell'esistenza che si svolge nelle reincarnazioni; e, nel sentiero della conoscenza, indica i mezzi per giungere oltre la saggezza terrena ed entrare nel Nirvana; in altre parole, mostra all'uomo il modo d'impiegare le rinascite terrene così da superarle ed esserne alla fine liberato.

Se, dopo esposto astrattamente il pensiero fondamentale del Buddhismo, ci volgiamo a considerarne la vera essenza, osserveremo quanto sia singolare il modo come esso guarda all'immagine complessiva dell'uomo, isolandolo, considerando unicamente il suo destino e le sue mete, in quanto egli sta nel mondo come singola personalità. E come potrebbe pensare altrimenti una concezione del mondo eretta sulle basi di cui abbiamo detto prima, originata cioè dal concetto fondamentale che l'uomo, disceso dalle altezze spirituali, si trova ora in un mondo d'illusioni, da cui la saggezza di un Buddha può, di tratto

in tratto, liberarlo, conducendolo però — come fece l'ultimo Buddha — a cercar di liberarsi dall'esistenza terrena? Come potrebbe un pensare, un sentire siffatto, prospettare la mèta dell'esistenza umana, altrimenti che mostrando l'uomo come un essere isolato di fronte a quanto lo circonda, dato che l'immagine dell'esistenza su cui si basa tal concezione rappresenta il decadimento, e insegna che l'evoluzione terrena è una continua discesa? Riesce quindi anche molto singolare e significativo il modo come lo stesso Buddha ricerca l'illuminazione; e solo comprendendo il carattere speciale di questa illuminazione, si potranno intendere il Buddha e il Buddhismo.

Il Buddha cerca l'illuminazione *nell'isolamento totale*. Egli si ritira in solitudine, e così, in un completo isolamento, deve superare tutto ciò che si è venuto conquistando di vita in vita; dalla forza della sua propria anima deve prorompere la luce capace d'illuminarlo sul mondo e le miserie del mondo. Il Buddha se ne sta tutto solo in attesa del momento dell'illuminazione in cui, poggiato unicamente su sè stesso, gli sarà dato riconoscere che le ragioni del dolore umano giacciono nel singolo individuo, nella sua brama di rinascita, di reincarnazione: che la sete d'esistenza, quale vive nel singolo uomo, è causa del dolore generale, di tutto ciò che agisce nel mondo come forza distruttiva.

Non si può comprendere questa singolarissima illuminazione e dottrina del Buddha, se non le si contrappone ciò che si presenta invece nel Cristianesimo. Seicento anni dopo l'apparire del grande Buddha, sorge

qualcosa di affatto diverso, che a sua volta caratterizza la posizione dell'uomo nel mondo, in mezzo a tutto quanto lo circonda. Ma come la caratterizza? Diciamolo con parole astratte: La dottrina buddhistica dà alla considerazione del mondo un carattere di « non storicità »; e vediamo infatti tutta la coltura orientale contrassegnata da tale carattere. L'Oriente vede susseguirsi le epoche del Buddha. « Storia », però, non è il discendere da una data altezza a gradini inferiori, sibbene è una tendenza ascensionale, alla conquista di una determinata mèta, e la possibilità di congiungersi col mondo intero, con quanto ha preceduto e con quanto seguirà. Questo è « Storia ». Ma il buddhista se ne sta solo e isolato, fondandosi unicamente sulla sua esistenza particolare, e vuol trovare in questa le forze che lo redimano dalla sete d'esistenza, liberandolo così dalla serie delle rinascite. Diverso è il modo come sei secoli dopo, nel Cristianesimo, l'uomo sta di fronte all'evoluzione complessiva dell'umanità. E, lasciando ora da parte quei preconcetti che dominano in larga misura, potremo caratterizzare l'idea cristiana nel modo seguente:

In quanto poggia sulle idee dell'Antico Testamento, il Cristianesimo, per mezzo delle immagini grandiose della Genesi, ci richiama a un'umanità primordiale che si trovava di fronte ai mondi spirituali in un rapporto diverso da quello subentrato più tardi. Ma poi sorge il fatto speciale che determina il grande divario tra il modo cristiano e il modo buddhistico di affrontare il mondo. Il Cristiano può dire: a cagione dell'attuale costituzione della mia anima, vivono in me una saggezza, una sapienza,

una pratica di vita, determinate dal modo come osservo il mondo dei sensi e lo sintetizzo con la mia ragione. Ma io posso risalire a una condizione animica, propria all'umanità preistorica, in cui le anime vivevano in uno stato diverso. Ebbe luogo allora un evento che non può definirsi soltanto, nel senso buddhistico, come discesa dell'uomo dalle altezze divino-spirituali nella maya o illusione dei sensi; ma che deve venir descritto colla grandiosa, sebbene spesso ancora fraintesa, immagine della « caduta nel peccato ». Comunque si voglia pensare intorno a questa caduta nel peccato, bisogna pur ammettere una cosa, e questa è sufficiente per ciò che qui vogliamo chiarire, e cioè che l'uomo sente in tale caduta un fatto che lo concerne, che lo induce a dirsi: Le forze che oggi agiscono in me, come uomo, e che sicuramente non si sono sviluppate isolatamente in me, risalgono a un passato lontanissimo, e in quel passato parteciparono a un evento a cagione del quale, l'umanità a cui appartengo, non soltanto è discesa, ma nel discendere contrasse col mondo un rapporto diverso da quello che avrebbe dovuto stabilirsi come conseguenza delle condizioni precedenti. Su questa china, attraverso una colpa sua propria (colpa precosciente), l'umanità, dall'altezza primiera, è caduta in basso. Non si tratta dunque, come nel Buddhismo, d'una semplice discesa; ma d'una trasformazione del sentimento che non si sarebbe verificata se fossero perdurate soltanto le condizioni anteriori. Poichè ora la costituzione dell'anima umana è soggiaciuta a una tentazione. Quindi, se l'uomo penetra dalla superficie del Cristianesimo nelle sue profondità, egli

volge indietro lo sguardo a una condizione dell'anima, che fu bensì superata nel corso della storia, ma della quale deve dirsi: Questa condizione dell'anima, che opera in me quale elemento subcosciente, per effetto di un evento accaduto in tempi primordiali, è diventata tutta diversa da come avrebbe dovuto essere.

Di fronte al mondo il Buddhista dice: «Dall'unione in cui mi trovavo col mondo divino-spirituale, sono stato trasferito fuori, nel mondo fisico in cui mi trovo ora, e nel quale mi si presenta soltanto maya o illusione». Dice, invece, il Cristiano: «Io sono disceso in questo mondo; se vi fossi disceso soltanto nel modo rispondente alle condizioni anteriori, avrei potuto penetrare, dietro alle apparenze sensibili, dietro all'illusione, fino alla verità dell'essere, e sarei stato in grado di trovare dovunque il giusto e il vero. Ma siccome la mia discesa si effettuò in un modo non corrispondente alle condizioni primiere, così io stesso, per causa mia, ho ridotto questo mondo a un'illusione. «Da che dipende che questo mondo sia illusione?» chiede il Buddhista; e risponde: «Dipende dal mondo!» Il Cristiano chiede a sua volta: «Da che dipende che questo mondo sia illusione?» e risponde: «Dipende da me!» Io stesso, la mia facoltà conoscitiva, tutta la mia costituzione animica mi hanno posto nel mondo in guisa che ormai non vedo più ciò che è originario, e le conseguenze delle mie azioni non appaiono sempre feconde, nè i miei intenti facilmente effettuabili. Io stesso ho gettato sul mondo il velo dell'illusione». — Ben può dire il Buddhista: «Il mondo è la grande illusione, dunque io debbo superare

il mondo!» — Ma il Cristiano deve dire: «Io fui collocato nel mondo e qui debbo trovare la mia mèta». E se la scienza dello Spirito conduce l'uomo alla conoscenza delle vite terrene ripetute, egli può sentire di doversi giovare di queste per conseguire la mèta della sua vita. Egli sa che se ora il nostro sguardo vede un mondo pieno di dolore e di errore, si è perchè noi stessi ci siamo allontanati dal nostro destino originario, perchè gli sguardi nostri, le nostre azioni, hanno per noi trasformato in maya il mondo circostante. E sa pure che non dobbiamo allontanarci da questo mondo a fine di pervenire alla beatitudine, bensì superare il male fatto a noi stessi, per effetto del quale il mondo non ci appare più nella sua vera forma, ma come illusione; superarlo così da poter ritornare al nostro destino originario. Poichè alla base dell'uomo sta un uomo superiore. Se quest'uomo superiore, profondamente nascosto in noi, guardasse il mondo, lo riconoscerebbe nella sua verità, e non trascinerrebbe l'esistenza nella malattia e nella morte, ma condurrebbe in salute e giovanile freschezza una vita perpetua. Quell'uomo superiore, noi stessi lo abbiamo ricoperto di un velo, pel fatto d'essere stati congiunti a un evento dell'evoluzione universale che continua ad agire in noi, e ci attesta che non siamo isolati, che non veniamo spinti alla rinascita dalla sete d'esistenza del singolo individuo, ma siamo partecipi dell'umanità intera e di un peccato primordiale inerente a tutta l'umanità.

Così il Cristiano si sente inserito nel decorso storico di tutta l'umanità e si sente con essa collegato, collegato

storicamente. E guarda verso l'avvenire, pensando: Io devo riconquistarmi ciò che in me fu nascosto come da un velo, a cagione della discesa dell'umanità. Non debbo cercare il Nirvana, ma l'uomo superiore in me. Debbo ritrovare la via che mi riconduca a me stesso; allora il mondo che mi circonda non sarà più illusione, ma sarà il mondo in cui riuscirò, attraverso la mia stessa opera, a vincere il dolore, la malattia e la morte. Mentre dunque il Buddhista cerca l'affrancamento dal mondo e dalle rinascite, combattendo la sete d'esistenza, il Cristiano cerca l'affrancamento dall'uomo inferiore e il risveglio dell'uomo superiore (da lui stesso ricoperto d'un velo), a fine di vedere il mondo nella sua verità. E v'è un contrasto come dal nero al bianco, tra la saggezza buddhistica e la parola piena di significato di Paolo: «Non io, ma il Cristo in me». In tale parola ravvisiamo quella coscienza più profonda che agisce in noi, e con essa ci collochiamo nel mondo come individui umani. Il Buddhista dice: L'uomo è disceso dalle altezze spirituali, a ciò spinto dal mondo, dunque occorre vincere il mondo che gli ha inoculato la sete d'esistenza; da questo mondo occorre fuggire! Ma il Cristiano dice: No, non dipende dal mondo se io sono ciò che sono! dipende unicamente da me! «Dunque, come Cristiani, ci collochiamo nel mondo colla nostra coscienza solita, ma sotto questa coscienza, nella nostra personalità, nella nostra individualità, opera qualcosa che prima esisteva come coscienza chiaroveggente, immaginativa. Dotati un tempo di questa coscienza, in essa errammo, e se vogliamo raggiungere la mèta dell'esistenza, occorre riparare a quell'errore.

Come l'uomo già avanzato in età non deve dirsi: Ho peccato in gioventù, ma non è giusto ch'io sconti oggi quanto feci da giovane, prima di possedere la mia coscienza attuale; così anche l'uomo di adesso non deve dire: Sarebbe ingiusto se colla mia coscienza attuale, dovessi rimediare a quello che ho commesso quand'ero in uno stato di coscienza differente, che non ho più, e ch'è stato sostituito dalla coscienza intellettuale. L'uomo, però, può riparare al suo fallo, solo se in lui sorge la volontà d'innalzarsi con l'Io in cui vive oggi, dallo stato di coscienza presente, verso quell'Io superiore, caratterizzato dal detto di Paolo: «Non io, ma il Cristo in me; cioè una coscienza superiore in me!» Il Cristiano deve dirsi: Sono disceso a condizioni diverse da quelle prestabilite al principio, ed ora devo risalire. Ma devo risalire, non mediante l'Io che ho ora, bensì mediante una forza che può penetrare in me e mi condurrà oltre l'Io consueto. A ciò posso pervenire soltanto se non io agisco in me, ma vi agisce il Cristo, ed Esso mi riconduca in alto, là dove non vedrò più il mondo rivestito di maya o illusione, ma nella sua realtà vera, e dove le forze che hanno portato nel mondo la malattia e la morte potranno venir superate dall'azione che in me dispiega il Cristo.

Il modo migliore per comprendere il Buddismo nella sua intima essenza, è di confrontarlo coll'intima essenza del Cristianesimo. Poichè allora si comprende perchè nell'«Educazione del genere umano» di Lessing, possano trovarsi le parole: «Non è forse mia tutta l'eternità?» vale a dire: se io mi valgo del susseguirsi delle incarnazioni per vivificare sempre più in me la

forza del Cristo, arriverò a quello a cui oggi non posso arrivare, perchè io stesso mi sono ravvolto d'un velo: arriverò alla sfera dell'Eterno. Al sole del Cristianesimo, l'idea della reincarnazione apparirà in ben altro splendore. Ma quello che importa non è tanto l'idea della reincarnazione, la quale, come verità scientifico-spirituale sarà, in avvenire, sempre più conquistata dalla civiltà cristiana. Quello che importa è che il Buddhismo, per sua natura, deve rendere il mondo responsabile dell'essere l'uomo caduto nella maya o illusione, mentre il Cristianesimo ne rende responsabile l'uomo stesso, quale essere umano, e pone nel nucleo interiore di lui i processi atti a farlo risalire verso la «redenzione». Questa però, nel significato cristiano, non è solo «redenzione», ma «risurrezione», poichè l'io viene innalzato ad un Io superiore, quello da cui l'uomo è disceso. Il Buddhista vede nel mondo una colpa primordiale, si sente semplicemente collocato in esso e vuol esserne liberato; il Cristiano invece è alle prese col suo proprio peccato originale e vuol porvi riparo. Questo è un pensare storico; qui l'uomo ricollega la propria esistenza a un fatto primordiale compiuto dall'umanità e, d'altro canto, a un fatto dell'avvenire, che si verificherà quando egli sarà arrivato a compenetrare tutto il suo essere dello splendore e della luce dell'Essere che designiamo col nome di Cristo. Da ciò deriva altresì che il Cristianesimo non pone nell'evoluzione del mondo una serie di Buddha che si susseguono, e ripetono, vorrei dire, non storicamente, lo stesso fatto di epoca in epoca, ma pone un evento unico, avvenuto una volta

per sempre nell'evoluzione dell'umanità. E mentre il Buddhista vede il suo Buddha, seduto sotto l'albero Bodhi, salire all'illuminazione, quale individuo singolo, il Cristiano vede scendere dalle vastità del Cosmo l'ispirazione dello Spirito universale su Gesù di Nazareth, ciò che l'immagine del battesimo di Giovanni nel Giordano ci rappresenta con altrettanta immediatezza, come l'illuminazione del Buddha ci vien mostrata nel Buddha seduto sotto l'albero Bodhi. Vediamo così il Buddha, chiuso nella propria anima, sedere sotto l'albero Bodhi, mentre Gesù di Nazareth, dritto nelle acque del Giordano, riceve dall'alto l'Essenza dell'universo e se ne compenetra; ciò che vien simbolicamente rappresentato nell'immagine della colomba, lo Spirito che discende ad immergersi in Lui.

Dall'azione del Buddha giunge al seguace il monito di spegnere la sete d'esistenza, di sradicarsi dall'esistenza terrena e di seguirlo in quei mondi che nessun attributo terreno arriva a descrivere. Dall'azione del Cristo, invece, irradia pel Cristiano qualche cosa che rimedia al fallo dell'umanità primordiale. Il Cristiano sente che, se l'influsso spirituale del mondo nascosto dietro a quello fisico, riuscirà a diventare tanto presente nell'anima sua quanto lo fu in quella del Cristo medesimo, gli sarà dato recare nelle sue incarnazioni avvenire l'elemento atto a tradurre sempre più in verità il detto di Paolo: «Non io, ma il Cristo in me!» l'elemento che gradatamente lo risolleverà a quel gradino da cui dovette discendere. Perciò è tanto commovente sentir narrare come il Buddha dicesse ai suoi

discepoli più intimi: «Ecco, io volgo lo sguardo indietro alle mie vite precedenti e leggo in esse pagina per pagina, come in un libro aperto; veggio una vita dopo l'altra, quali le ho attraversate; in ciascuna d'esse mi sono costruito un corpo fisico in cui il mio Spirito visse come in un tempio; ma ora so che questo corpo, entro il quale sono diventato «Buddha», sarà l'ultimo mio corpo». Indicando poi il Nirvana, in seno al quale doveva entrare, proseguiva: «Già sento schiantarsi le travi e crollare gli stipiti, sento che il corpo fisico è stato costruito per l'ultima volta ed ora verrà totalmente distrutto». Confrontiamo queste parole con quelle del Vangelo di Giovanni, dove il Cristo accenna anch' Egli alla sua dimora in un corpo esteriore, dicendo: «Demolite questo tempio, e al terzo giorno io lo ridrizzerò». Concezione diametralmente opposta! vale a dire: «Io voglio fare qualcosa che possa rendere vivo e fecondo tutto quello che attraverso all'umanità primordiale venne da Dio, e si riversa nell'universo e in noi». Parole che esortano il Cristiano a vivere sviluppando, attraverso alle ripetute vite terrene, tutte le forze che realizzano il detto: «Non io, ma il Cristo in me!» Rendiamoci conto però che il Cristo annetteva un significato eterno alla ricostruzione del tempio del corpo, e alludeva alla penetrazione delle forze del Cristo in tutti coloro che sentono di far parte in tal modo dell'evoluzione complessiva dell'umanità. Dell'evento che indichiamo come impulso del Cristo, non ci è dunque lecito parlare come se, nel corso dell'evoluzione dell'umanità, esso dovesse comunque ripetersi. Il Buddhista che pensi rettamente, riconosce una serie di Buddha che si susseguono, un

ripetersi di epoche terrene, il cui decorso ha, in ultima analisi, sempre lo stesso significato. Il Cristiano invece riconosce un evento remoto rappresentato dalla «caduta nel peccato originale», e deve quindi riconoscere anche un altro evento unico, il Mistero del Golgota, che è il rovescio di quel primo evento. E chi (come spesso è accaduto nella storia dell'umanità, ed anche ora minaccia di accadere) volesse affermare la possibilità di una ripetizione dell'avvento del Cristo, mostrerebbe soltanto di non comprendere quale sia la vera essenza di una concezione storica dell'evoluzione. Vera «Storia» è quella che si svolge diretta da un determinato punto. Come la bilancia deve avere un punto di equilibrio, e il braccio della bilancia, al quale stanno appesi i due piatti, deve avere un punto di appoggio, così nella concezione storica dell'evoluzione umana deve esservi un evento che abbia luogo un'unica volta, in modo che su questo avvenimento unico s'impenni tanto l'evoluzione storica passata quanto quella avvenire. E chi parlasse di una ripetizione dell'avvento del Cristo, direbbe cosa altrettanto assurda, quanto chi sostenesse che il braccio della bilancia possa venir sorretto da due punti. Il fatto che la saggezza orientale ci parla di una serie d'individualità analoghe tra loro e susseguentisi, — come i numerosi Buddha — questo fatto appunto ci mostra la differenza tra la concezione orientale e quella che l'umanità si è venuta conquistando nel corso dell'evoluzione, e che si è affermata in Occidente con l'Impulso-Cristo, uno ed unico. Chi volesse oppugnare questa unità e unicità dell'Evento-Cristo, oppugnerebbe insieme la possibilità di

una vera storia dell'evoluzione umana, ossia non capirebbe propriamente che cosa è vera «Storia».

Dunque, la coscienza che l'uomo singolo è viva parte dell'umanità totale, che un senso attraversa l'evoluzione dal principio alla fine, ch'essa non è un semplice ripetersi della medesima cosa; questa coscienza, nel suo valore più profondo, è al contempo coscienza cristiana; appartiene al Cristianesimo e non può venirne separata. Il vero progresso compiuto dall'umanità nel corso del suo sviluppo, sta nell'essere avanzata dall'antica concezione orientale alla concezione nuova; dalla non storicità alla storicità; dal vedere, negli eventi universali, un eterno sempre uguale girare di ruote, alla convinzione, ben diversa, che nell'insieme dell'evoluzione umana riconosce un significato che tutta la pervade.

Così, la dottrina delle vite umane ripetute acquista solo dal Cristianesimo il suo significato reale. Poiché ora possiamo dire: L'uomo vive ripetutamente sulla Terra, perché il significato dell'esistenza terrena deve venirgli instillato ripetutamente, e con ogni nuova vita terrena gli si rivela un nuovo significato dell'esistenza. Lo sforzo e l'anelito al progresso non appartengono soltanto al singolo uomo, ma vi è un significato nel cammino dell'umanità intera alla quale ci sentiamo collegati. E l'Impulso-Cristo, che sta al centro dell'evoluzione terrena, mostra che, nel guardare verso il Sole spirituale, l'uomo può diventar cosciente di questo suo rapporto con l'umanità, può diventar cosciente, non solo del rapporto con un Buddha che gli dice: «Redimiti!» ma del proprio collegamento col Cristo, con Colui che ha com-

piuto l'azione che rimedia alla discesa dell'uomo simboleggiata nella «caduta nel peccato». Non potremmo rilevare meglio i caratteri del Buddismo, se non riscontrando in esso gli splendori di una concezione universale al suo tramonto, la quale nel Gotama Buddha getta un ultimo, grandioso, possente bagliore. La nostra reverenza per quel Grande non ne esce sminuita; anzi veneriamo in lui l'alto Spirito che ancora una volta suscita sulla terra quel sentimento per cui l'umanità prende coscienza del proprio rapporto colla saggezza primordiale, e che colla sua voce getta un richiamo verso il passato. Ma sappiamo, d'altro canto, che l'Impulso-Cristo ci addita vigorosamente l'avvenire, e ch'esso è destinato a compenetrare di più in più le anime umane, affinché comprendano che, non la liberazione dall'esistenza terrena, ma solo la sua resurrezione e trasfigurazione, potranno dare all'esistenza terrena il suo vero significato.

Non conviene ricercare l'elemento attivo nella vita degli uomini, soltanto nei dogmi, nei concetti e nelle idee. Giudicando a questa stregua, molti potrebbero preferire il Buddismo al Cristianesimo. Occorre invece ricercare l'essenziale negli impulsi, nei sentimenti che danno all'evoluzione dell'umanità il suo significato. Per cui potremo dire: Vi è nella nostra epoca qualche cosa che a molti spiriti può ispirare una certa simpatia pel Buddismo; molti dei nostri contemporanei sono davvero — vorrei dire — «buddhisticamente intonati». In Goethe questa inclinazione al Buddismo non v'è ancora. Egli, col suo amore alla vita, col suo convinto sentimento che nell'esistenza esteriore è intessuto lo Spirito da cui ha

origine lo spirito dell'uomo, cercava sollievo all'angustia dell'ambiente che lo tormentava, durante il suo primo soggiorno a Weimar, nell'osservazione del mondo esterno, movendo da una pianta all'altra, da un minerale all'altro, da un'opera d'arte all'altra, alla ricerca dello Spirito dal quale trae origine lo spirito umano, cercandolo dietro ogni pianta, ogni minerale, ogni opera d'arte. E con questo Spirito, che si manifesta in tutte le cose, Goethe cercava di congiungersi. Schopenhauer poi, discepolo di Goethe, (notiamo che Goethe, riferendosi a quanto Schopenhauer imparava da lui, soleva dirsi: «Ciò che da te è ben pensato, in altri verrà a contesa con sè stesso») Schopenhauer, che prese come divisa le parole da lui stesso dettate: «La vita è una cosa spiacevole e io tento di sopportarla riflettendovi sopra», si adoperò per trovare una spiegazione delle origini dell'esistenza. E nel modo ch'era conforme alla sua natura, egli venne condotto al Buddismo, e intessè poi le sue proprie idee con quelle del Buddismo. Nel corso dell'evoluzione del secolo decimonono, la coltura, in tutti i suoi singoli rami, recò all'umanità conquiste talmente grandi e poderose che lo spirito umano non riuscì a trovare un pareggio, un'armonia con esse, e si sentì sempre più impotente al cospetto del mondo dei fatti scoperti dall'indagine scientifica. Mentre abbiamo visto che questo mondo di fatti mirabilmente si accorda colla scienza dello Spirito, osserviamo come il pensiero formatosi durante il secolo decimonono, ben presto non fu più in grado di dominare i fatti che s'impongono come risultati dell'indagine scientifica. Sicchè l'uomo dello scorso secolo e dell'at-

tuale, più che mai dice a sè stesso: «Il tuo potere conoscitivo non è in grado di dominare tutto questo. Là fuori tutto sta dispiegato intorno a te; per quanto riguarda te stesso devi trovare un altro modo; ma non puoi, con ciò che vive in te, abbracciare il mondo esterno». Sicchè l'uomo cerca una concezione del mondo che non impegni pienamente la lotta con tutta la copia dei fatti che urgono sull'anima dal di fuori. Vedremo invece che la scienza dello Spirito, pur partendo dalle basi ed esperienze più profonde della conoscenza spirituale, è in grado di abbracciare tutti i risultati di fatto scoperti dalle scienze esteriori, di elaborarli e di mostrare come in tutta la realtà esteriore viva lo Spirito. Ciò a molti riesce scomodo, poichè — almeno per quanto riguarda il sapere — amano ritrarsi dal mondo dei fatti dove c'è tanto da elaborare, e vogliono raggiungere un livello superiore, solo interiormente mediante lo sviluppo dell'anima. Così da tempo esiste un «Buddhismo incosciente», che opera nella filosofia del secolo scorso e di questo. Se poi un siffatto Buddista incosciente viene in contatto col Buddismo, egli per ragioni di comodità, si sente più affine ad esso che non alla scienza spirituale europea, che sempre affronta i fatti, perchè convinta che in tutta la cerchia dei fatti si manifesta lo Spirito.

Si può ben dire che oggi la simpatia pel Buddismo nasce in parte dall'incredulità e dalla paralisi del volere, che risultano da una debolezza spirituale della conoscenza. Invece tutta l'essenza della concezione cristiana (che visse, ad esempio, nella sua forza fonda-

mentale in Goethe), esige che l'uomo non si abbandoni alla sua particolare debolezza conoscitiva, erigendo dei « confini della conoscenza », ma dica: « In me vive ciò ch'è capace di trascendere ogni illusione e di giungere alla verità e alla libertà nella vita ». Può darsi che anche questa concezione del mondo esiga molta rinuncia, ma è una rinuncia ben diversa da quella che retrocede spaventata davanti ai confini della conoscenza. Chi rinuncia nel senso del Kantismo, dice: « L'uomo non è in grado di approfondire i misteri del mondo », e qui si tratta d'una rinuncia di principio colla quale si conferisce uno speciale attestato alla debolezza conoscitiva. Ma si può anche rinunciare come rinunciava Goethe, cioè dicendo a sè stesso: « Oggi non sei ancor giunto al grado donde puoi conoscere il mondo nella sua verità, ma porti in te delle possibilità di sviluppo ». E questa rinuncia conduce fino al punto dove l'uomo diventa capace di suscitare in sè stesso l'uomo superiore, l'uomo-Cristo: tale rinuncia procede dalla coscienza di non aver oggi ancora raggiunto il supremo livello umano. Questa è rassegnazione eroica! e questa è conciliabile colla vera coscienza umana, poichè dice: « Noi procediamo di incarnazione in incarnazione, sostenuti dal sentimento della vita, e sappiamo, vivendo incontro al futuro, che col ripetersi delle esistenze terrene, è nostra tutta l'eternità ».

Così vediamo nell'evoluzione complessiva del genere umano, due grandi concezioni del mondo. Una è la schopenhaueriana che dice: « Ahimè! questo mondo con tutti i suoi dolori è tale, che il giusto modo di collo-

carci in esso ci appare soltanto quando contempliamo, nelle opere dei sommi pittori, quelle figure che, grazie all'ascesi, hanno conseguito quasi una liberazione dall'esistenza terrena, e già si librano sopra la terra ». E, in fondo, secondo Schopenhauer, la qualità somma di un essere umano liberatosi mediante l'ascesi, si rivela nel fatto ch'esso non si volge mai indietro verso l'esistenza terrena, ma dice: « Ora non ho più che un involucre corporeo ch'è privo d'importanza per me. Anelo verso l'alto, anticipando quell'esistenza che mi apparterrà, superata che sia la Terra, superato che sia ciò che all'esistenza terrena mi collega. In ciò sta la grande liberazione. E non avrò più nulla in me che possa in futuro ricordarmi questa mia esistenza terrena ». Così parla Schopenhauer, dopo essersi compenetrato della disposizione d'animo portata nel mondo dal Buddhismo. Goethe, invece, mosso da impulso prettamente cristiano, guarda il mondo come lo fa riguardare al suo Faust. E noi, quantunque sappiamo che tutto ciò ch'è nostra opera terrena sarà distrutto insieme colla Terra, e diverrà cadavere insieme colla Terra e con l'umanità, possiamo tuttavia dire con Goethe: « Trascorriamo con lo sguardo su tutte le nostre esperienze terrene; e mentre le viviamo, impariamo! quindi, vada pure distrutto ciò che avremo costruito quaggiù, non andrà però distrutto quanto noi ci conquistiamo attraverso al tirocinio della vita terrena e coll'imprimere sulla Terra le vestigia dell'opera nostra ».

Uniamoci dunque a Faust nel rivolgere lo sguardo alle nostre opere terrene, non solo in quanto perdurano

nel tempo, ma considerandone i frutti per l'avvenire eterno dell'anima nostra; e l'impulso che deve portarci a progredire oltre il Buddismo, sia da noi riassunto nelle parole di Goethe:

«L'orma segnata dai miei di terreni
«Volger d'èoni non potrà annientare!»

MOSÈ

Considerando le grandi individualità storiche che furono argomento delle precedenti conferenze — Zaratu-stra — Ermete — Buddha —, ci trovammo davanti ad apparizioni che suscitarono il nostro interesse perchè, come uomini, sentiamo di partecipare colla vita della nostra anima alla totalità dell'evoluzione umana, e perchè i tempi nostri risultano comprensibili soltanto se volgiamo lo sguardo alle grandi figure del passato che cooperarono a edificare quel che penetra nel presente. Per Mosè, della cui personalità ci occuperemo oggi, la cosa è diversa. Una gran parte di ciò che si connette al suo nome vive ancora immutata negli elementi costitutivi, nel contenuto spirituale delle nostre anime. Sentiamo, per così dire, ancor sempre agire nelle nostre stesse membra gli impulsi irradiati da lui, e sentiamo come egli tuttora viva nei nostri pensieri e sentimenti, sicchè, chiarirci la sua figura, significa in certo qual modo chiarirci una parte della nostra stessa anima. Per queste ragioni, la tradizione che si collega a Mosè ci è presente in tutt'altro modo, sta molto più immediata davanti al nostro sguardo, che non quella che si collega agli altri Grandi prima considerati. Ciò da un lato agevola lo studio, e infatti ognuno conosce dalla Bibbia quella podero-

sa figura che domina attraverso i tempi. E va detto inoltre che, seppure le scrupolose indagini, le severe ricerche scientifiche degli ultimi anni e decenni, abbiano portato alla superficie talune cose atte a gettar qualche nuova luce anche sulla figura di Mosè, quale c'era nota dalla Bibbia, tuttavia, se osserviamo attentamente, dovremo concludere che quegli studi ben poco hanno mutato all'immagine complessiva che di lui ci eravamo fatta.

Parlando di Mosè, parliamo dunque d'una personalità largamente nota. E questo, in certo senso, facilita il compito, ma il carattere e la forma della tradizione biblica, nei punti che trattano di lui, ce lo rende d'altro lato difficile. E lo dimostra il destino stesso che ebbero le indagini bibliche nel 19° secolo. Mi sia lecito rilevare ancora una volta che nessun ramo del sapere umano, non eccettuate le stesse scienze sperimentali, è così meritevole di apprezzamento, di sacro rispetto, come l'indagine biblica del 19° secolo. Il competente in materia sa che nulla può venir paragonato alla cura, all'acutezza e all'abnegazione scientifica che furono applicate ad es. per distinguere le varie parti della Bibbia secondo il loro stile e la probabile origine. Pur tuttavia, in questa esegesi biblica del 19° secolo, può vedersi alcunchè di tragico. Quanto maggiori furono i suoi risultati, tanto più, se così posso esprimermi, essa ci ha tolto di mano la Bibbia: perchè, e può convincersene chiunque legga pur soltanto i più comuni libri di esegesi biblica, col voler mostrare che le varie parti non derivarono tutte da una stessa corrente di tradizione, ma solo in corso di tempo

furono riunite in un complesso che la scienza deve di nuovo scomporre per poter intendere, questa esegesi ha frantumato la Bibbia e specie l'Antico Testamento. Il risultato di tale indagine può in certo senso chiamarsi tragico, perchè è un risultato del tutto negativo, e non ha concorso a suscitare ciò che la Bibbia può suscitare, e per millenni effettivamente suscitò, nei cuori e nelle anime.

E' ora compito di quella corrente spirituale che chiamiamo scienza dello Spirito, la quale, in contrapposizione ad altre scienze, ha oggi spesso un dovere di costruzione e non di mera critica, d'insegnarci a tornar a comprendere la Bibbia, e anzitutto a domandare se non sia forse necessario penetrare nel senso complessivo dei testi nella loro profondità, prima di muovere quesiti intorno alla loro origine. Ma tal comprensione non è punto facile, specie per l'Antico Testamento, e meno ancora per quelle parti di esso che trattano della grande figura di Mosè.

Che cosa la scienza dello Spirito ci rivela, infatti, come una delle caratteristiche del racconto biblico? Essa ci mostra che avvenimenti esteriori, fatti esteriori riguardanti una data persona o un dato popolo, vi sono descritti quali si svolsero per l'osservazione storica comune, e che la personalità di Mosè vi è quindi descritta attraverso una narrazione delle vicende della sua vita nel mondo fisico, nell'ambito dello spazio e del tempo. Ma poi, e questo può soltanto rivelarsi ad un approfondimento scientifico-spirituale della Bibbia, una narrazione, che prima rifletteva processi e vicende del mon-

do esteriore, si converte in un'altra di carattere affatto diverso, ma che è tuttavia difficile distinguere dalla precedente. Leggiamo di viaggi e d'altre vicende esteriori, che vogliono esser prese semplicemente come tali; ma poi la narrazione prosegue in guisa che, a tutta prima, non avvertiamo trattarsi ormai d'un racconto di tutt'altra natura. E' ancora come se venisse riferito di viaggi da un luogo all'altro, e di avvenimenti da considerarsi come esteriori; ma si tratta invece di fatti della vita animica. Il racconto non si riferisce più ad eventi esteriori, ma a lotte dell'anima, a vittorie ed esperienze pel cui mezzo la personalità in questione ascende ad un grado superiore di sviluppo animico, di conoscenza, di capacità d'azione, o ad una missione nell'evoluzione del mondo. Le descrizioni di fatti esteriori trascorrono insensibilmente in narrazioni simboliche, che son condotte nel medesimo stile delle precedenti, ma non si riferiscono più a fatti esteriori, bensì a intime esperienze d'anima. Si deve dire che quest'asserzione rimarrà mera asserzione per ognuno, fino a quando, colla guida della scienza dello Spirito, non si sia addentrato nelle caratteristiche del racconto biblico e più particolarmente di quelle parti che trattano di Mosè. Ma se si penetra in quelle caratteristiche, s'impara a sentire che là dove una descrizione esteriore di fatti fisici si trasforma in una descrizione di esperienze e sviluppi animici, tutto lo stile, il tono fondamentale, effettivamente cambia, e nella narrazione improvvisamente s'affaccia un elemento nuovo, di fronte al quale ci domandiamo. «Perchè?» E a tal *perchè* si può unicamente dar risposta attraverso quel-

la certezza che s'attinge dall'anima stessa. Si tratta in tali casi di una di quelle singolarità del racconto alle quali abbiamo pur ora accennato, e che si riscontrano, in fondo, in tutte le antiche narrazioni storico-religiose, e specialmente in quelle che riguardano personalità che raggiunsero una particolare elevatezza di conoscenza, di attività animica. Chi s'addentra sempre più nella scienza dello Spirito, si famigliarizza con quello stile; tuttavia simili trapassi rendono difficile ricavare dal racconto biblico una piena comprensione di ciò che è inteso nei singoli punti ove è parola di Mosè.

Abbiamo quindi, da un lato, il vantaggio di possedere la Bibbia, ma, pel carattere che la narrazione assume quando si spinge nel profondo, sorgono d'altro canto delle difficoltà. Perciò è accaduto che nell'interpretarla, s'è talvolta andati troppo lontano. Se si guarda ad es. all'interpretazione di Filone, celebre filosofo vissuto al tempo della fondazione del Cristianesimo, si vede ch'egli vuol presentare tutta la storia antico-ebraica come un'allegoria; vuol dare un'interpretazione simbolica della storia, facendone come il simbolismo delle esperienze animiche di un popolo. Questo è un andar troppo oltre, e Filone andò troppo oltre perchè gli mancava quel particolare tatto spirituale che s'acquista con la scienza dello Spirito e che permette anche di discernere dove le vicende esteriori trascorrono in esperienze d'anima.

Dobbiamo ora mostrare che con Mosè penetra nel vivente cammino dell'evoluzione umana una personalità che doveva recare agli uomini qualche cosa di altissimo, di sommamente importante. E se sentiamo che, nella no-

stra anima, vive ancor sempre alcunchè di affine all'impulso dato da Mosè, sentiremo tutta la necessità di arrivare alla piena comprensione di esso.

Possiamo quindi, senza soffermarci in altre considerazioni, entrar subito a trattare della missione di Mosè. Ma questa missione non è possibile intenderla se non si premette che, alla base della narrazione biblica, sta la consapevolezza d'un fatto, già da noi considerato trattando di Ermete, di Buddha e di Zaratustra, e cioè dell'evoluzione subita dalle anime umane nel corso del tempo, del passaggio da un'antica condizione di chiaroveggenza all'attuale coscienza intellettuale. Ricordiamo ancora una volta che in remotissimi tempi, in certi periodi intermedi tra il sonno e la veglia, l'anima umana era così costituita, da poter affondare lo sguardo in un mondo spirituale, e ciò ch'essa vedeva in quel mondo, veniva poi rappresentato in immagini; nelle immagini che si son tramandate nelle mitologie e nelle antiche leggende. Chi domandi qual prova esteriore possa aversi dell'antica coscienza chiaroveggente, indipendentemente dalla scienza dello Spirito, potrà trovar risposta a mezzo di indagini accurate, quali ne furono fatte anche ai tempi nostri, ma senza ch'esse abbiano ottenuto fino ad oggi un pieno riconoscimento. Accenniamo a taluni studiosi che, di fronte a certe creazioni di carattere mitico, p. es. a leggende sorte presso dati popoli, in tempi relativamente recenti, si videro costretti ad ammettere la loro provenienza da una forma di coscienza del tutto diversa da quella ch'è solita oggi. Già spesso ho citato l'interessante libro d'uno studioso che in materia

può essere considerato il più notevole dei nostri tempi, Ludwig Laistner, autore dell'opera «l'Enigma della Sfin-ge», che è fra le più importanti in questo campo. Laistner mostra che certi miti si presentano quali continuazioni di sogni tipici. Egli non giunse fino alla scienza dello Spirito, nè sapeva d'altronde di apportare i primi elementi per una vera conoscenza delle antiche mitologie. Non già che i miti e le leggende vadano intesi come modificazioni di sogni tipici come li intende il Laistner; sono invece formazioni nate da un antico stato di coscienza che percepiva il mondo spirituale in immagini, e perciò in immagini lo esprimeva. E nessuno può davvero intendere le vecchie saghe, i miti e le leggende, se non presuppone, dapprima come ipotesi, che le mitologie furono generate da una coscienza diversa dall'attuale; ed è per questa ragione che si fanno effettivamente così pochi passi verso la loro comprensione. Tale condizione pre-umana, o per lo meno preistorica, dell'anima, s'è poi trasformata nella coscienza attuale che passa alternativamente dal sonno alla veglia. Nella coscienza di veglia ci impadroniamo, mediante i sensi, delle percezioni del mondo esteriore e le mettiamo in rapporto. Le combiniamo tra loro a mezzo dell'intelletto. La ragione, la coscienza sensoria intellettuale, operante attraverso l'intelletto, hanno sostituito l'antica chiaroveggenza. Abbiamo così caratterizzato un tratto della storia, quale si presenta se si considera l'evoluzione umana nelle sue profondità.

Ma alla base di narrazioni come quelle della Bibbia sta dell'altro ancora. Sta cioè la consapevolezza del fatto,

che ad ogni popolo, ogni stirpe ed ogni razza, quali si presentano nel corso dell'evoluzione umana, è, per così dire, assegnata una particolare missione. Le antiche forme di coscienza chiaroveggente apparvero sotto gli aspetti più diversi, a seconda delle attitudini e del temperamento dei vari popoli, di guisa che la totalità dell'antica chiaroveggenza ci è data dall'insieme delle varie mitologie e confessioni religiose pagane. Possiamo quindi dire che quell'antico modo di percepire il mondo non si presenta solo come unità astratta; ai vari popoli e alle varie razze sono state affidate le missioni più diverse, sicché la coscienza comune si svolge in svariatissime forme. Se però vogliamo comprendere l'evoluzione umana, dobbiamo anche considerare ch'essa non è un succedersi a casaccio di colture, ma che tutto il cammino dell'umanità è anzi pervaso di significato; e se una determinata forma di coscienza si manifesta dopo di un'altra, è perchè deve aggiungersi a quella come una nuova foglia, un nuovo fiore, poichè il senso generale dell'evoluzione umana s'esprime in una successione di forme. E siamo nella condizione migliore per comprendere un popolo, dal punto di vista della scienza spirituale, se diciamo: Tutti i popoli, quelli dell'antica India, dell'antica Persia e di Babilonia, come quelli di Grecia e di Roma, hanno avuto la loro speciale missione; e il contenuto della coscienza umana s'è, presso ognuno di loro, sviluppato in una forma particolare. Non comprendiamo quei popoli se non siamo in grado di afferrare le loro particolari caratteristiche individuali come ciò che costituisce la loro missione. Ma l'evoluzione generale

dell'umanità procede in guisa che ad ognuna di tali missioni è prefisso un determinato periodo di tempo, trascorso il quale essa è compiuta. Una determinata missione è affidata a un popolo; ma ad certo punto, l'ora di quella missione è trascorsa, i suoi germi han dato frutto, si son sviluppati; e tuttavia può accadere che quel popolo conservi più oltre le caratteristiche di prima, il suo particolare temperamento e le sue particolari tendenze generali. Esso allora lascia passare inosservato il momento in cui una missione nuova deve prendere il posto dell'antica, porta le vecchie caratteristiche nei tempi nuovi, mentre il cammino oggettivo dell'evoluzione umana vi ha sostituito dell'altro.

Un tale arresto può specialmente osservarsi presso gli Egizii, il cui particolar carattere ci è apparso nella conferenza su Ermete. Gli Egizii ebbero un'elevata missione nel quadro complessivo dell'evoluzione umana. A un dato momento però, questa ebbe raggiunto il suo pieno sviluppo; quel che doveva seguire, era bensì racchiuso come germe nella coltura egiziana, ma gli Egizii conservarono il temperamento, tutto il modo d'essere di prima; sicché non furono più in grado di generare essi medesimi la missione nuova. Perciò la direzione dell'umanità dovette passare ad un altro elemento umano, il quale doveva bensì crescere dal suolo egizio, ma doveva appunto essere un altro. Vediamo pertanto un mutamento d'indirizzo nel senso generale dell'evoluzione. Cerchiamo di penetrare col nostro pensiero nello svolgimento della missione egizia. Quello ch'essa poteva dare, agì sull'animo di Mosè e del suo popolo; Mosè però non aveva per

compito il proseguimento dell'antica missione egiziana; doveva invece muover da quella per introdurre nell'umanità qualche cosa di affatto nuovo. E poichè quel che egli doveva apportare era di natura potente, vasta e decisiva, anche la sua figura appare poderosa nel processo generale della storia umana, e il modo come la sua missione andò sviluppandosi dalla morente civiltà egiziana è oggi ancora interessante e fecondo ad osservarsi. Infatti, quel che Mosè trasse dal popolo egizio e quel che al ricavato egli aggiunse, come attingendo alle eterne vette dell'evoluzione spirituale, continua tuttora ad operare nelle nostre anime. Perciò Mosè fu riguardato come una personalità che non doveva attingere quel che aveva da dare agli uomini, direttamente da una qualsivoglia epoca o da una missione particolare, ma che doveva essere toccata dalle onde dell'Eterno, che perennemente, attraverso nuovi canali, discende nell'evoluzione umana per fecondarla. Il nocciolo eterno della sua anima dovette però trovare il terreno adatto, e svilupparsi alimentandosi di ciò che gli offriva la coltura egizia.

Il fatto che Mosè attingesse a sorgenti eterne gli eccelsi beni che aveva da dare, è, secondo l'uso delle antiche narrazioni, simbolicamente indicato nel suo venir racchiuso nella cesta di vimini poco dopo la nascita. Chi ha pratica di tali racconti che si presentano nella storia dell'evoluzione religiosa, sa che alludono sempre a qualche cosa d'importante. In questo stesso ciclo di conferenze è già stato detto che, per ascendere conoscitivamente a mondi superiori, spirituali, l'uomo deve percor-

rere determinati stadii d'evoluzione animica, isolandosi interamente da tutto il mondo circostante, e risvegliando le forze spirituali più elementari della propria anima. Ma se si vuol indicare che un uomo reca seco fin dalla nascita quei beni spirituali che conducono alle vette dell'umanità, non si può farlo in modo migliore che dicendo: « Egli dovette attraversare, fin nella sua stessa corporeità fisica, un'esperienza per mezzo della quale i suoi sensi, tutte le sue facoltà ricettive, furono, per così dire, tagliate fuori dal mondo fisico ». E possiamo allora intendere che cosa significhi che la stessa figlia del re d'Egitto, la figlia del Faraone, traesse il fanciullo dalle acque e lo chiamasse « Mosè », dicendo: « perchè l'ho tratto dall'acqua ». Questo significato infatti è racchiuso nel nome di Mosè, ed anche la Bibbia vi accenna. Con tal nome si voleva significare che la rappresentante della coltura egizia, la figlia del Faraone, dresse la vita in un'anima colma di contenuto d'eternità. E' un meraviglioso accenno al fatto che l'eterno che Mosè aveva da recare agli uomini, venne avvolto nell'involucro esteriore della coltura e della missione egiziana.

Quindi vengono narrati fatti esteriori dell'evoluzione di Mosè. Quanto leggiamo dei suoi destini e di tutte le sofferenze ch'egli prova a cagione della servitù del suo popolo, possiamo considerarlo come narrazione di fatti della sua vita esteriore; ma poi, impercettibilmente, così devo dire, il racconto si trasforma di nuovo in un'esposizione di esperienze animiche. Questo avviene dal momento in cui Mosè prende la fuga e vien guidato presso un sacerdote; il sacerdote madianitico, Jethro o Reguel.

Chi ha consuetudine di antiche narrazioni spirituali, ed è perciò in grado di comprendere anche questa, riconosce, dagli stessi nomi dei personaggi, che il racconto s'è trasformato in una descrizione di esperienze animiche. Non intendo dire che Mosè non sia realmente andato verso un tempio, una scuola sacerdotale; ma la descrizione è artisticamente presentata in guisa che il fatto esteriore viene contessuto colle esperienze della sua anima; le vicende esteriori qui descritte sono, in ogni punto, accenni a ciò verso cui Mosè si fa strada per raggiungere un superiore gradino di sviluppo dell'anima. Che cosa rappresenta *Jethro*? E' facile dedurre dalla Bibbia ch'egli fu una di quelle individualità, alle quali veniamo sempre ricondotti se osserviamo il percorso dell'evoluzione umana, che si sono conquistate un sapere che potremmo chiamare universale, un sapere quale si può solo raggiungere se lentamente e gradatamente e attraverso interiori lotte d'anima s'è penetrati in quanto può dar la comprensione delle altezze spirituali. Mosè doveva venir acceso per la sua missione col divenire, in certo senso, discepolo d'uno di quegli esseri misteriosi che colle loro meditazioni si isolano dalla restante umanità per non essere che i Maestri delle Guide degli uomini. So bene di dire una cosa che attualmente desta opposizione in molti, ma l'esistenza di tali misteri e di tali personalità misteriose dovrebbe anche esteriormente apparir chiara ad ogni alquanto profondo osservatore del cammino storico dell'umanità.

Quel che Mosè doveva sperimentare, qual discepolo di questo grande Saggio-Sacerdote, vien descritto col di-

re che, nel luogo ove lo cerca, incontra accanto a un pozzo (simbolo della sorgente di Saggiezza) le sette figlie di lui. Chi voglia comprendere quel che una siffatta narrazione racchiude di profondo, deve anzitutto ricordarsi che in ogni narrazione mistica, sempre, in ogni tempo, ciò che l'anima può sviluppare in fatto di conoscenze superiori e di superiori forze animiche vien rappresentato col simbolo di figure femminili; ciò ritroviamo ancora in Goethe; nelle parole sull'Eterno-Femminino, alla fine del Faust. Nelle «sette Figlie» del Sacerdote Jethro riconosceremo allora le sette forze animiche umane, sulle quali la saggiezza del Saggio-Sacerdote doveva agire. Si rifletta che in quegli antichi tempi, ancora realmente vivificati dall'antica coscienza chiaroveggente, s'avevano altri punti di vista intorno all'anima umana e alle sue singole forze. Potremo farcene una rappresentazione esatta solo movendo da concetti che ci siano attualmente famigliari. Oggi parliamo dell'anima umana e delle sue forze, pensare, sentire e volere, come se queste forze fossero in noi, fossero, per così dire, parti dell'anima; e, dal punto di vista della coscienza intellettuale, è giusto parlarne così. Ma sotto l'influenza delle facoltà chiaroveggenti, l'uomo pensava diversamente. In primo luogo, l'anima non gli appariva un essere unitario; nel pensare sentire e volere egli non vedeva forze operanti dal centro dell'Io, così da organizzarlo in un'unità; si sentiva invece come dedito al Macrocosmo, e ognuna delle forze animiche gli appariva in relazione con determinati Esseri divino-spirituali. Come possiamo immaginare (noi però non lo facciamo) che il nostro

pensare venga fecondato e sorretto da un'altra forza psichica spirituale che non il sentire o il volere, di guisa che nel nostro pensare sentire e volere si riversino dal Macrocosmo correnti diverse, forze spirituali diverse, colle quali siamo quindi in relazione, così anticamente l'uomo non sentiva l'anima come un'unità, ma diceva: « Quel che ho in me è soltanto — per così dire — « teatro animico », e ciò che quivi si esplica sono forze divino-spirituali dell'Universo. Sette di queste forze troviamo agire sulla scena della vita animica di Mosè. E se vogliamo vedere come, per effetto dello sviluppo della coscienza umana, tutte queste concezioni siano andate facendosi sempre più astratte e intellettuali, possiamo guardare p. es. a Platone, pel quale le « Idee » sono esseri viventi, ed hanno un'esistenza analoga a quella che gli uomini attuali riconoscono soltanto alle sostanze materiali, e ogni singola forza animica s'esplica sulla scena offerta dalla totalità dell'anima. Ma le facoltà dell'anima si trasformarono sempre più in concetti astratti, e s'impose l'unità dell'Io. E, per quanto ciò suoni strano, nelle sette Arti libere del Medio-Evo possiamo ancora riconoscere, espresso in forma astratta, quel che le sette figlie del Saggio-Sacerdote madianitico dovevano simboleggiare, e cioè le sette viventi forze spirituali che avevano da agire sulla scena dell'anima. Questo sorgere delle sette Arti libere dall'anima umana è l'ultima astratta eco del fatto che sette facoltà s'esplicano nella vita animica, e che questa è il loro campo d'azione.

Se teniamo conto di tutto ciò, riconosceremo che Mosè ebbe davanti a sé la visione complessiva delle sette

forze dell'anima umana, ma suo compito principale era d'introdurre totalmente una di quelle come impulso nell'evoluzione. Potè farlo perchè corrispondeva alla particolare disposizione del sangue e del temperamento del suo popolo, dedicare particolare interesse a quella forza animica, pervenuta fino a noi nei suoi effetti, che raccoglie in un'interiore vita unitaria dell'anima, in una vita dell'Io, tutte le forze che prima erano concepite divise. Dice poi la narrazione che una delle figlie di Jethro sposò Mosè. Significa che nella sua anima agì particolarmente una di quelle forze, agì in modo che, per l'impulso da lui dato, divenne e fu poi per un lungo periodo dell'evoluzione umana, la forza dominante, quella che raccoglie le altre in un'unitaria anima individuale, in un Io.

Spiegazioni come queste richiedono ai nostri tempi d'esser date con ogni riserbo, perchè oggi non abbiamo, per così dire, organi atti a comprendere come certe descrizioni, che sembrano riferirsi ad avvenimenti fisici, vengano invece date per mostrare che, nel tempo al quale si riferiscono, l'anima percorre un'evoluzione interiore, viene cioè preparata alla sua missione. Così vediamo che quel che gli antichi Egizi non possedevano, vale a dire, l'ispirazione attraverso la forza umana dell'Io, il nucleo centrale delle forze dell'anima, era per Mosè l'essenziale. E' quindi lecito dire: Alla missione dell'antico popolo egizio spettava ancora di fondare una coltura sulla base dell'antica chiaroveggenza. Il meglio che quella coltura ci tramandò proviene ancora dal carattere particolare delle forze chiaroveggenti proprie agli antichi Sag-

gi-Sacerdoti e alle Guide del popolo. Ma l'ora cosmica di tal missione era, per così dire, trascorsa, e l'umanità doveva venir chiamata a evolvere quella forza dell'anima che per un lungo periodo avrebbe sostituito l'antica chiaroveggenza. Coscienza dell'Io, intellettualità, razionalismo e intelligenza, rivolti al mondo sensibile esteriore, dovevano prendere il posto dell'antica chiaroveggenza. Ma ho pur già accennato al fatto che in avvenire le due forme, forza chiaroveggente e coscienza intellettuale si congiungeranno, sicchè l'umanità procede verso un avvenire dove un'intellettualità permeata di forza chiaroveggente sarà comune a tutti gli uomini.

Quel che dunque oggi consideriamo l'elemento principale della coltura, ricevette il primo impulso da Mosè, e perciò sentiamo quell'impulso continuar ad agire nelle nostre anime. Il pensare intellettuale, l'agire su base d'intelligenza e di ragione, erano dunque stati dati a Mosè, ma gli erano ancora stati dati in una forma affatto particolare, perchè tutto quello che assumerà in seguito la struttura che gli è conveniente, si prepara prima in forma adeguata al passato. E qui s'apre davanti a noi un fatto meraviglioso. A Mosè l'umanità deve la forza di evolvere l'intelletto e il raziocinio, di pensare intellettualmente intorno al mondo, in piena condizione di veglia, partendo dall'Io, di spiegarsi razionalmente il mondo; a lui stesso però la coscienza intellettuale dovette venir data in modo che l'intelletto s'accendesse ancora nella forma dell'antica chiaroveggenza. Ciò significa che Mosè ebbe bensì il primo impulso intellettuale, ma che in lui questo si presentava ancora come chiaroveg-

genza. Era il primo dei nuovi, e l'ultimo degli antichi impulsi. Quello che l'umanità dei tempi successivi possedette fuori della chiaroveggenza, egli lo possedette ancora in quella. La conoscenza della ragione pura e dell'intelletto gli era data mentre la sua anima si trovava in condizione di chiaroveggenza, mercè l'influenza esercitata sopra di lui dal Sacerdote di Madian; così p. es. nell'esperienza del rovetto ardente, il quale bruciava d'un fuoco che non lo consumava. In quell'apparizione lo Spirito del mondo si rivelò a Mosè in forma nuova, come alla conoscenza chiaroveggente degli Egizii non aveva potuto rivelarsi.

Chi ha conoscenza dei fatti, sa che, nel corso dell'evoluzione, l'anima umana giunge gradatamente a percepire gli oggetti esteriori trasformati così da vederli quasi emergere sullo sfondo delle forme primordiali da cui provengono. E ognuno che sia pervenuto alla conoscenza spirituale, riconosce che attraverso la grandiosa immagine biblica del rovetto ardente, trapela effettivamente un mondo spirituale. Così si comprende che quanto a Mosè dovette venir dato in forma chiaroveggente, era una nuova coscienza dello Spirito universale che anima e vivifica il mondo. Mentre prima i popoli avevano levato lo sguardo alla pluralità delle forze cosmiche, e le avevano vedute agire nelle anime in guisa da costituire, non un'unità, ma una molteplicità, e mentre ad essi l'anima era apparsa solo come il teatro della manifestazione di quelle forze, Mosè doveva ora riconoscere uno Spirito cosmico che non si rivelava soltanto ad una singola forza animica, uno Spirito che non stava

accanto ad altri Spiriti equivalenti, operanti sopra altre forze dell'anima; doveva riconoscere quello Spirito cosmico che può solo manifestarsi nel più profondo e sacro centro della vita interiore, che s'esplica soltanto nell'Io. Quando l'uomo sente di stare col proprio Io frammezzo al tramare e al vivere dello Spirito, allo stesso modo come i popoli un tempo sentivano di appartenere col loro essere alla sfera delle forze cosmiche spirituali, allora egli sente ciò che a Mosè si rivelò dapprima a mezzo di coscienza chiaroveggente e che dovrebbe venir considerato come la base del mondo. Quella base del mondo, a comprender la quale egli diede il primo impulso ai popoli, e che noi, coll'intelletto che esamina i fenomeni, possiamo comprendere appunto come tale. Quando oggi l'uomo guarda al centro della propria vita, questo deve ancora apparirgli ben misero, benchè sia ciò che l'uomo può sperimentare di più forte. Nel corso della loro vita, nature altamente dotate, come quella ad es. di Jean Paul, si sono sentite particolarmente richiamate a questo centro della vita dell'anima. Nella sua autobiografia egli racconta: « Non dimenticherò giammai l'istante, di cui finora non ho parlato ad alcuno, ove assistetti alla nascita della mia autocoscienza, e del quale so indicare luogo e tempo. Un mattino, ero bambino ancora, stavo sotto la porta di casa e guardavo a sinistra verso la legnaia, quando ad un tratto la visione interiore « io sono un Io » mi colpì come un fulmine del cielo e da allora continuò a risplendere in me. In quel momento il mio Io s'era veduto per la prima volta e per sempre. Si può difficilmente pensare ad un

errore della memoria, perchè nessun racconto estraneo avrebbe potuto frammischiarci con aggiunte ad un avvenimento svoltosi unicamente nel santuario nascosto dell'essere, e la cui novità soltanto conferì durata a circostanze accessorie così insignificanti». Tale « santuario nascosto » è bensì quel che la vita dell'anima racchiude di più forte e di più potente, ma l'uomo non può diventare cosciente allo stesso modo come delle altre multiformi esperienze animiche, perchè esso è ancora troppo povero. E quando l'uomo si ritrae su questo punto centrale, egli sente che nella meravigliosa parola « Io sono » risuona poderoso e intenso, ma — come dissi — povero ancora di contenuto, il punto centrale della vita dell'anima.

Fin entro questo santuario nascosto opera lo Spirito cosmico che Mosè riconobbe come l'unitario Spirito del mondo. Non fa dunque meraviglia che, quando esso gli si rivelò, Mosè si domandasse: « Se m'è affidato il compito di presentarmi al popolo per inaugurare una coltura fondata sull'autocoscienza, chi mi crederà? Su quale nome devo fondare la mia missione? E gli venne data questa risposta: « Devi dire: Io sono l' *Io sono!* » E cioè: Tu non puoi esprimere il nome dell'essere che s'annuncia nel più intimo santuario dell'anima, altrimenti che colla parola indicante l'egoità! Così, nell'apparizione del rovelo ardente, Mosè scorse la natura di Jahve o Jehova. E noi comprendiamo che nell'ora in cui il nome di Jahve gli si rivelò come « Io sono », nell'evoluzione dell'umanità penetrò una nuova corrente, un elemento nuovo destinato a sostituire l'antica coltura egi-

ziana, al cui contatto Mosè aveva soltanto dovuto educare la sua anima a comprendere ciò che di più alto gli sarebbe venuto incontro nella vita.

Segue l'abbinamento fra Mosè e il Faraone. E' facile riconoscere ch'essi stanno l'uno di fronte all'altro senza poter intendersi. Il racconto vuol mostrare come tutto ciò che Mosè trae da una coscienza umana del tutto trasformata, debba rimaner incomprensibile al Faraone, nel quale continua soltanto ad operare l'antica chiaroveggente coltura egizia. (Questo ci viene mostrato chiaramente, s'intende nella forma in cui parlano i testi che hanno origine nella chiaroveggenza). Mosè infatti si vale di un linguaggio nuovo, riveste quanto ha da dire di parole sorgenti dalla coscienza egoica dell'anima, parole che dovevano apparire del tutto inintelligibili rispetto a quanto il Faraone era in grado di pensare.

Così, fino a quell'ora cosmica, al popolo egizio era stata affidata una missione ch'esso poteva assolvere attraverso l'antica coscienza chiaroveggente. Il tempo di tal missione era ormai passato, ma quel popolo continuava a vivere con le qualità, col temperamento di prima, e non trovò il passaggio sopra l'abisso che s'apriva tra gli antichi tempi e i nuovi, per i quali appunto era destinato il popolo ebraico. Questo passaggio dai vecchi ai nuovi tempi fu trovato da Mosè. Perciò, a ricordare che Mosè col suo popolo trovò il passaggio dai vecchi tempi ai nuovi, si celebra tuttora la Pesach. Questa festa di Pesach deve infatti ricordare che con Mosè fu data la possibilità di varcare l'abisso tra i vecchi tempi e i nuovi. Gli Egizii non poterono varcarlo, poichè come po-

polo si fermarono, e il tempo passò sopra di loro. Dobbiamo rappresentarci in questa guisa il rapporto di Mosè con gli Egizii e col suo proprio popolo.

Quel che Mosè doveva dare al proprio popolo aveva la sua base nella natura di questo. Egli doveva dare l'impulso per la sostituzione dell'antica chiaroveggenza colla coscienza intellettuale, col raziocinio. Già nelle conferenze precedenti abbiamo spiegato come la coscienza chiaroveggente non sia legata alla corporeità fisica, ma si sviluppi appunto quando, mercè particolari esercizi, la vita dell'anima si libera dallo strumento corporeo esteriore. La coscienza intellettuale ha invece per strumento l'organismo umano legato al cervello e al sangue. Quel che prima si librava, per così dire, al di sopra dell'organizzazione fisica e trovava il proprio sviluppo di là da questa, attraverso i rapporti fra Maestro e discepolo, doveva ora svolgersi legato alla corporeità, legato cioè a quel che col sangue del popolo scorreva di generazione in generazione. Perciò, dovendo Mosè dare l'impulso verso una coltura intellettuale, egli poteva darlo soltanto a un popolo che vegliasse rigorosamente a mantenere l'omogeneità del sangue attraverso le generazioni: dunque al sangue come strumento era a tutta prima legata l'essenza della nuova coltura. E siccome questa non doveva soltanto esplicarsi nello Spirito, fu necessario che il popolo che aveva vissuto in mezzo al popolo egizio, fruendo di questo contatto per la sua preparazione, s'allontanasse dall'Egitto, e sviluppasse, in separata serie di generazioni, in separata corrente di sangue, attraverso i secoli, lo strumento esteriore che avreb-

be fornito la base alla coltura intellettuale per tutto l'avvenire.

Vediamo in tal modo la storia acquistare un senso, e vediamo anche come lo Spirito sia stato congiunto allo strumento fisico-corporeo. Possiamo inoltre osservare che il narratore si sforza di mostrare, che il passaggio dall'antica coltura egiziana alla coltura di Mosè, deve venir presentato in tutta l'importanza che ha nella storia del mondo; e a mostrare quest'importanza egli mira ad es. nel racconto del passaggio del Mar Rosso. Dietro al passaggio degli Israeliti attraverso il mare e l'annegamento degli Egizii, si cela un fatto meraviglioso dell'evoluzione umana; questo fatto però ci apparirà intelligibile soltanto se cercheremo di comprenderlo nella sua profondità.

Nel popolo Egizio vediamo una conferma della connessione tra le forze dell'anima e la cosiddetta natura chiaroveggente. Dopo quanto già fu esposto in queste stesse conferenze, non supporrete certo ch'io voglia accomunare la natura umana alla natura animale. Ma quel che devo ora spiegare, vien meglio chiarito se si prendono le mosse dall'organizzazione animale. Dobbiamo pensare che tutta la vita psichica dell'animale è sognante e oscura in confronto di quella umana, e particolarmente della coscienza intellettuale. E, benchè l'antica chiaroveggenza non possa affatto venir paragonata alla vita psichica animale, e se ne distingue radicalmente, la vita psichica dell'animale, la sua vita d'istinto, servirà tuttavia a chiarirci meglio un carattere che anticamente apparteneva anche all'anima umana. Per quanto s'esa-

geri, spesso, è tuttavia una parte di vero in ciò che si narra sul modo come gli animali prendon la fuga, perfino già qualche giorno prima, là dove avvengono terremoti o eruzioni vulcaniche. Mentre gli uomini che comprendono ogni cosa attraverso l'intelletto, stan quieti, gli animali sono agitati. Vediamo in tal modo l'ottusa vita istintiva degli animali intimamente legata alla vita della natura, e avvertiamo gli effetti di tal connessione. I racconti spesso esagerano, ma chi conosce la scienza dello Spirito sa come la natura animale sia tanto intimamente connessa con tutta la vita naturale circostante, che per l'animale si può, in certo senso, parlare d'un «sapere» che colle sue forze elementari ne regola la vita. L'uomo invece non possiede quel «sapere», perchè egli evolve il superiore intelletto, che lo ha bensì reso capace di abbracciare le cose a mezzo di concetti, ma d'altro lato lo ha anche strappato dall'unione colla natura. Orbene, dobbiamo rappresentarci che, anche per l'uomo, all'antica chiaroveggenza andava unita siffatta istintiva connessione coi fatti naturali: egli aveva una coscienza istintiva che l'avvertiva: Questo e quest'altro accade, questo o quest'altro si prepara. Si tratta d'una percezione di fatti naturali relativamente alla quale non si possono dare «spiegazioni», ma che, quando l'insieme delle loro attitudini lo consenta, è conseguibile anche oggi da coloro che, per mezzo di sforzi dell'anima, si sollevano ad una conoscenza superiore. Chi lavora sulla propria anima, e mercè la particolare configurazione di questa, sa intendere e comunicare cose che la coscienza intellettuale ignora, prova un certo malessere quando da tutte

le parti gli vien domandato: «Perchè è così? Dimostrami quello che dici». La gente non avverte che quel sapere muove per tutt'altre vie di quello acquisito a mezzo della logica intellettuale. E' assolutamente vero che a Goethe bastava spesso guardare dalla finestra per prevedere il tempo a distanza di ore. Pensiamo che gli uomini, mercè la loro penetrazione nei mondi spirituali, avevano la possibilità di un'unione con la natura e coi suoi fenomeni, ben diversa da quella concessa agli uomini attuali dalla loro scienza, e comprenderemo uno dei tratti essenziali dell'antica chiaroveggenza, nei riguardi della pratica della vita. Anticamente l'umanità non possedeva istituti meteorologici, nè bollettini onde informarsi, p. es. dal giornale, sulle future condizioni del tempo, ma aveva un senso di queste cose, si dirigeva secondo un suo sentire che le mostrava distintamente quel che sarebbe accaduto. E questo si verificava particolarmente presso gli antichi Egizi. Pur senza possedere il nostro sapere analitico e la nostra scienza, essi sapevano regolarsi in modo corrispondente ad una vivente connessione col mondo circostante. Ma, appunto perchè l'ora cosmica della loro coltura era trascorsa, tal facoltà era sempre più andata decadendo, ed essi sempre meno sapevano orientarsi in mezzo ai fenomeni naturali, e non erano più in grado di desumere, dai rapporti tra gli elementi esteriori, il modo come dovevano comportarsi. Gli uomini infatti dovevano oramai imparare a penetrare tali rapporti intellettivamente, ed a ciò Mosè doveva dare l'impulso movendo ancora dall'antica chiaroveggenza.

Vediamo dunque Mosè col suo popolo davanti al Mar Rosso, e, a mezzo d'un sapere analogo al nostro, ma che in lui è ancora chiaroveggenza, egli riconosce che una particolare cooperazione del vento d'Oriente con la marea, gli crea la possibilità di portare in un'ora favorevole il popolo attraverso il mare. Il passaggio del Mar Rosso vien descritto per mostrare che Mosè è il fondatore della nuova concezione intellettualistica del mondo, (la quale non è punto esaurita, ma deve ancora insegnare agli uomini a mettere la pratica della vita in rapporto con le condizioni naturali, come fece Mosè). Il tempo degli Egizi era trascorso; essi non potevano più sapere quel che sarebbe accaduto nell'ora successiva. Una volta si sarebbero detti: «Ora non possiamo più passare». Ma l'antico senso istintivo della natura era decaduto, ed essi non sapevano ancora valersi della nuova coscienza intellettuale; stavano perciò davanti al Mar Rosso perplessi e incerti, con una coscienza non più capace di dirigerli; e furono sopraffatti dalla catastrofe. Vediamo in tal modo il nuovo elemento portato da Mosè, in vivo contrasto con l'antico, e vediamo l'antica chiaroveggenza siffattamente decaduta da non saper più orientarsi, mentre l'impossibilità di adattarsi ai nuovi tempi la sospinge verso la propria fine.

Quando, attraverso simili descrizioni apparentemente esteriori, riconosciamo quel che il narratore vuol effettivamente significare, troviamo in esse caratterizzati i grandi punti di svolta dell'evoluzione umana, e comprendiamo che, attraverso la forma del tutto particolare

di cui si valgono le antiche scritture, non è punto facile scoprire l'importanza di personalità quali ad es. quella di Mosè.

Che Mosè stesse ancora interamente sul terreno dell'antica chiaroveggenza, e in lui la nuova coltura intellettuale fosse ancora chiaroveggente, appare anche più tardi, al momento in cui deve decidersi se sarà veramente lui a portare il popolo in Palestina. Il popolo ebraico doveva venir condotto in Palestina come quello che, mercè tutto il carattere del proprio sangue, era destinato a fondare la coltura intellettuale. Quel che Mosè possedeva in forma ancora chiaroveggente poteva dare l'impulso, non già costituire la coltura stessa. Questa infatti non doveva essere chiaroveggente, ma sorgere anzi come qualche cosa di nuovo di fronte all'antica chiaroveggenza. Vediamo perciò come Mosè si sentisse chiamato a guidare il suo popolo fino a un determinato punto, ma non potesse condurlo egli stesso nella nuova terra. Doveva lasciare tal compito a quelli ch'erano chiamati alla novella coltura. Questo ci è chiaramente detto nella Bibbia. Mentre Mosè è l'araldo della Divinità che s'annunzia fin nell'Io, la Bibbia ci mostra pure che solo chiaroveggentemente egli era in grado di percepire la potenza della parola di questo Spirito universale. E quando si trova in una condizione in cui dovrebbe aiutare il popolo mediante le sole sue forze, egli si rifugia sotto la tenda dove può tornar a vedere chiaroveggentemente il suo Dio. E allora gli vien detto: « Poichè non sapesti portare più avanti quello che ti fu dato nel pensare chiaroveggente, un altro dovrà oramai guidare il tuo

popolo! » Questo però ci mostra anche Mosè in uno splendore, il quale rivela che colui che fu chiaroveggente, comparve come un profeta quale nessun altro più in Israele; e richiama al fatto ch'egli fu l'ultimo a possedere l'antica chiaroveggenza, perchè nei popoli nuovi la coltura avrebbe dovuto svilupparsi senza chiaroveggenza, sulle sole basi della tradizione e dell'intellettualità; affinché l'Io, di cui l'umanità diveniva cosciente su questa nuova base, potesse venir preparato ad accogliere un nuovo elemento.

Per mezzo della missione di Mosè, l'umanità era stata guidata fino a vedere che lo Spirito universale, che anima e vivifica il mondo, può essere sentito nel modo più chiaro e umano « nell'Io sono », nel centro più profondo dell'anima, ma che « l'Io sono » deve a sua volta colmarsi d'un contenuto capace di abbracciare il mondo; di modo che la parola « Io sono », che risuona ancor povera in noi, possa arrivare a racchiudere il contenuto più ricco. A tal fine era però necessaria un'altra missione, quella che più tardi venne espressa dalla grandissima parola di Paolo: Non io — ma il Cristo in me! —

Mosè aveva condotto l'umanità fino alla fondazione d'una coltura dell'Io. Questa, ch'era come un dono dall'alto, come una coltura di popolo, un calice destinato ad accogliere un nuovo contenuto spirituale, doveva ormai acclimatarsi quaggiù. L'Io doveva a tutta prima evolversi in grembo al popolo antico-ebraico; e nel calice dell'Io doveva più tardi discendere quel che può conseguire da una vera comprensione del Mistero del Gologota, dell'evento di Palestina. L'Io avrebbe in tal modo

accolto un contenuto nuovo, un contenuto attinto esso pure al mondo spirituale. Potremo nel miglior modo intendere quel che si riversò nell'Io, attraverso l'evoluzione preparatoria in seno al popolo antico-ebraico, se contempliamo la mirabile tragedia del libro di Giobbe, la quale però è soltanto intelligibile in rapporto colle speciali caratteristiche di quel popolo.

Benchè s'attenga come un giusto al suo Dio, e sappia che tutto quel che possiede viene da Lui, Giobbe è colpito da sventura sopra sventura, nei suoi beni, nella sua famiglia, nella sua stessa persona; di guisa che nelle manifestazioni del suo Dio v'è qualcosa che potrebbe indurlo a dubitare che lo Spirito universale, del quale abbiamo ora parlato, s'esplichi davvero nell'Io umano. Le cose vanno tanto oltre, che la moglie di Giobbe non può comprendere perchè egli rimanga ancora fedele al suo Dio, e gli dice la grave parola, di incomparabile significato: « Rinnega il tuo Dio, e muori! » Che cosa significa, dal punto di vista di questa importante tragedia allegorica, « Rinnega il tuo Dio, e muori? » Null'altro che: se Dio, che deve essere la fonte della tua vita, ti tratta così, tu rinnegalo; ma certo è che conseguenza del rinnegamento di Dio è la morte, sicchè chi rinnega Dio, si separa dal vivente processo del divenire. E gli amici di Giobbe non possono concepire ch'egli non si sia macchiato di colpa, perchè, se ciò fosse, i mali sarebbero caduti sopra un giusto. E neppure il narratore sa spiegare che la giustizia cosmica esiste, se non mostrando in ultimo che l'umiliato e sventurato Giobbe ottiene, ancora nel mondo fisico, un compenso per tutto quanto aveva perduto.

Già nella significativa allegoria del libro di Giobbe trapela dunque la coscienza mosaica, sicchè vediamo che l'uomo è condotto fino all'Io, ma, poichè l'Io s'esplica nel fisico, nel momento in cui cade in errore, l'uomo perde o può perdere coscienza del suo rapporto colla sorgente della vita. La possibilità d'intendere che non deve soltanto esservi compensazione nel mondo fisico, ma che nonostante ogni caduta nella miseria fisica, nel dolore e nella sofferenza fisica, l'uomo può essere vittorioso, perchè nel suo Io non risplende soltanto la sorgente di quanto è effuso nello spazio e nel tempo, ma può venir accolta la potenza stessa dell'Eterno, la possibilità d'intendere questo, fu data con l'impulso del Cristo. E la parola di Paolo: « Non Io, ma il Cristo in me » significa: Per mezzo di Mosè gli uomini vennero guidati fino a comprendere: « Tutto quanto permea e vivifica il mondo nello spazio e nel tempo, s'esprime, nella sua essenza più profonda, nell'Io umano; e si comprende il mondo, quando nella sua unità lo si comprende come nascente da un siffatto Io. Se però nell'Io vogliamo accogliere l'Eterno, non dobbiamo limitarci a conoscere quel che riassume il temporaneo, non la sola unità di Jahve, che sta dietro a tutto quanto è effuso nel tempo e nello spazio, ma la sorgente-Cristo concentricamente esistente dietro la stessa unità ».

Vediamo in tal modo Mosè come la vera personalità preparatrice del Cristianesimo, e vediamo come a mezzo suo sia stato, per così dire, preparato nell'auto-coscienza umana il calice che, per tutta la futura evoluzione dovrà venir colmato dalla sostanzialità spirituale

eterna, e cioè, propriamente, dall'Entità Cristo. Così comprendiamo il posto di Mosè nel cammino dell'evoluzione umana. Appunto a mezzo d'una trattazione come questa, l'esame della storia assume profondissimo senso. Veder sorgere in determinati momenti date personalità, e veder che in loro scorrono quelle sorgenti eterne che fanno progredire l'umanità nel suo cammino, genera in noi il senso del vero rapporto del singolo con tutta l'evoluzione umana, di quel rapporto su cui già richiamammo l'attenzione nella precedente conferenza, trattando del Buddha.

Contemplando in questa guisa l'evoluzione umana diremo: «Noi impariamo a riconoscerci come esseri che partecipano in modo vivo all'evoluzione, e comprendiamo che gli Spiriti universali si sono, per così dire, prefissi degli intenti attraverso la nostra esistenza, e vediamo come ciò ch'essi si prefissero apparisca sempre più nella vita. Sì, appunto la contemplazione dei sommi Spiriti e dei sommi fatti dell'evoluzione e della storia umana, ci conferisce quella consapevolezza della nostra forza, quella fiducia nella nostra anima, quella sicura speranza, che ci permette di occupare il nostro posto nell'insieme dei destini umani, e che nasce dal sentire con contenuto nuovo la bella parola di Goethe, secondo la quale ciò che di più grande la storia può suscitare in noi è l'entusiasmo. Deve però essere quell'entusiasmo che non rimane sterile ammirazione, ma accoglie nell'anima i semi del passato e li sviluppa a frutto per l'avvenire. E in forma alquanto modificata, la parola del poeta si vivifica davanti a noi, mentre dalla contemplazione delle

somme Personalità e dei sommi avvenimenti conquistiamo questo vero:

Il tempo è un piano fiorito,
Grande e vivente è il cammino dell'umanità,
E tutto è frutto e tutto è seme.

IL PROFETA ELIA

NELLA LUCE DELLA SCIENZA DELLO SPIRITO

Come uno degli astri più fulgidi nel cielo dell'evoluzione umana ci splende incontro dalla remota antichità la figura del Profeta Elia. Profondamente, molto profondamente s'imprimono nei cuori e negli animi i tratti del suo carattere e la narrazione delle sue gesta, tutta la sua grandezza, quale appare dai documenti biblici. Tuttavia, alla storia esteriore riesce difficile afferrare questa importante personalità; mentre per la scienza dello Spirito, ai cui punti di vista s'informa la nostra trattazione, appunto la personalità del Profeta Elia sta a mostrare come alla base dell'evoluzione umana non operino solo i fatti e le idee esteriormente percepibili che possono essere riferiti dalla storia, ma che impulsi motori di massima, primissima importanza, sono i processi svolgentisi nelle anime.

Per richiamare davanti al nostro occhio spirituale questo fatto, che tanta luce getta sulla storia, basta ricordare che anche la fondazione del Cristianesimo fu per massima parte dovuta a un interiore processo anmico, quello che esteriormente si presenta come «l'incontro di Damasco» dell'Apostolo Paolo. Si discuta pure quanto si vuole sul fatto esteriore, rimarrà pur sempre

innegabile che la fondazione del Cristianesimo sta in intima connessione con quanto in quel momento si svolse nell'anima, nello spirito dell'Apostolo, e si trasfuse poi nelle parole infocate e negli atti pieni d'abnegazione di lui. Ma anche in molti altri casi si può dimostrare che gli eventi umani, il divenire storico, non risalgono in ultimo ai fatti comuni riferiti dalla storia, bensì ad anime umane, a cuori umani.

Oggi avremo da considerare uno di questi esempi. Data la brevità e sommarietà che deve avere questa conferenza, benchè tratti un argomento sul quale tanto ci sarebbe da dire, è necessario affidare ad un'ulteriore elaborazione nelle anime, il compito di scoprire come le cose che verranno oggi esposte in relazione al Profeta Elia e al suo tempo, possano essere dimostrative, spiegative, chiarificative riguardo allo sviluppo della storia umana. Questa conferenza però non vuol soltanto essere una comunicazione di notizie intorno alla personalità e all'importanza del Profeta Elia, essa vuole al contempo offrire quasi un *esempio* del modo come tali cose possano venir considerate mediante la scienza dello Spirito e questa, grazie ai mezzi a lei propri, possa gettare luce sui documenti che in altra guisa riferiscono intorno allo sviluppo storico dell'umanità. A tal scopo procederemo oggi in modo del tutto particolare. Esporremo dapprima quanto riguarda la personalità e l'importanza del Profeta Elia, attingendo all'indagine della scienza dello Spirito, col minimo riferimento possibile alla Bibbia, e ricorreremo a questa soltanto là dove nomi o qualificazioni di personaggi facciano apparire utile tale riferimento.

Vogliamo dunque osare l'ardito tentativo di narrare quel che è realmente accaduto, per poi mostrare come si rispecchi nel testo biblico. I fatti verranno riferiti quali risultano alle indagini eseguibili nel campo scientifico-spirituale, che già offrì la base alle conferenze di quest'anno, come anche a quelle degli anni passati. Per quei molti tra i presenti che, per essersi occupati già da anni di scienza dello Spirito, hanno piena conoscenza della forza e potenza dimostrativa dei suoi metodi, ciò che diremo potrà senz'altro venir offerto quale risultato sicuro dell'indagine spirituale, sebbene possa soltanto venir presentato in forma di abbozzo, perchè spiegazioni dimostrative richiederebbero molte ore. Prego poi quelli tra gli uditori che non si mettono o non possono mettersi su tale terreno, di accogliere come un'ipotesi ciò che dirò intorno al vero svolgimento dei fatti, come un'ipotesi che può venir sottoposta ad esame. Ed io son ben tranquillo: se questo esame verrà intrapreso con perizia e senza preconcetti, esso confermerà quanto sto per dire.

Che cosa dunque ha da dire la scienza dello Spirito intorno alla personalità e all'importanza del Profeta Elia e al suo tempo?

Dobbiamo trasferirci a quel periodo dell'antico Ebraismo quando lo splendore dell'epoca di Salomone era tramontato, e la Palestina era stata colpita da varie affezioni; basti ricordare le guerre contro i Filistei e la carestia. Era l'epoca in cui l'antico regno unitario già appariva diviso nei regni di Giuda e d'Israele, e in Samaria regnava il re Achab, figlio di Amri (è questo uno dei punti, come molti ancora se ne presenteranno, ove dobbiamo stabilire un collegamento coi nomi biblici, ma io

facciamo unicamente per facilitare la comprensione). Era stata conchiusa una specie di alleanza o patto di fraternità fra il re Achab, anzi già fra suo padre e il re di Tiro e Sidon, e questa alleanza s'era voluta ancora rafforzare col matrimonio di Achab colla figlia della casa regnante di Tiro e Sidon, Izebel. (Questi nomi sono conosciuti dalla Bibbia e mi riferisco ad essi per non riuscire incomprensibile). A quei tempi, per coloro che avevano conservato le attitudini corrispondenti, quell'antica chiaroveggenza, che in epoche primordiali era stata una facoltà spirituale comune a tutti gli uomini, non era ancora scomparsa. Ma la regina Izebel non era soltanto dotata di quella facoltà generale, ma pure di una sua particolare forza chiaroveggente, di cui non era punto disposta ad usare soltanto in senso nobile e buono. Dobbiamo vedere in lei una specie di chiaroveggente, mentre il re Achab era un uomo che, in particolari stati d'eccezione, possedeva bensì ciò che può emergere a coscienza dalle forze nascoste dell'anima, cosa negli antichi tempi assai più frequente che non oggi; ma in lui tal condizione non si verificava con particolare frequenza, e solo di tanto in tanto, di fronte a particolari enigmi del suo destino, accadeva ch'egli avesse delle visioni, dei presentimenti.

In quelle contrade correvano a quel tempo svariatissime voci sull'esistenza di un grande importante Spirito; quello che nella Bibbia porta il nome di Elia. Poichissimi tra quelli che vivevano, per così dire, nel mondo esteriore, sapevano dove fosse da ricercarsi la personalità portatrice di quel nome, nè in quale forma e modo

esercitasse la sua forte azione sui contemporanei. Lo stato di fatto potrebbe venir caratterizzato col dire che il nome di quella personalità e gli accenni ad essa, venivano per lo più riferiti con un certo senso di terrore; e chi li riferiva sapeva che qualche cosa d'importante si celava dietro quello Spirito. Ma come esso agisse nel mondo e dove lo si dovesse ricercare, non si sapeva bene, non se n'aveva una precisa idea. Solo alcuni singoli, che possiamo chiamare i discepoli iniziati di lui, erano edotti di queste cose, e sapevano anche dove trovare nel mondo fisico, nella realtà esteriore, l'uomo in cui quello Spirito aveva dimora. Il re Achab non ne sapeva nulla. Sentiva però come una paura, un certo particolar terrore quando davanti a lui qualcuno accennava a quella personalità; e ciò perchè con essa si collegavano e si dovevano collegare certi speciali concetti. Il re Achab di Samaria era quello che, soprattutto attraverso la parentela che aveva stretto con Tiro e Sidon, aveva introdotto nel vecchio regno palestinese una specie di religione che s'atteneva a cerimoniale esteriore, a forme esteriori, a ciò che si estrinseca in simboli esteriori; vi aveva, in altre parole, introdotto una specie di paganesimo. Gli aderenti a tal paganesimo dovevano accogliere con particolar terrore quanto veniva riferito intorno alla personalità del Profeta Elia, perchè, dalle varie notizie che correvano, si poteva desumere che, certo, dai lontani tempi dell'antico popolo ebraico s'era tramandata quella che poteva chiamarsi la religione di Jahve, la fede in un Dio, in un'Essenza spirituale del mondo, che governa in modo sovrasensibile e con forze

sovrasensibili interviene nel divenire degli uomini e nella loro storia; ma si sapeva pure ch'era ormai giunto il tempo in cui, tra i migliori del popolo, doveva farsi strada una comprensione più profonda dell'essere di Jahve. Si sapeva che la religione di Mosè possedeva in germe tutto quanto può qualificarsi come religione di Jahve, ma si sapeva pure che fino allora essa era soltanto stata compresa come un popolo ancora relativamente fanciullo o adolescente poteva comprenderla. La religione di Jahve, il guardare a un Dio sovrasensibile caratterizzabile solo col dire: «non ha somiglianza con nessuna cosa fuorchè coll'invisibile-sovrasensibile che l'uomo percepisce quando dirige lo sguardo sul proprio «Io»», questa religione del sovrasensibile esisteva. Gli uomini però l'avevano soltanto compresa come appunto potevano, ed avevano, per così dire, tentato di ricavare dai fenomeni esteriori della vita umana un'immagine dell'operare della Divinità. S'erano abituati a dire: quando nella natura esteriore regna fecondità, rigoglio, e la vita in genere scorre facile, Jahve ricompensa gli uomini e si mostra benevolo nei loro riguardi. Ma quando sopravvenivano guerre e carestie o altre calamità, dicevano ch'egli ardeva di collera ed abbandonava gli uomini. E poichè nel tempo di cui parliamo regnava una terribile carestia, molti s'erano allontanati dal Dio Jahve e non avevano più fede nel suo operare, visto il modo come trattava gli uomini. Se vogliamo parlare d'un progresso del concetto di Jahve, dobbiamo caratterizzarlo nel modo seguente: Doveva sorgere un concetto del Divino che fosse bensì ancora l'antico, ma compenetrato ormai di più

elevata comprensione, di guisa che gli uomini dicessero: Qualunque cosa avvenga nel mondo esteriore, viva l'uomo in prosperità o sia colpito da calamità e sciagure, tali cose esteriori non offrono punto una dimostrazione della benevolenza o della collera di Jahve. Ha il giusto concetto di Jahve e la giusta fiducia in lui chi, pur nella maggiore afflizione e angoscia, non esita ad innalzarsi verso il Dio invisibile, e trae dalle sole forze dell'anima, non da considerazioni e convalidazioni esteriori, la certezza che Egli è!

Questa conversione doveva verificarsi. Quando siffatti mutamenti si preparano, debbono sempre esservi delle persone nelle cui anime essi primieramente si verificano, anime in cui ciò che deve apparire nella storia come impulso nuovo, forza nuova, può, per così dire, aprirsi la via. Pur di non venir fraintesi, potremo dire: La personalità indicata col nome di Profeta Elia era stata prescelta dal destino dei popoli ad accogliere per prima tal nuovo concetto di Jahve. A questo fine era necessario che forze del tutto particolari sorgessero in lei dai sostrati e dalle profondità nascoste dell'anima, forze prima non possedute dagli uomini in generale e neppure dai Maestri dell'umanità. In Elia doveva effettuarsi una sorta di iniziazione mistica di primo grado, attraverso la quale egli potesse accogliere la conoscenza di questo Iddio. E perciò, a caratterizzare l'avvento del nuovo concetto di Jahve, è di straordinaria importanza guardare entro l'anima dell'uomo in cui s'era incarnato lo Spirito che, mediante la sua iniziazione, doveva rendere possibile l'accoglimento. Bisogna però osservare

che quell'iniziazione si svolse nella forma adatta al primo, a quello che avrebbe segnato la via.

Tali personalità, con quel che sperimentano per prime nelle loro anime quale importante balzo in avanti, stanno sole nel mondo. Esse però raccolgono dei discepoli intorno a loro; e quelle che in Palestina potevano venir chiamate le grandi Scuole di religione o Scuole di Profeti, e presso gli altri popoli Scuole d'Iniziazione o Misteri, si componevano appunto di tali accolte di discepoli. Anche il Profeta Elia — se vogliamo usare questo nome — era circondato di alcuni discepoli; questi guardavano a lui assai « dal basso », ma sapevano tuttavia fino ad un certo punto di che si trattasse, pur non essendo in grado di vedere profondamente nell'anima di lui. L'altra gente però non sapeva dove fosse l'Essere in cui tali cose accadevano: doveva limitarsi a dire: « Egli esiste; qualche cosa avviene ». Correva voce dell'esistenza del Profeta, ma non si sapeva dove egli fosse.

Se si guarda soltanto ai nostri tempi, quello che sto per dire potrà apparir strano; ma non apparirà più tale a chi conosce le caratteristiche del lontano passato. Questi Profeti, questi importanti Spiriti posseggono cioè una forza del tutto particolare, una forza che opera dai più svariati luoghi con grande e penetrante efficacia, non solo suscitando sentimenti di terrore, ma anche esercitando sulle anime un'azione positiva della quale non si sa propriamente mai donde provenga, dove la personalità esteriore da cui muove si trovi. La personalità esteriore portatrice d'un tale Spirito è talvolta assai modesta. I discepoli lo sanno. Essa compare in un luogo

qualsiasi e in condizione magari modestissima. Ed ecco, a quel tempo, la persona esteriore portatrice dello Spirito ora caratterizzato, era, senza che Achab lo sospettasse, un suo vicino; abitava proprio nelle vicinanze immediate! Il re Achab però non lo sapeva. Ovunque, fuorchè nel modesto proprietario d'un piccolo podere accosto, egli cercava la persona di cui si poteva parlare nel modo ora caratterizzato. Dove questa talvolta andasse, perchè s'assentasse, tutto ciò non interessava il re. Izebel invece sapeva, ma essa non fece parte al re del suo segreto. Per ragioni che conosceremo più tardi, lo riservava per sè. Anche la personalità fisica esteriore, portatrice dello Spirito chiamato « Elia », nella Bibbia ha un nome: si chiama Naboth; e, sulla base dell'indagine chiaroveggente, nel Naboth biblico abbiamo in realtà il portatore fisico dell'individualità spirituale « Elia ».

In quel tempo di carestia in cui molti dovevano patir la fame, questa strinse in certo modo anche Naboth. In siffatti periodi d'afflizione, quando non solo regna la fame (a quel tempo la si pativa realmente) ma anche l'infinita pietà verso gli affamati, i tribolati, le condizioni sono particolarmente favorevoli perchè in colui che il suo destino o Karma ha preparato, penetrino le recondite forze dell'anima mercè le quali si solleverà ad una missione come quella indicata. Rappresentiamoci ciò che si svolge in una di queste anime, ciò che si svolse nell'anima di Naboth.

Si verificano dapprima processi puramente interiori, una importante auto-educazione o evoluzione dell'anima verso superiori altezze spirituali. E' straordinaria

riamente difficile descrivere, esprimere in parole, quel che l'anima sperimenta in sé stessa mentre s'appropria le forze che la renderanno capace di vedere nei mondi spirituali, onde trarne gli impulsi da introdurre nell'evoluzione umana. E tal difficoltà è ancora aggravata dal fatto che, neppure in chi li sperimenta, questi processi giungono a tal consapevolezza da poter venir tradotti in precisi e ben definiti concetti. E tanto meno ciò poteva accadere in quegli antichi tempi. Ma si trattava, in sostanza, di percorrere in varie tappe un'evoluzione chiaroveggente. In una personalità come Naboth si verificò naturalmente dapprima questa ben definita esperienza interiore: « In me ha da accendersi la forza che deve ora penetrare nell'umanità. Io devo aprirmi ad accoglierla ». E poi seguì l'esperienza successiva: « Devo fare ogni sforzo possibile perchè in me quella forza possa esprimersi in modo giusto, vale a dire, per appropriarmi le qualità che mi renderanno atto a vivere in me quello che è necessario ch'lo viva per poterla adeguatamente trasmettere agli altri ».

Una siffatta personalità deve dunque percorrere vari gradi. Quando poi uno di questi è stato raggiunto, nell'anima si manifestano determinati segni che non sono sogni e neppure semplici visioni, ma vere esperienze interiori, poichè alla loro base sta la realtà dell'evoluzione animica. Si presentano immagini che sono indizio del fatto che l'anima è ora progredita così da poter ritenersi in possesso della forza cercata. Le immagini in sé possono aver poco da fare con quello che l'anima in realtà sperimenta; sono soltanto simboli, co-

me quelli creati dal sogno, ma sono, in certo qual modo, simboli tipici, analoghi a quelli che, in date circostanze, si presentano pure nella vita comune, quale ad es. il sogno di una stufa ardente in chi ha palpitazione di cuore. A misura che l'anima s'è conquistata date forze chiaroveggenti, si presentano dunque determinate esperienze simili a visioni. Naboth ebbe dapprima una visione che gli mostrò: « Tu sei quello pel cui mezzo deve venir annunciato che, anche se per le sopravvenute affezioni l'apparenza esteriore dei fatti vi contraddice, si può e si deve confidare nell'antico Dio Jahve, attendendo con tranquillità il ritorno di tempi migliori. Risponde al suo volere che regni la carestia e poi torni a regnar l'abbondanza, ma la fiducia non deve mai venir meno ». A Naboth apparì chiaro che quel che così s'esprimeva attraverso di lui, era nella sua anima una forza di convincimento incrollabile. In un'immagine vivente, superiore a una semplice visione, stava davanti a lui il suo Dio, quale poteva rappresentarselo in un'apparizione, e gli diceva: « Va dal re Achab e digli che deve confidare nel Dio Jahve finchè non torni a mandar la pioggia, vale a dire finchè non tornino tempi migliori. Allora Naboth conobbe la sua missione, seppe che doveva dedicarsi all'ulteriore sviluppo di quella forza animica che poteva condurlo al pieno intendimento di ciò che così stava davanti al suo sguardo spirituale. E sottomettendosi ad ogni sacrificio possibile, egli risolse allora di essere uno di quelli che più avrebbe sofferto dell'angustia dei tempi, compresa anche la fame. Egli non passiva la fame allo scopo di ascendere a mondi superiori.

(noto espressamente che non si vuol qui raccomandare un regime di digiuno a scopo di conoscenza spirituale) pativa la fame unicamente perchè gli altri la pativano, e non soltanto per partecipare al destino degli altri, ma per parteciparvi in ancor più alta misura. In continua contemplazione interiore la sua anima era volta al Dio che gli s'era rivelato nel modo prima descritto, ed egli non distoglieva i suoi pensieri da Lui. Nell'ambito della scienza dello Spirito, attualmente diremmo che tutto il suo meditare consisteva nel porre volontariamente quel pensiero nel centro della propria anima. E ch'egli fosse nel vero gli apparì da un altro segno, da un'apparizione interiore, la quale, anche questa volta, fu più che mera sognante visione. L'immagine del Dio che viveva nella sua anima si presentò con tutta evidenza davanti a lui e gli disse: « Persevera, sopporta ogni cosa! perchè colui che nutre gli uomini e te stesso, ti darà il necessario, te lo darà sicuramente; ma la giusta fiducia nell'essenza eterna dell'anima non ti venga mai a mancare! » Gli apparve inoltre in immagine come se egli — in figura di eremita, perchè lo svolgimento avesse maggior realtà plastica, — andasse verso il torrente Cherit, colà si nascondesse e bevvesse di quelle acque finchè ancora duravano, e si cibasse di quel che Dio gli mandava, vale a dire di quel che la durezza dei tempi poteva ancora concedergli. E, quale immagine di una particolare grazia di Dio, gli apparve come se i corvi gli portassero l'alimento. In questa visione egli ebbe una convalidazione per ciò che la sua anima doveva ora principalmente sperimentare

Poi dovette attraversare un gradino superiore in rapporto alle forze nascoste dell'anima. Ed ecco, egli tentò d'immergersi ancora più profondamente nella meditazione, (così oggi si direbbe) dalla quale era partito, e che abbiamo già caratterizzata; e questa meditazione, questo sperimentare interiore, prese il carattere seguente: Egli si disse: « Per essere all'altezza della missione che va risplendendo in te, come rivelazione d'una nuovissima immagine di Dio, tu devi, in realtà, nelle forze più profonde della tua anima, diventare tutt'altro da come fosti sin qui. Devi superare l'anima che ora vive in te, spogliarti di essa; e, partendo dalle tue forze più profonde, devi vivificare in modo nuovo quello che già possiedi, ma che, come tuo vero Io, non deve ulteriormente rimanere quale ora è ». Sotto l'influenza di questo pensiero, Ella lavorava — con intenso lavoro interiore — a mutare, a trasformare il suo Io, per renderlo degno di stare al cospetto del Dio che gli s'era manifestato. E di nuovo gli apparve una visione, qualcosa che era anzi molto più d'una visione, ed aveva tuttavia assai minor importanza, perchè effettivo valore avevano i corrispondenti processi interiori attraversati dall'anima. Gli apparve in visione che il suo Dio, il Dio che gli s'era manifestato, lo mandasse a Sarepta ed ivi egli incontrasse una vedova, madre d'un figlio. E il modo come doveva vivere gli apparve come personificato nel destino di quella vedova e del suo figlio. Essi non hanno quasi più nulla da mangiare — così gli mostra la visione — vogliono ormai consumare le ultime cose che possiedono, e poi morire. Ed egli dice loro quello che in realtà,

giorno per giorno, settimana per settimana, in solitaria riflessione, aveva detto alla propria anima. Come in un sogno, in una visione, egli dice alla vedova: «Non temere; con la farina che ancora possiedi prepara tranquillamente l'alimento per voi e anche per me, e per tutto quanto avrà da seguire confida nel Dio che può portare bene e male e del quale non devi mai dubitare!» Ed ecco: in un sogno, in una visione; (questo si svolgeva in lui, e s'esprimeva in una visione), gli apparve che il vaso della farina e l'orciuolo dell'olio non si vuotavano, ma si colmavano sempre di nuovo. E la condizione della sua anima gli apparve in questa forma, (quando egli fu, per così dire, maturo a vedersi nella personalità dell'eremita) gli apparve come se andasse ad abitare dalla vedova e occupasse il piano superiore della sua casa, ma nella realtà interiore ciò significa che la sua anima ascendeva, per così dire, di un piano, raggiungeva un grado di sviluppo superiore. Poi nella visione gli apparve che il figlio della vedova moriva. Questa immagine non era se non il riflesso simbolico dell'aver egli superato, e, per così dire, ucciso quello che il suo Io era stato fin lì. A questo punto però le forze subcoscienti della sua anima domandano: «E adesso che fare?» Egli è in certo senso perplesso. Mercè la forza già fluita in lui, raccoglie tuttavia le sue energie, e s'immerge ancor più in quel che gli era stato dato come argomento di concentrazione. E allora gli apparve come se, dopo la morte del figlio, la vedova gli muovesse dei rimproveri, vale a dire come se la parte subcosciente della sua stessa anima lo rimproverasse, gli facesse sen-

tire la sua preoccupazione: «L'antica coscienza dell'Io è scomparsa, ed ora, che cosa accadrà?» Raffigurato in immagine accade questo: egli si fa portare il figlio e, immergendosi arditamente e sempre più nella propria anima, lo risuscita a vita, da ciò traendo ardore per un'ulteriore vivificazione del nuovo Io sorto dall'antico.

In tal guisa egli andava progredendo, e la sua anima maturava fino al punto di possedere la forza necessaria per presentarsi al mondo esteriore ad annunziare quello che doveva venir annunziato, e soprattutto per presentarsi al re Achab e portare a risoluzione quello che doveva venir risolto, vale a dire la vittoria della nuova concezione di Jahve di fronte a quello che, per l'ignavia dei tempi, vi s'era sostituito, e di cui re Achab era il rappresentante.

Da un qualche luogo, — re Achab certo non sapeva donde quell'uomo venisse — da un qualche luogo, egli mosse incontro al re che, preoccupato, s'aggirava nella contrada e ne osservava l'affezione. Achab l'incontra e, alle parole che Naboth-Elia gli rivolge, pur non sapendo affatto che si trattava del suo vicino, Achab sente destarsi con particolar forza nella sua anima quel senso di terrore che aveva sempre provato quando, davanti a lui, si parlava dello Spirito che la Bibbia chiama col nome di Profeta Elia. «Sei tu quegli che conturba Israele?» domanda Achab? «No», rispose Naboth-Elia, «tu anzi sei quello che attiri sopra Israele calamità e sventura; e occorre decidere a quale Iddio il nostro popolo d'ora in avanti si volgerà».

Le cose furono ordinate in modo (entrare in dettaglio ci porterebbe oggi troppo lontano) che gran parte del popolo d'Israele fu radunato sul monte Carmelo, e il verdetto fra il Dio di Achab e il Dio d'Elia doveva venir pronunciato da un segno esteriore, — un segno che dovrebbe apparirci del tutto comprensibile. I Sacerdoti e Profeti di Baal, — era questo il nome della Divinità del re Achab, — dovevano offrire i loro sacrifici per primi. E si sarebbe veduto se, mercè i sacrifici offerti e le pratiche pie dei Profeti in stato d'estasi, (per effetto di musiche e danze essi entravano in una condizione del tutto speciale) se mercè tali pratiche si fosse comunicato qualche cosa al popolo; con altre parole; si sarebbe veduto se, attraverso la forza divina vivente nei sacerdoti, si fosse manifestato qualche segno della forza e della potenza del loro Dio. L'animale da offrirsi in olocausto venne accostato all'altare; ora doveva apparire se nei sacerdoti operasse realmente la forza capace di afferrare la folla. Perchè Naboth-Elia aveva detto: «Bisogna venire a una decisione: io sto qui solo, e di fronte a me stanno quattrocentocinquanta sacerdoti di Baal; si vedrà quanto sia il loro potere sul popolo e quanto il mio». Il sacrificio venne preparato: si fece tutto quanto era possibile fare per trasmettere al popolo la forza posseduta dai sacerdoti di Baal, affinché il popolo credesse in quel Dio. S'andò tanto oltre, che, per accrescer maggiormente il senso di terrore che doveva generarsi da quei sacerdoti operanti tra danze e musica, le mani e altre parti del loro corpo vennero scalpite con coltelli, sicchè ne scorresse sangue. Ma non si manifestò

nulla; e ciò perchè era presente Elia-Naboth colla sua forza. Più semplicemente si potrebbe dire: egli era presente con la sua influenza, (non è necessario pensare ad alcunchè di magico) e, mercè tale influenza, gli riuscì di fugare ogni altra forza. Poi egli stesso s'accinse al sacrificio. Con tutte le sue forze s'accinse al sacrificio l'anima che aveva attraversato quanto abbiamo descritto. L'olocausto ebbe esito. Le anime e i cuori ne furono afferrati. Avvenne qualchedo di analogo a ciò che ho tentato di descrivere nel mio libro: «Il misticismo agli albori della vita spirituale moderna», dove narro come, dopo esser stato per gran tempo un efficace predicatore, Giovanni Tauler abbia poi praticato una particolare disciplina e, al suo ritorno al pulpito, abbia esercitato sugli ascoltatori una sì potente azione, che vien descritta col dire che alla sua predica circa *quaranta* persone caddero come morte, furono cioè colpite nelle loro anime dalla sua forza. Ed ora basta pensare che a questo punto le parole della Bibbia diano un'immagine esagerata dei fatti; — così per lo meno risulta all'indagine scientifico-spirituale. I sacerdoti di Baal, i quattrocentocinquanta nemici di Elia dovettero dichiararsi vinti. Sconfiggendoli nei loro intenti Elia-Naboth li aveva come uccisi nelle loro anime. Egli rimase padrone del campo.

Ma che cosa doveva naturalmente seguire?

Vi ho descritto il carattere e le particolari facoltà di Izebel. Essa sapeva: l'uomo che è causa di tutto questo è il nostro vicino, dimora accanto a noi; quando non è misteriosamente assente, si trova nelle immediate vicinanze. E che cosa seppe Elia-Naboth fin da quel

momento? Gli era noto che Izebel era potente e ch'essa conosceva il suo segreto; con altre parole, da quel momento egli seppe che la sua vita fisica non era più sicura e ch'egli doveva prepararsi a morte prossima; perchè a farlo morire Izebel avrebbe sicuramente provveduto. La Bibbia a questo punto narra che re Achab fece ritorno alla sua dimora e raccontò a Izebel tutto quanto era accaduto sul monte Carmelo. Ed essa gli disse: «Farò a Elia quello ch'egli fece ai tuoi quattrocentocinquanta sacerdoti». (Vorrei sapere come tali parole possano venir intese fuorchè coi mezzi della scienza dello Spirito; all'indagine scientifico-spirituale però risultano del tutto chiare). Dunque Elia deve ora provvedere perchè, se la vendetta di Izebel lo colpirà, il suo spirito con quanto ha da dire agli uomini, continui ad agire in mezzo a loro. Ed ecco, mentre egli era immerso nella sua anima e, in intenso approfondimento interiore, si domandava: «che cosa debbo fare per venir sostituito nel mondo fisico quando la morte mi raggiungerà per la vendetta di Izebel?» una nuova rivelazione gli apparve. Il suo sguardo fu indirizzato su di una persona alla quale egli poteva, per così dire, trasmettere quello che aveva da dare all'umanità. Il suo sguardo fu diretto su Eliseo, (potete anche pensare che lo conoscesse da prima; questo non importa). Lo sguardo di Elia fu rivolto su Eliseo, e l'illuminazione interiore gli disse: «inizia quell'uomo al tuo segreto». E con la chiarezza che i testi religiosi acquistano alla luce della scienza dello Spirito, nella Bibbia troviamo ancora che Elia-Naboth deve ora compiere qualche cosa

di particolare, affinchè sopra Eliseo si posi lo Spirito che fino allora era stato sopra di lui. Eliseo deve cercar quello Spirito a Damasco. L'illuminazione doveva scendere sopra di lui a Damasco; doveva scendere sopra Eliseo come più tardi discese sopra l'Apostolo Paolo. Ed ora, dopo che Elia ebbe potuto scegliersi il suo successore, la vendetta di Izebel ben presto lo colpì.

Izebel indirizzò i pensieri del suo sposo Achab sul loro vicino, dicendogli a un dipresso: «Guarda, il nostro vicino è un uomo pio e in lui vivono i pensieri di Elia. E se tu lo allontanassi dalla tua vicinanza immediata, come uomo che conta grandemente, essendo uno dei principali seguaci di Elia!...?» Achab non conosceva il segreto di Naboth, e lo riteneva soltanto un fedele seguace di Elia. E Izebel spinse Achab a indurre Naboth a passare alla sua stessa fede, valendosi di tutte le forze della persuasione e perfino dell'autorità sovrana; sarebbe stato un grave colpo per la causa di Elia se, in qualsivoglia modo, si fosse potuto attirare quell'uomo! Essa naturalmente sapeva trattarsi solo d'una finzione; ma voleva con quella raggiungere uno scopo; voleva che il suo sposo si risolvesse ad un atto importante. Non mirava però all'atto stesso, ma a ciò che sarebbe seguito. Era dunque una specie di consiglio fittizio quello dato da Izebel.

Achab allora indirizzò la sua richiesta a Naboth, ed ecco che Naboth gli rispose: «Tu non otterrai giammai quel che ora vuoi!» Voi sapete che nella Bibbia la cosa è presentata in questo modo: Naboth possiede una vigna nelle vicinanze del possedimenti di

Achab, questi vi aspira e vuol ottenerla o con la ragione o con la forza. Nella Bibbia Naboth dice al re: «tolga il Signore da me ch'io ti dia l'eredità dei miei padri», (1 Re, 21, 3). In realtà si tratta d'una tutt'altra eredità ch'egli non vuol cedere. Su questo Izebel prepara la sua vendetta. Le occorreva il fittizio consiglio perchè il re fosse come annientato del rifiuto di Naboth. Basta leggere nella Bibbia il punto ove è detto: «E Achab tornò a casa conturbato e sdegnato per la parola che Naboth Izreelita gli aveva detta: «Io non ti darò l'eredità dei miei padri»; e si coricò sopra il suo letto, e rivoltò la faccia indietro, e non prese cibo» (1 Re, 21, 4). Pensate! Egli non prende cibo perchè non può procurarsi una vigna nelle vicinanze! Queste cose possono in realtà soltanto venir comprese se s'investigano i fatti reali che stan dietro. Allora Izebel prepara la sua vendetta che consiste nell'organizzare una festa alla quale è anche attirato Naboth; a questi vengono anzi rese particolari onoranze, nè egli può sottrarvisi perchè gli offrono un'occasione d'agire. Ma Izebel è chiaroveggente. Degli altri, Elia sarebbe facilmente venuto a capo, avrebbe potuto combatterli colle sue forze. Essa però può nuocergli. Istiga infatti gli assassini, vale a dire, secondo sta scritto nella Bibbia, falsi testimoni, i quali sostengono che Naboth è un bestemmiatore di Dio e del Re.

Così Elia, come personalità fisica esteriore, muore; è tolto dal mondo. Per effetto di tutto quel ch'era accaduto e aveva realmente toccato forze profonde della sua anima, Achab era, per così dire, stato posto davanti a un problema del suo destino. Perciò, appunto in quel mo-

mento, poté eccezionalmente presentarglisi un presagio. In una visione gli apparì Elia che così spesso gli aveva incusso terrore. E nella visione Elia gli disse quel che era realmente accaduto. Fu un'esperienza spirituale. Dopo la morte di Elia, Achab apprese, per così dire, dall'immagine di lui, d'aver ucciso Naboth, Naboth-Elia. Di quest'identità non ebbe che il presentimento; ma nella visione fu chiamato assassino. E la Bibbia riporta la tremenda parola che in tal presentimento Achab sentì scatenarsi sulla sua anima, poichè l'immagine di Elia gli disse: «Come i cani hanno leccato il sangue di Naboth, lecceranno altresì il tuo (1 Re 21, 19). E di Izebel disse: «I cani mangeranno Izebel all'antimuro d'Izreel» (1 Re, 21, 23).

Sappiamo che questo fu un presentimento che si realizzò. Più tardi, infatti, quando mosse in guerra contro i Siriaci, re Achab fu ferito in battaglia, il sangue gocciolò nel carro ed egli morì; e, quando il carro fu lavato, i cani s'avvicinarono e leccarono il sangue sgor-gato dalle ferite. E dopo che l'ulteriore corso degli eventi ebbe portato Jehu a Signore della città, Izebel fu colpita mentre stava alla finestra, poi afferrata e lanciata fuori; e i cani la sbranarono realmente davanti alle mura della città. Ma a queste cose voglio ora soltanto accennare perchè ci manca il tempo per trattarne diffusamente; e sono d'altronde, per ora, di secondaria importanza. Molto più importante è quanto segue:

Colui che Elia-Naboth aveva prescelto a successore doveva anch'egli prepararsi alla sua missione; questa preparazione però si svolse altrimenti da quella di Elia.

Pel discepolo le cose sono già, per così dire, più facili che pel primo maestro. La forza che Naboth-Elia aveva conquistata, stava a disposizione di Eliseo; stava a sua disposizione l'aiuto di Elia. E come, dopo esser passate per le porte della morte, le individualità umane agiscono con forza del tutto particolare dal mondo spirituale, così ora, dopo morto, Naboth-Elia agiva con forza particolare su Eliseo, a un dipresso come il Cristo Gesù stesso agì sui suoi discepoli dopo la morte e la risurrezione. Elia-Naboth agiva potentemente su di Eliseo. E quello che Eliseo ora sperimentava, stava in rapporto colla forza irradiata da Elia, la quale, dopo la sua morte, continuava ad agire su quelli che ad essa potevano aprirsi. Per Eliseo fu come se il suo grande maestro Elia gli stesse vivo davanti all'anima e gli dicesse: «Io voglio uscire con te fuori del Ghilgal». Vorrei qui citare letteralmente le parole della Bibbia: «In sul tempo che il Signore voleva levare Elia in cielo in un turbo, Elia si partì di Ghilgal con Eliseo». Non si tratta d'un luogo, e neppur la Bibbia intende con tal parola un luogo. Ghilgal significa «passaggio da un luogo all'altro». E' un termine tecnico: il rotare, il passare e vivere dell'anima entro il corpo fisico, il suo passare da un corpo fisico all'altro. Questo veniva chiamato Ghilgal.

Non vi meravigliate se alla scienza dello Spirito risulta che Eliseo, mercè le esperienze attraversate dalla sua anima in contemplazione e dedizione interiore, era realmente presso Elia, era con lui nei mondi superiori, non colle forze della sua natura fisica, ma colle sue forze superiori. E lo Spirito di Elia gli segnala a questo punto

i gradini che deve superare nello sviluppo della propria anima; e sempre anche l'avverte di quanto sia difficile la via. A gradi si sale lassù dove Eliseo potrà sentirsi unito collo Spirito irradiato da Elia. I nomi di luoghi che qui troviamo non sono propriamente da prendersi come tali, ma, nel loro significato letterale, come indicazione di stati animici. Elia, ad es. dice: «Io vado ora a Beth-El». Questo appare a Eliseo in una visione che è più di semplice visione. E, come ammonendolo, lo Spirito di Elia aggiunge «Caro, rimani». Questo significa: «Pensa bene se avrai la forza di venir più oltre con me;» e l'ammonimento si ripete poco dopo nella visione ove tutti i discepoli-profeti, vale a dire i suoi colleghi in spiritualità, gli stanno intorno e lo ammoniscono, Essi che, come iniziati a tali cose, sanno che Eliseo può salire nelle regioni superiori ove lo Spirito di Elia parla con lui, gli dicono: «Oggi non potrai seguirlo. Sai che il Signore toglie oggi il tuo signore d'appresso a te» (2 Re, 2, 3). Ma Eliseo risponde: «Tacete». E allo Spirito di Elia egli dice: «Come è vero che il Signore vive e che l'anima tua vive, io non ti lascerò». Ed Elia dice ancora: «Devo ora andare a Gerico». Il dialogo di prima si ripete. E poi Elia domanda: «Che cosa vuoi tu propriamente?» Ed Eliseo risponde (questo si trova anche nella Bibbia, ma in una forma dalla quale bisogna estrarre il vero significato) «Io voglio che il tuo Spirito venga ad aggiungersi al mio, come secondo nella mia anima», ciò che la Bibbia erroneamente riporta nelle parole: «siami data la parte di due del tuo Spirito» (2 Re, 2, 9). Ma il senso di ciò che Eliseo chiede a

Elia è all'incirca il seguente; egli chiede d'esser vivificato nelle profondità della propria anima, e che, destata in quelle profondità a piena coscienza, la sua anima si compenetri dello spirito di Elia, si da poter trarre da sé stessa le proprie decisioni, come nella vita fisica esteriore. Ed Elia gli dice: « Se ora che devo innalzarmi in regioni superiori, potrai vedere il mio Spirito, mentre si eleva, avrai ottenuto quello che vuoi, e la mia forza penetrerà in te ». Ed ecco: Eliseo vide Elia « salire in cielo in un turbo »; solo il mantello ricadde indietro, e cioè la forza spirituale della quale egli stesso doveva rivestirsi. Questa fu la visione spirituale che gli apparve, e dalla quale conobbe ch'era chiamato a succedere a Elia. In seguito la Bibbia riporta: « E quando i discepoli-profeti che dimoravano in Gerico, l'ebbero veduto venire, dissero: Lo Spirito di Elia si è posato sopra Eliseo. E gli vennero incontro, e s'inclinaron a terra davanti a lui (2 Re, 2, 15). Ciò mostra che in Eliseo la parola era divenuta così potente, da essere compenetrata della forza che i discepoli-profeti avevano prima sperimentata in Elia, sicché essi riconobbero come veramente lo spirito di Elia-Naboth continuasse a vivere in lui.

Questo è ciò che i metodi scientifico-spirituali, che furono già descritti in queste conferenze e ancora lo saranno, rivelano intorno alla realtà degli avvenimenti accaduti in quel tempo, all'impulso che mosse da Elia e da Eliseo, quale rinnovamento ed elevamento dell'antica religione di Jahve.

Avvenimenti come questi (che a tutta prima e, specie in quegli antichi tempi, potevano solo venir compresi da chi era iniziato a queste cose) solevano venir narrati a coloro che non potevano propriamente intenderli, in una forma che fosse loro tuttavia accessibile, ed agisse sulle loro anime; in forma cioè di parabola, di racconto miracoloso. E il racconto biblico intorno a Elia, Eliseo e Naboth si sviluppò da ciò che, in elevatissimo senso spirituale, è davvero miracoloso. A quelli che non avrebbero potuto intendere come un impulso importantissimo per l'evoluzione umana sia scaturito da anime che dovettero prima sperimentare molte cose che si sottraggono alla vista esteriore, tutto questo fu narrato in immagini. Per essi fu narrato ciò che appunto troviamo nella Bibbia, e cioè che Elia visse al tempo del re Achab, che il Dio Jahve gli apparve durante la carestia e gli ordinò: « Va dal re Achab e digli: « come è vero che il Signore Iddio d'Israele, al quale io ministro, vive, così non vi sarà nè rugiada, nè pioggia in questi anni, se non alla mia parola » (1 Re, 17, 1). E poi ancora: Iddio disse a Elia: « Partiti di qui, e volgi verso oriente e nasconditi presso il torrente Cherit, ch'è incontro al Giordano. E tu berrai del torrente, ed io ho comandato ai corvi che ti nutrano quivi ». (1 Re, 17, 3, 4). Così Elia fece. E quando l'acqua fu prosciugata, Dio lo mandò a Sarepta. E « il terzo anno » Elia poté mettersi in cammino e andare dal re e mettere alla prova i quattrocentocinquanta profeti di Baal. (A tutto questo ho già accennato presentando le cose

quali risultano all'indagine spirituale). Segue il racconto di come Naboth, che in realtà è il portatore dello Spirito di Elia, abbia a venir derubato della sua vigna da Achab, e di come Izebel lo faccia uccidere. Dalle parole della Bibbia però non si può intendere come Izebel compisse la vendetta di cui aveva detto ad Achab: «Io farò a Elia quello ch'egli fece ai tuoi quattrocentocinquanta sacerdoti di Baal», perchè vediamo soltanto ch'essa fa uccidere Naboth, mentre in realtà, ma questo nessuno potrà desumerlo dalla lettura della Bibbia, fa uccidere il portatore dello Spirito di Elia. Nella Bibbia troviamo soltanto che Elia è salito in cielo. Izebel avrebbe pertanto adempiuto in modo singolare il suo proposito di nuocerli, di fare a lui ciò che, secondo la Bibbia egli aveva fatto ai quattrocentocinquanta sacerdoti di Baal. In breve: nella Bibbia troviamo delle immagini che oggi possono solo venir intese se le illuminiamo con quanto l'indagine spirituale attinge direttamente alle proprie sorgenti. Non essendo possibile addurre ulteriori prove in una conferenza, io devo dire che, anche riguardo a quelli fra i miei uditori che non fossero in grado di accogliere, se non come ipotesi, quanto risulta all'indagine scientifico-spirituale, sono perfettamente tranquillo; purché nel giudicare procedano senza preconcezioni, esaminino i diversi punti e paragonino quanto è stato offerto oggi con quanto la scienza in genere può dare. Queste cose infatti non possono venir trovate senza l'indagine spirituale, ma la scienza esteriore, come anche il giudizio proprio, possono corroborarle.

Dobbiamo dunque dire: da un esame della personalità del Profeta Elia e del suo tempo, risulta in sommo grado che quanto opera come impulso e causa negli avvenimenti umani non s'esaurisce in ciò che si palesa esteriormente e di cui la storia esteriore può tener conto. I fatti più importanti della storia umana sono anzi quelli che si svolgono nelle anime, e, movendo da quelle, operano nel mondo esteriore e si propagano ad altre persone, nelle quali continuano ad agire. E, benché ai nostri tempi più non possa accadere, anticamente era opportuno che una personalità intorno alla quale si parlava solo in segreto, potesse vivere anche nel semplice, modesto vicino, senza che alcuno lo sapesse. Appunto le più vigorose e intense forze dell'evoluzione umana operano nel maggior mistero. Ci si è dunque mostrato che nel Profeta Elia abbiamo in tal modo un'ascesa, un maggior approfondimento del concetto di Jahve entro l'umanità e, purché sappiamo vederlo nella giusta luce, potremo riconoscere ch'egli compì cosa di sì grande importanza da segnare un'epoca nuova.

Un più approfondito esame mostrerebbe ancor sempre che quanto abbiamo detto getta luce sui fatti accaduti a quel tempo, e anche su ciò che conduce poi alla fondazione del Cristianesimo. Riconosciamo così che, attraverso la contemplazione spirituale d'un fatto come questo, ci avviciniamo a ciò che deve apparirci sommatamente importante: ai motivi e agli impulsi che operano nell'evoluzione umana e che, pel fatto d'aver un giorno operato, esercitano ancora un'influenza anche ai

nostri giorni. Non si può quindi intendere quel che attualmente si svolge, se non comprendendo quel che si svolse in passato. Ma intorno alle cose essenziali la storia esteriore, fisica, che proviene dal mondo esteriore, non riferisce nulla, perchè ad essa pure può applicarsi un giudizio che otteniamo apportando ad una parola di Goethe un mutamento che ben poco ne modifica il senso —. Intendo quella parola che si riferisce alla necessità di riconoscere lo Spirito nella natura, attraverso un'indagine quale può solo venir compiuta movendo dai sostrati profondi dell'anima. E l'esempio del Profeta Elia e del suo tempo, nel cielo spirituale dell'umanità, convalida la così modificata parola di Goethe:

Piena di mistero, alla chiara luce del presente,
La storia (1) non concede che il suo vel le sia tolto.
Quello che al tuo Spirito non vuol rivelare,
Non glie lo strappi frugando in pergamene,
Nè in segni incisi in bronzo, argilla o pietra.

(1) GOETHE scrive: *La natura.*

CRISTO E IL VENTESIMO SECOLO

Chi dedichi qualche attenzione alla vita spirituale dei nostri tempi, non potrà negare che il problema di cui tratteremo oggi ha suscitato interesse in larghe sfere, e precisamente da un punto di vista che potrebbe chiamarsi scientifico. D'altra parte, è pur vero che sempre più sembra affermarsi una concezione del mondo nella quale un problema che si collega al nome del Cristo non trova propriamente il suo posto. La conferenza sull'« Origine dell' Uomo », che mi fu dato tenere alcune settimane or sono in questa medesima sala (Philharmonie), e quella sull'« Origine degli animali », seguita in altro luogo (Architektenhaus), come continuazione della prima, hanno mostrato che ogni epoca, e quindi anche la nostra, pone siffatte questioni fondamentali, (tra l'altre — possiamo ben presupporlo — anche quella attinente all' Essere designato col nome di « Cristo »), nella luce delle abitudini di pensiero che le son proprie, di tutto il suo modo di sentire e comprendere. E abbiamo già veduto che, riguardo allo stesso problema dell'origine dell'uomo, le concezioni teoretiche intorno al mondo, risultanti nei nostri contemporanei da tali abitudini di pensiero, contraddicono in fondo ai veri dati dell'indagine scientifica, mentre le risposte della scienza dello

Spirito — che fanno risalire l'origine dell'uomo non a forme fisico-sensibili, bensì a forme spirituali, concordano coi dati della scienza e sono in piena armonia con essi. Ma forse nessun problema quanto quello del Cristo, — e ciò probabilmente appunto perchè è uno dei più importanti nel campo delle concezioni del mondo, — porta a così chiara manifestazione la disarmonia fra quel che s'è andato formando come concezione universale e che largamente domina come abitudine di pensiero, e i dati che la scienza è stata costretta a stabilire. Sta il fatto che dall'inizio del movimento cristiano in poi, il pensiero degli uomini ha sempre preso, di fronte all'Entità del Cristo, quella particolare posizione che corrispondeva all'epoca o, si potrebbe perfino dire, agli uomini che se ne occupavano.

Così, nei primi secoli dopo l'avvento del Cristianesimo, in seno a una corrente di idee e di spiritualità detta « Gnosi », vediamo svilupparsi idee grandiose e possenti intorno all'Essere chiamato Cristo, e vediamo pure che, soltanto per un tempo relativamente breve, tali idee poterono conservare una certa diffusione di fronte a quelle che si propagarono in forma, per così dire, più « popolare » e costituirono poi il movimento della Chiesa. E' istruttivo soffermarsi, seppur brevemente, sulle grandiose idee intorno al Cristo che si svilupparono come « Gnosi » nei primi secoli cristiani, e non certo perchè i concetti che la scienza dello Spirito ha da comunicare intorno al Cristo coincidano con le idee gnostiche; ciò può venir affermato solo da coloro che la propria immaturità scientifico-spirituale rende del tutto incapaci di distin-

guere quanto nella vita spirituale si presenta. L'attuale scienza dello Spirito, delle cui idee c'intratteremo — seppur brevemente — questa sera, per molti riguardi va ben oltre tutto ciò che la Gnosi dei primi secoli Cristiani produsse, ma per questa ragione appunto sarà tanto più interessante dar qualche cenno intorno a quelle idee. Vero è che nella Gnosi vi son molti diversi punti di vista, molte sfumature; noi qui accenneremo almeno ad una di queste, alla più importante, a quella che ha maggior attinenza con quanto la scienza dello Spirito ha da comunicare ai nostri giorni.

Si può dire che, nei confronti di tutto quanto affiorò in quei tempi nell'ambito del Cristianesimo, la Gnosi ebbe il concetto più profondo e significativo dell'Essere Cristo. Per essa, infatti, il Cristo è un Essere eterno, congiunto non solo con tutta l'evoluzione umana, ma anche con tutta l'evoluzione del mondo che attornia l'uomo, anzi, di tutto il Cosmo. Trattando dell'origine dell'uomo, abbiamo dovuto risalire ad una figura umana ancora librata nelle altezze spirituali, che non s'era ancora, per così dire, addentrata, incorporata nella veste materiale esteriore. Abbiamo veduto come, nel corso dell'evoluzione terrestre, l'uomo, da figura puramente spirituale, sia a poco a poco disceso fino a diventare l'essere corporeo che conosciamo attualmente; e abbiamo anche veduto come solo per effetto delle abitudini di pensiero materialistiche, la dottrina dell'evoluzione, rintracciando l'uomo nel suo passato, sia pervenuta a forme animali esteriori, mentre la scienza dello Spirito risale a forme sempre più somiglianti a quelle spirituali-animiche e che alla fine

rivelano pienamente l'origine spirituale di lui. Nella sfera in cui l'uomo si librava prima di assumere esistenza materiale, circondato soltanto da esseri e fatti spirituali, l'antica Gnosi già ricercava l'Essere Cristo; e se vogliamo comprendere la concezione gnostica, dobbiamo dire: essa riteneva che, mentre l'uomo andava procedendo nel suo sviluppo e s'avviava a rivestire il suo essere spirituale-animico di un involucro, per entrare nella linea dell'evoluzione materiale, l'Entità Cristo era rimasta invece nei mondi puramente spirituali come un antico compagno dell'uomo — così si vorrebbe dire — non disceso con lui nel mondo materiale. Per l'antica Gnosi, l'uomo percorre dunque un'evoluzione nel mondo materiale, e deve ormai realizzare in questo i suoi progressi; però mentre egli va percorrendo quest'evoluzione, l'Essere Cristo rimane nella sfera della spiritualità pura, sicchè anche in tempi già storici, Egli non è da cercarsi nella sfera a cui l'uomo appartiene come essere fisico-sensibile, bensì in quella puramente spirituale. E nel periodo che indichiamo come punto d'inizio del Cristianesimo, la Gnosi vedeva un momento particolarmente importante dell'evoluzione dell'umanità terrena; il momento cioè in cui, discendendo dai mondi spirituali, dove aveva proseguito la propria evoluzione, pur mentre l'uomo era già disceso nella materia, l'Essere-Cristo entrava nel mondo fisico-sensibile, per quivi operare come impulso. La Gnosi considerava dunque l'uomo come un essere spirituale che in epoche primordiali era stato congiunto col mondo in cui operava il Cristo, e, all'inizio della nostra era, vedeva il Cristo discendere nel campo dove l'uomo già da gran

tempo andava percorrendo la propria evoluzione materiale.

A questo punto deve sorgere il quesito: Come si raffigurava la Gnosi questa discesa di un Essere puramente spirituale entro l'evoluzione umana?

La Gnosi si rappresentava che un individuo umano, Colui appunto che la storia chiama «Gesù di Nazaret», fosse così grandemente evoluto, avesse raggiunto tal grado di maturità, da presentare, a un determinato momento, le condizioni per le quali la sua anima poteva direttamente ricevere dal mondo spirituale ciò che prima d'allora gli uomini non avevano mai potuto direttamente riceverne. La Gnosi parlava dunque del momento in cui l'anima di un uomo eletto potè sentirsi capace di accogliere un Essere che prima d'allora non era mai stato congiunto coll'evoluzione umana, cioè il Cristo. E nella Bibbia, e precisamente in quell'avvenimento, (possiamo oggi chiamarlo «simbolico» o con qual altro nome vogliamo), che si verificò come Battesimo di Giovanni nel Giordano, la Gnosi vedeva la penetrazione dell'Essere-Cristo entro l'evoluzione umana, e riteneva che, al momento del Battesimo di Giovanni nel Giordano, e per effetto di questo, fosse avvenuto in Gesù di Nazaret qualche cosa di assolutamente speciale.

Si giunge al vero contenuto della rappresentazione gnostica, se si pensa all'incirca quanto segue: Chi osservi la vita umana, non con le abitudini di pensiero oggi consuete, ma con quella penetrazione che può portarci nel fondo delle anime, vede innegabilmente dei momenti, degli eventi decisivi, per effetto dei quali molti uomini

vengono a trovarsi come a una svolta della loro esistenza, sicchè possono dirsi: «Rispetto a quanto avevo finora sperimentato e appreso, io vedo ora in me stesso come un uomo nuovo». Talora questi rivolgimenti son dovuti a qualche profondo dolore o ad altre prove della vita. Comunque, è innegabile che nella vita di molti uomini si riscontra talora come un punto di svolta, un rinnovamento, un risveglio di forze del tutto speciali dell'anima. Se un tale risveglio si considera come l'elementare principio di ciò che la Gnosi si raffigurava avvenuto in Gesù di Nazaret col Battesimo di Giovanni nel Giordano, si può intendere che cosa sia stato questo prorompere in Lui, non di ciò che solitamente penetra nell'anima umana attraverso le prove della vita, ma di un elemento totalmente nuovo che, in tutto il corso dell'evoluzione, non era mai ancora stato congiunto con una vita umana. E ciò che come elemento totalmente nuovo sorge in quel punto nell'anima di Gesù di Nazaret, e da allora in poi vive in Lui come interiorità, vive in Lui una vita che ha per conseguenza di trasportare in una luce nuova tutta la civiltà che da quel fatto prende le mosse; quell'elemento, la Gnosi lo chiama «il Cristo». La Gnosi dunque sapeva che col Cristo, che non si può cercare semplicemente in un singolo uomo esteriore, ma va cercato in ciò che in un uomo esteriore visse come speciale essere interiore, sapeva che col Cristo era penetrato nell'umanità un impulso nuovo, un impulso verso qualche cosa di prima non mai esistito; perchè quel che Gesù di Nazaret portò in sé per tre anni, dal Battesimo di Giovanni in poi, non era mai ancora stato congiunto con l'evoluzione umana.

Abbiamo reso così, approssimativamente, l'antica rappresentazione gnostica del Cristo, in una forma che possiamo comprendere, perchè già si presenta a noi nei suoi elementi ogniquale volta in una singola anima umana avviene una speciale trasformazione. Più difficile riuscirà invece all'uomo moderno comprendere che, coll'evento ora caratterizzato, è connesso un fatto di così fondamentale significato storico, di tanta importanza, da poter esser detto il centro di gravità di tutta l'evoluzione umana. Si può ben dire che la rappresentazione gnostica, anche paragonata con molte cose, attinte, pure in queste conferenze, alla scienza dello Spirito, e prescindendo da ciò che si pensa sulla realtà dei fatti, offre una grande, poderosa immagine sia dell'Essere-Cristo sia dell'essere uomo; perchè vede l'uomo inserito in un'evoluzione, nel cui corso storico penetra direttamente un impulso del mondo spirituale. Non fa dunque meraviglia che tale rappresentazione non sia potuta divenir popolare. Chi comprenda, anche solo limitatamente, le condizioni dell'evoluzione, a partire dal primo secolo cristiano, lo stato delle anime umane, le condizioni della vita sociale, ammetterà facilmente che una rappresentazione informata a tale elevatezza non potesse divenir popolare. Per rendercene conto, basterà gettare uno sguardo sulla vita spirituale d'oggi. Sentendo parlare di una concezione come quella da noi ora citata, la maggior parte degli uomini dirà: E' un'astrazione, un ardito sogno; ma a noi occorre qualcosa di veramente reale, qualcosa che possa toccarci da vicino, agire direttamente nella nostra vita reale. Quel che abbiamo caratterizzato come rappresentazione gnostica, viene ancor sempre con-

siderato un'«astrazione», perchè gli uomini sono ancora ben lontani dal sentire l'assai maggior pienezza, la vera concretezza dei concetti spirituali ai quali ci solleviamo, di fronte a quello che la maggior parte di essi chiama evidente, concreto e reale. Se così non fosse, anche nell'arte non si cercherebbe tanto ciò che gli occhi possono vedere e le mani afferrare, rifiutando come astratto quello a cui occorre elevarsi spiritualmente con facoltà animiche interiori.

Non posso ora, naturalmente, descrivere, nemmeno con pochi tratti, come sia andata sviluppandosi la rappresentazione dell'Entità-Cristo tra le folle. Si può però dire che, accanto all'immagine di «Gesù di Nazareth», nato miracolosamente a portare il suo amore agli uomini nei modi più vari, (ciò che appare anche dalla storia della sua infanzia), divenuto più tardi il Salvatore che pieno di amore si fa incontro a tutta l'umanità, accanto ai sentimenti e agli affetti nutriti dagli uomini per questo Salvatore amoroso, si conservò sempre viva attraverso i secoli un'eco del vero concetto del Cristo, il concetto cioè di un Essere incorporato, incarnato nell'uomo Gesù di Nazaret. E mentre si narrava ciò che può dirsi la storia esteriore della vita di Gesù di Nazaret, sussisteva tuttavia la possibilità di levare lo sguardo verso un grande, un immenso mistero, il mistero della manifestazione di un Essere sovrasensibile nella vita terrena di Gesù di Nazaret; e questo «Essere sovrasensibile» veniva chiamato «il Cristo». Ma quanto più si avvicinavano ai tempi moderni, tanto meno gli uomini erano in grado di afferrare l'ardito concetto del «Cri-

sto», quello p. es., del Cristo gnostico; sì che, già nel Medio-Evo, vediamo la scienza arrischiarsi ormai solo a spiegare il mondo esteriore, ciò che si presenta ai sensi o sta dietro agli oggetti dei sensi come mondo di leggi naturali, mentre non si sente più chiamata a penetrare quei fattori, quegli impulsi che agiscono nell'evoluzione umana quali supremi impulsi spirituali. In tal modo il problema dell'origine dell'uomo e il problema della sua evoluzione, in cui penetra l'impulso-Cristo, diventano per la concezione medioevale mero argomento di fede; e, da quel tempo in poi, la fede appare a lato di ciò che vuol esser scienza, conoscenza, e che deve limitarsi agli oggetti inferiori nell'ordine del mondo.

A questo punto sarebbe interessante descrivere come, a partire dal 16° secolo, si sia sempre più accentuata questa specie di «partita doppia», con la quale si volle limitare la conoscenza agli ordini inferiori delle cose, e assegnare alla fede tutto quanto si riferisce alle origini spirituali e ai fatti dell'evoluzione spirituale; ma oggi non può esser questo il nostro compito. Dobbiamo però rilevare che nel 19° secolo tutto l'andamento dell'evoluzione portò al risultato che, nella maggioranza degli uomini, ogni reale idea del Cristo andò totalmente perduta. In circoli più ristretti si conservò, — quasi come un ulteriore sviluppo delle antiche idee gnostiche, — ciò che può chiamarsi una visione più profonda dell'impulso Cristo. Ma nel 19° secolo prese larga estensione, ed anche fra gli stessi studiosi di teologia, una rinuncia al vero concetto del Cristo, col tentativo di attenersi alla sola personalità di Gesù di Nazaret. Questa fu, sì,

presentata come una personalità unica, eletta, che aveva accolto e portato in sé, con la massima profondità possibile e in modo fondamentale, le condizioni su cui poggiano l'evoluzione dell'umanità e la divina natura interiore dell'uomo, ma era pur sempre la presentazione d'un «uomo», sebbene d'un uomo superiore ad ogni altro. Così, nel 19° secolo, al posto dell'antica cristologia, si ebbe ciò che può venir chiamato una semplice «indagine della vita di Gesù», e quest'indagine andò facendosi sempre più incredula di fronte a tutto quello che prima s'era ritenuto vivesse come **essenza divina** nella personalità di Gesù di Nazaret, e volle ormai riconoscere in Lui solamente un'individualità umana di particolare eccellenza. Questo atteggiamento raggiunge il suo culmine in uno scritto come «La natura del Cristianesimo» di Adolfo Harnak, e in altri lavori di tendenze analoghe; tendenze che si manifestano nelle più svariate sfumature. Riguardo a queste ricerche sulla vita di Gesù, trattandosi di ricerche molto recenti, basta accennare al fatto che i metodi usati nel 19° secolo per dimostrare, per così dire, storicamente quel che deve essersi svolto al principio dell'era cristiana, non hanno assolutamente condotto ad alcun vero risultato. Il volerlo provare ci porterebbe ora troppo lontano, ma chi penetri alquanto in ciò che recentemente si è prodotto in questo campo, saprà che si è tentato, coi mezzi propri alla ricerca materialistica esteriore, di porre all'inizio della vita spirituale cristiana la personalità di Gesù di Nazaret. Tale tentativo però ha portato a dover confessare che «coi mezzi materialistici esteriori, l'esistenza

della personalità di Gesù di Nazaret non è dimostrabile». Non si vuol con ciò dire che si possa dimostrarne la non esistenza, ma solo che non è possibile dimostrare la vita di Gesù di Nazaret coi mezzi storici valevoli a dimostrare, ad esempio, quella di Aristotele o Socrate o Alessandro Magno. Non solo, ma negli ultimi tempi le ricerche furono costrette a muovere in tutt'altra direzione.

Prendete, ad es., un libro come quello di William Benjamin Smith, comparso presso l'editore Diederich di Lipsia, e vedrete che, attraverso un accurato studio dei testi biblici e d'altri documenti cristiani, le più recenti indagini son tornate a riconoscere che questi documenti in realtà non parlano affatto di ciò, di cui per tanto tempo nel 19° secolo s'è creduto di dover parlare. Si volle ricostruire la vita di «Gesù di Nazaret» approfondendo filosoficamente i testi biblici ed altri documenti, ma questi finirono col mostrare tutt'altro. Mentre con la massima coscienziosità scientifica, con tutti i mezzi migliori, si cercava di ricostruire quella vita, apparve chiaro che i testi biblici, i documenti cristiani, là dove si tratta di veri documenti cristiani, non parlano affatto dell'«uomo» Gesù di Nazaret. Vediamo l'indagine esteriore costretta a dire: «I documenti non parlano affatto di un «uomo» Gesù di Nazaret, parlano d'un «Dio»». Sicché ci troviamo oggi di fronte alla singolare anomalia di sentire affermare proprio dalla ricerca materialistica: «Avete sbagliato credendo di trovare nei documenti cristiani del ragguagli intorno all'uomo Gesù di Nazaret; dovete convincervi che i Vangeli e gli altri do-

cumenti parlano d'una Divinità, e che tutte le cose ivi narrate hanno senso e valore soltanto se all'inizio del Cristianesimo si pone un Dio».

Non è ben singolare? Si scopre, nella nostra epoca, che se si vuol parlare di Gesù di Nazaret si deve parlare di un Dio, e questo accade precisamente nell'epoca, e in seno alla tendenza scientifica, che in un «Dio», e cioè in un Essere puramente spirituale, non possono vedere una realtà. Che diviene, per conseguenza, il Cristo per l'indagine moderna? Diviene puramente un'invenzione umana, qualcosa che ha operato nella storia solo come «idea», come impulso di sentimento, creato dagli uomini attraverso una fantasia collettiva. Per l'indagine storica dei tempi recenti, il Cristo diviene non una realtà, bensì un Dio ideato dagli uomini. In disadorne parole si potrebbe dire: «L'indagine storica perviene a qualche cosa di cui non sa propriamente valersi; a che cosa infatti, dovrebbe servirle un Dio al quale non può credere? Essa ha solo la prova che i documenti biblici parlano di un Dio, ma non può far altro che collocarlo nella categoria delle invenzioni umane.

Di fronte a tale stato di fatto poniamo ora quello che può contrapporvi la scienza dello Spirito.

Posso qui rimandare al mio libro «Il Cristianesimo quale fatto mistico». L'intimo significato di quel libro è stato poco compreso, e perciò nella prefazione alla seconda edizione tentai di richiamare ancora una volta l'attenzione su ciò che ne costituisce l'elemento essenziale. Ed è che la storia dell'umanità, la storia del mondo non si esauriscono in ciò che la storia esteriore può

solitamente descrivere, e che i documenti posson palesare, perchè nell'evoluzione umana intervengono ovunque impulsi e fattori spirituali che dobbiamo addirittura qualificare come «entità spirituali». Se invece consideriamo il carattere della concezione storica che venne portata nel mondo, ad esempio, dall'opera di Leopold von Ranke e d'altri, dovremo dire: Il fattore più elevato a cui la scienza storica arriva sono le «idee storiche», vedute come se nel corso dell'evoluzione umana, quale si svolge attraverso popoli e Stati agissero idee esteriori astratte. Queste rappresentano il fattore massimo di ciò a cui si crede. Ma le idee non sono qualche cosa che sviluppi forza, non dispiegano potere, (né altrimenti le concepiscono gli storici). Tutto il corso dell'evoluzione umana apparirebbe quindi privo di senso all'indagine storica, se le idee che penetrano nelle anime umane non fossero l'espressione di impulsi d'Esseri dominanti in forma invisibile, sovrasensibile, tutto il divenire storico, di guisa che dietro ai fatti registrati dalla storia esteriore sta ancora ciò che può venir conosciuto solo coi mezzi della ricerca scientifico-spirituale, che già furono descritti in una di queste conferenze e lo saranno ancora in seguito. In quel libro potei mostrare come l'impulso cristico si sia storicamente inserito nell'evoluzione quale proseguimento di quello che era stato conquistato in pro' dell'evoluzione umana attraverso antichi Misteri. Oggi, il vero essere dei «Misteri» è ancora ben poco compreso; quel che essi assolsero durante gli antichi tempi pre-cristiani, e che diede la base spirituale allo sviluppo dei popoli, può solo venir inteso da chi, attra-

verso la moderna scienza dello Spirito, venga a conoscenza di quello sviluppo che trasforma l'anima nel modo di cui abbiamo spesso parlato, e ne fa uno strumento di percezione del mondo spirituale che sta dietro al sensibile. Già sappiamo che oggi l'uomo, entro i limiti della sua sola interiorità, totalmente ritirato nell'intimo del suo sperimentare animico, può sollevarsi oltre sè stesso, e raggiungere un certo sviluppo superiore del proprio essere così che questo viva in un mondo spirituale, allo stesso modo come l'essere umano incarnato vive in un mondo fisico.

L'indagine scientifico-spirituale della storia mostra che tale possibilità di ascendere al mondo spirituale, mediante il solo sviluppo interiore dell'anima, è sorta nel corso del tempo e che in antico non esisteva. Mentre oggi l'anima, rimanendo in sè stessa, si solleva a visione spirituale in piena libertà e attraverso procedimenti suoi propri, nell'epoca pre-cristiana cioè, in linea essenziale, non le era possibile; la sua ascesa dipendeva da determinate pratiche alle quali veniva sottoposta nei santuari dei Misteri. Se volessimo dare un breve cenno (più ampiamente ne ho trattato nel mio libro « Il Cristianesimo quale fatto mistico ») di quello che operavano sulle anime le Guide dei Templi dei Misteri, ch'erano per l'antichità ciò che ora si riguarderebbe come « Scuole spirituali » potremmo farlo nel modo seguente: Con procedimenti esteriori, l'anima veniva liberata dalla corporeità, e le veniva data la possibilità di durare per un certo tempo in una condizione analoga al sonno — però, per altri riguardi molto diversa —. Se oggi consideriamo lo

stato di sonno in base ai dati della scienza dello Spirito, ci rappresentiamo che la corporeità esteriore dell'uomo rimane a giacere nel letto, mentre il reale nucleo spirituale animico è fuori di essa. Però, in tale condizione di sonno, le forze, l'effettivo essere interiore del nucleo spirituale-animico, sono di così tenue consistenza, da piombare nell'incoscienza ed esser avvolti di tenebra. Le pratiche esercitate sull'anima negli antichi Misteri consistevano nel determinare, per mezzo dell'influenza di persone più avanzate e che già avevano attraversato quell'« Iniziazione », una specie di stato di sonno, ma d'un sonno tale che, contemporaneamente, le forze interiori venissero acute e rinvigorite. In tal modo l'anima abbandonava bensì il corpo in una condizione di sonno, molto somigliante alla morte, ma, in una forma d'esistenza puramente animica, diveniva per un certo tempo capace di percepire il mondo spirituale. L'anima attraversava così una vita di sonno « cosciente », durante la quale poteva acquistare conoscenza della propria natura di entità del mondo spirituale. E quando, dopo un certo tempo, l'uomo che aveva attraversato quell'esperienza veniva riportato alla condizione umana comune, sorgeva in lui il ricordo delle cose percepite fuori della corporeità, ed egli poteva allora presentarsi al popolo come spirito profetico, e testimoniare dell'esistenza di un mondo spirituale, e dell'eternità dell'essere umano. L'anima aveva in tal guisa partecipato alla vita dello Spirito, e nei « Misteri » le venivano dati i precetti ai quali per tutta una lunga vita essa doveva sottoporsi, affinché, per opera degli Iniziatori, si compisse infine l'ultimo

atto di tutto il processo. Se dunque si pone il quesito: «dove proviene l'antico sapere tramandatoci nel corso dell'evoluzione dai vari popoli della terra, intorno all'origine divina e all'eternità dell'anima umana?» dobbiamo, sulla base della scienza dello Spirito, rispondere: Proviene dagli antichi Iniziati, vale a dire da uomini che nella maniera testè descritta conseguirono l'Iniziazione. Certamente però quest'antica saggezza si presenta in una forma ben singolare. Quel che l'Iniziando sperimentava come in un sogno vivente, ci è dato in miti, leggende e in ogni specie di immagini e racconti. Perciò le mitologie possono soltanto venir comprese se le figure mitologiche vengono intese come configurazioni in immagini di ciò che gli Iniziati dei Misteri percepivano durante l'Iniziazione. Se dunque si vuol conseguire un rapporto con gli antichi insegnamenti religiosi, bisogna risalire ai Misteri, e vedere in essi ciò che al mondo profano esteriore si nascondeva, e poteva venir trovato solo da coloro che s'erano preparati all'Iniziazione attraverso severe prove e al silenzio che, per ragioni di cui oggi non possiamo parlare, era imposto agli iniziandi.

Se, nel seguire l'evoluzione spirituale umana, risaliamo dunque ai tempi pre-cristiani, la vediamo affiorare dal segreto dei Misteri. L'anima umana non aveva allora maturità sufficiente per ascendere nei mondi spirituali da sé medesima, poggiando solo sulle proprie forze interiori, senza il concorso, limitatore di libertà, del Sacerdote del Tempio. Qualche cosa dunque accadeva a lato dei fatti esteriori della storia, e questo volli mostrare nel mio libro: «Il Cristiane-

simo come fatto mistico». Volli mostrare che tutto il senso dell'evoluzione sta nel fatto che, a quella svolta dei tempi in cui ha inizio il Cristianesimo, l'umanità, mercè tutto ciò che aveva accolto e imparato attraverso le ripetute incarnazioni, o tratto dagli insegnamenti degli Iniziati sul mondo spirituale, aveva raggiunto la maturità necessaria perchè, senza il concorso d'alcuna influenza esteriore, senza i processi messi in opera negli antichi Misteri, gli uomini potessero ormai elevarsi al mondo spirituale, animicamente, nella loro interiorità più profonda. Qualunque possa essere ora il nostro pensiero intorno all'evento svoltosi in Palestina, sta il fatto che il grande progresso che si verificò a poco a poco, forse attraverso secoli, ma pur sempre nel periodo di svolta in cui ebbe principio il Cristianesimo, consiste in questo maturare dell'anima verso «l'auto-Iniziazione», sotto la direzione di persone edotte di ciò ch'essa doveva attraversare, ma senza il concorso di Guide esteriori del Tempio, o Guide dei Misteri. Con la fondazione del Cristianesimo, quello che era accaduto centinaia e centinaia di volte nell'interno dei Templi, e di cui s'è conservato il ricordo nelle leggende, nei miti e nelle mitologie dei popoli, uscì fuori, sul largo piano della Storia Universale. E, per comprendere i Vangeli, basta che domandiamo: Quali prove doveva attraversare un candidato all'Iniziazione che, p. es., presso l'antico popolo persiano, o presso l'egiziano, dovesse innalzare la sua anima alla visione diretta del mondo spirituale? La descrizione di quanto egli doveva attraversare, da un processo chiamato «battesimo», ad un altro chiamato «tentazione»

fino a quello che apriva all'anima la percezione del mondo spirituale, costituiva, per così dire, il rituale dell'Iniziazione. Se si prendono questi rituali e si confrontano coi punti più salienti dei singoli Vangeli, si vede (e ho potuto mostrarlo nel libro sopra accennato) che in questi ci vengono incontro, risorte, le descrizioni delle antiche cerimonie d'Iniziazione, ma riferite alla grande Individualità storica di Gesù di Nazaret. E mentre prima i candidati all'Iniziazione venivano innalzati al mondo spirituale nell'isolamento dei Misteri, vediamo ora Gesù di Nazaret, in virtù di quanto si svolse sul piano stesso della storia, innalzarsi, non solo fino al punto da poter testimoniare dell'esistenza d'un mondo spirituale attraverso al ricordo, ma tanto da unirsi con un Essere che, prima d'allora, non s'era mai unito con un uomo; voglio dire col Cristo. Regna dunque grande concordanza tra le narrazioni della vita di Gesù di Nazaret fino al momento in cui il Cristo prende possesso dell'anima di lui, (possesto che durò per i tre anni successivi) e le descrizioni degli antichi processi d'Iniziazione. Nel racconto delle vicende vissute da Gesù di Nazaret — e con maggior precisione in quelle narrate dal Vangelo di Giovanni — l'Iniziazione ci appare impartita direttamente dai grandi fatti divino-spirituali che stanno alla base della storia. Innumerevoli candidati erano stati iniziati prima, ma solo fino al punto da poter testimoniare: Esiste un mondo spirituale e l'anima umana vi appartiene. L'ultima entità di Gesù di Nazaret arriva invece fino a congiungersi coll'Essere sommo, del quale gli altri s'erano solo potuti ricordare; essa si congiunge con quell'Esse-

re, allorchè ricevette l'Iniziazione sul piano stesso della storia. Era questa un'Iniziazione verso la quale tendevano, a guisa di preparazione, tutte le Iniziazioni antiche.

Così il Mistero del Golgota, uscendo da quello che fino allora era stato avvolto nell'ombra dei Misteri, appare apertamente sul vasto piano della storia. E, finché non si è persuasi che Gesù di Nazaret è stato realmente compenetrato e iniziato dal Cristo, e che questo fatto, avvenuto in un dato punto della Terra e in un dato momento, diffonde i suoi potenti raggi di forza, formando un impulso per tutto il futuro divenire umano, finché non s'è persuasi di questo, non si comprende ciò che l'impulso del Cristo effettivamente significa per l'evoluzione umana. Solo quando, mercè la preparazione della scienza dello Spirito, si è in grado di ammettere la realtà d'un fatto spirituale come quello descritto, si può anche comprendere che cosa sia penetrato nell'evoluzione con l'impulso del Cristo. E allora non sarà un diminuire i Vangeli riconoscere in essa quattro differenti rituali d'Iniziazione, nei quali è occultamente contenuto ciò che si svolse intorno alla personalità storica di Gesù di Nazaret. Se ciò si comprende, s'intenderà pure che quanto avvenne attraverso l'evento di Palestina, ha una profonda importanza causale per tutta l'ulteriore evoluzione umana. Mentre, fino a quel momento, ciò che possiamo chiamare il più profondo nucleo interiore dell'essere esisteva bensì, ma senza che gli uomini ne avessero piena coscienza, ormai, per effetto appunto dell'evento che abbiamo descritto quale Mistero del Golgota, doveva cominciare l'epoca in cui essi avrebbero

potuto sapere che nell' Io si manifesta entro l'uomo ciò ch'egli ha in comune con tutto l'Universo.

Volendo rappresentarci in qual modo si debba riguardare, dal punto di vista della scienza dello Spirito, il grande mutamento verificatosi nella storia del mondo per mezzo dell'impulso del Cristo, dovremo dire: L'essere dell'uomo consiste del corpo fisico, del corpo eterico, dell'involucro animico; e, nella sua interiorità più profonda, egli racchiude ciò che va da un'incarnazione all'altra, da una vita terrena all'altra: il vero Io. Ma questo vero Io è ciò di cui gli uomini acquistano coscienza per ultimo, sicchè, prima del Cristianesimo, essi non avevano idea alcuna del fatto che, come il corpo fisico è congiunto con tutto il mondo fisico, e l'essere animico col mondo animico, così il profondo intimo nucleo dell'uomo è nato dal più vasto mondo spirituale. L'impulso a cercare la Divinità e la divina essenza primordiale, non nell'involucro animico, ma nel vero «Io», è ciò che il Cristianesimo, l'impulso del Cristo ha apportato all'evoluzione umana. Prima si poteva dire: «La mia anima ha radice nel Divino, il Divino è l'elemento creatore, formatore». Ora invece s'imparò a dire: «Se vuoi riconoscere dove ti si possa manifestare il profondo elemento divino che anima il mondo, guarda nel tuo proprio Io: perchè attraverso l'Io ti parla la Divinità». Essa già ti parla attraverso la coscienza comune, se giustamente intendi che, a mezzo del Mistero del Golgota, forze divine son penetrate nell'umanità, se acquisti conoscenza di come, a quel tempo, un'Iniziazione si sia compiuta quale grande evento storico, mentre prima l'Iniziato veniva guidato a

sperimentare il mondo spirituale nelle profondità dei Templi dei Misteri. Ma Dio ti parla specialmente se, facendo della tua anima uno strumento di percezione, tu ti sollevi al mondo spirituale. Si può dire: l'essenza dell'impulso del Cristo è l'avvento della coscienza divina parlante attraverso l'Io. E appunto pel fatto che l'antico principio d'Iniziazione poté, come abbiamo detto, trasformarsi in evento storico, l'impulso del Cristo cominciò a penetrare nell'umanità. Si può dire: Il Mistero del Golgota è la causa per cui, nel corso dell'evoluzione, fino al più lontano avvenire, le anime umane diverranno sempre più consapevoli del fatto che attraverso l'Io parla una chiara conoscenza del Divino-spirituale a cui l'uomo appartiene, e che lo renderà indipendente da ogni divenire terreno.

Chi è in grado di comprendere da questo punto di vista talune profondissime parole dei Vangeli, riconoscerà come si sia svolta la grande educazione del genere umano per opera del mondo spirituale; vedrà che l'evoluzione antico-ebraica ha preparato ciò che avrebbe dovuto parlare al singolo uomo, attraverso il nucleo centrale dell' Io, come già — quale Spirito del popolo — aveva parlato al Giudaismo. Presso gli altri popoli non era così; essi sapevano soltanto che la divina Spiritualità parla all'involucro animico quando l'uomo viene iniziato. Ma il Giudaismo aveva compreso che l'evoluzione umana è un processo d'educazione progressiva, e che nell' Io che abbraccia tutto il popolo, risiedono le medesime forze a cui l'uomo appartiene nel suo essere più profondo. Perciò, quando un singolo membro del popolo ebraico

guardava a tutta la serie delle generazioni risalendo fino ad Abramo, e riconosceva la Divinità che in quell'evoluzione aveva operato, egli poteva dire: « questa Divinità vive in me e in tutti i miei antenati, ed è il divino artefice della singola corporeità fisica dell'uomo ». In tal modo ogni singolo membro del popolo antico-ebraico si sentiva unito col capostipite, col padre Abramo. Il Cristianesimo invece accentuava fortemente che un tal modo di sentire il Divino, se pur sotto il nome di « Ejeħ ascher Ejeħ », « Io sono l'Io sono », ch'esso dava a sè stesso, palesava ancora l'uomo nella sua totalità; soltanto quando si fosse sentita la Spiritualità che sta oltre le generazioni, si sarebbe afferrato il Divino che penetra nell'uomo e opera in lui. Perciò, se si vuol tradurre giustamente la nota parola biblica, si deve dire: « Prima che Abramo fosse, era l'Io sono ». E cioè: nel suo Io, l'uomo sperimenta un Eterno, più originario ancora della Divinità che si è effusa attraverso le generazioni da Abramo in poi. Guardate a ciò che non s'esaurisce nell'uomo fisico, ma che come Divino-spirituale vive nelle generazioni, nel sangue di tutte le generazioni discese da Abramo; ma guardate a tal divina Spiritualità così da riconoscerla nel singolo uomo, non in ciò che congiunge fratello e sorella, ma in quel che vive nel singolo e che questi scopre quando nell'essere più profondo e centrale dell'anima riconosce sè stesso come « Io sono ». In questo senso dobbiamo intendere le parole del Cristo-Gesù: « Se uno viene a me e non abbandona padre, madre, moglie, figli, fratelli, sorelle, anzi la sua propria vita, non può essere mio discepolo ». Non dobbiamo

intenderle come ribellione contro quanto vi è di legittimo nella parentela e nell'amore filiale; esse significano che il Cristo porta nel mondo quel principio divino-spirituale che, pel solo fatto di esser uomo, ognuno può ritrovare nel nucleo più intimo del proprio essere. Perciò nel Mistero profondo del Cristianesimo, gli uomini sentiranno sempre più quello che, oltre tutte le differenze che li separano, li conduce all'universalmente umano che ognuno può scoprire in sè. Le antiche divinità erano divinità di popolo, di razza, legate a determinati caratteri di stirpe; il che si vede ancora nell'indianesimo e nel buddhismo; ma il Dio che mosse incontro agli uomini nel Cristianesimo è un Dio che, oltre tutte le differenziazioni, conduce l'uomo a ciò ch'egli è, pel solo fatto d'esser « uomo ». Sorge così, per chi voglia afferrare il vero essere del Cristianesimo, la necessità di riguardare come realtà le potenze e gli impulsi che dirigono spiritualmente la storia del mondo; di romperla con quanto sin qui venne chiamato « storia », riconoscendo che con tal nome s'indicò finora solo la veste esteriore degli avvenimenti; mentre nelle profondità operano Esseri di natura sovrasensibile, altrettanto reali quanto nel mondo dei sensi è reale il singolo animale o il singolo uomo; e il sommo degli Esseri sovrasensibili che reggono il divenire storico dell'umanità è il Cristo, che per tre anni, come insegnava anche la Gnosi, operò nel corpo di Gesù di Nazaret.

Così la scienza dello Spirito si solleva a una rappresentazione certamente capace di valersi delle conquiste della scienza esteriore. Infatti, mentre oggidì quest'ul-

tima è costretta a confessare: « non ci troviamo di fronte a un « uomo », bensì a un Essere divino operante in un uomo », ma di questo fatto non sa come trar frutto, la scienza dello Spirito ci conduce a riconoscere delle Entità divine che per essa sono realtà; di guisa che, appunto in questo campo, essa ben sa come trar frutto dalle indagini più recenti. L'evoluzione spirituale del ventesimo secolo riconoscerà — e sarà mirabile risultato — che il 19° battè falsa strada riducendo la vita del Cristo-Gesù a semplice vita di Gesù di Nazaret; mentre la scienza comincia a entrare nel vero di quella vita quando afferma: tutto ci prova che nel Cristo-Gesù v'è un « Dio ». A ciò la scienza dello Spirito aggiungerà soltanto che ben è possibile valersi a scopo di conoscenza di tale parola. Certo, questa concezione è in contrasto con la moderna concezione materialistico-monistica, non però coi reali dati di fatto della scienza esteriore. Con questi, la scienza dello Spirito sa di essere in piena concordanza, come abbiamo cercato di mostrare nelle recenti conferenze sull'origine dell'uomo e sull'origine degli animali. Possiamo dunque ripetere che la scienza dello Spirito è in grado di congiungersi direttamente coi dati di una coscienziosa indagine esteriore; ma se ad un certo momento questa è costretta a fermarsi come davanti ad un punto interrogativo, allora è la scienza esteriore che non può condurre fin dove arriva la scienza dello Spirito.

Nel corso del ventesimo secolo alle attuali abitudini di pensiero dovrà aggiungersi dell'altro.

L'uomo d'oggi ritiene che la vita e la conoscenza umane, quali sono nel mondo fisico, abbiano di fronte il mondo esteriore come immediata verità, e che « l'errore » possa tutt'al più sorgere quando l'uomo si faccia immagini false del mondo o compia qualche atto che possa dirsi « malvagio », che sia cioè in disarmonia col corso esteriore del mondo. Oggi la nostra scienza ha ancora la tendenza a ricercare le cause soltanto in quello che si presenta come immediato. Questa tendenza del pensiero ha spinto i problemi della concezione del mondo fino a un punto, dal quale si rende necessario un ritorno indietro, (ciò che deve apparir chiaro a chiunque sia in grado di contemplare con qualche profondità la vita culturale). Così nel campo delle scienze naturali, come in quello delle discipline storiche, il sapere esteriore è giunto a una netta incredulità di fronte a tutto quanto è spirituale, e ad abbracciare la sola realtà sensibile, a negare una Spiritualità dietro i fenomeni sensibili. In certo modo si può dire che l'epoca nostra è arrivata a un punto, partendo dal quale deve verificarsi una reazione in senso contrario. L'estremo materialismo, l'estremo monismo materialistico, devono portare l'anima a un limite dal quale, per propria opposizione interiore, essa muova verso un concetto che finora ha esercitato ben scarsa azione nel campo delle concezioni universali. Alla ricerca intorno alle origini delle cose deve aggiungersi un concetto che finora non ha avuto diritto di cittadinanza fra noi. Nei miei scritti: « La Filosofia della Libertà » e « Verità e Scienza », ho mostrato come

all'uomo diventi indispensabile fare una premessa; e cioè ammettere che la posizione in cui egli si trova di fronte al mondo, non è la giusta, e che un'evoluzione della sua vita interiore è necessaria perchè egli possa riconoscere il vero sugli aspetti del mondo, e porsi con esso in un rapporto verace ad un tempo e morale. Al nostro concetto di « conoscenza puramente causale » deve aggiungersi il concetto di « redenzione ». E il grande compito del ventesimo secolo sarà di assicurare diritto di cittadinanza, accanto agli altri concetti scientifici, a quelli di « redenzione », di « liberazione », di « rinascita ». La posizione in cui nel ricercare la conoscenza, l'uomo oggi si trova di fronte al mondo, non gli permette di trovare il vero. Concetti veri si conquistano soltanto quando, affrancati dal punto di vista attuale, e dagli ostacoli che c'impediscono di vedere l'immagine vera del mondo, c'innalziamo a un punto di vista superiore. Questa è « redenzione della conoscenza ». Abbiamo « redenzione morale », quando l'uomo riconosce che, così come sta di fronte al mondo, egli non è nella sua realtà, ma deve prima percorrere una via, e superare gli ostacoli che si drizzano tra lui e ciò a cui egli propriamente appartiene. Il concetto della « rinascita dell'anima » a un gradino superiore si svilupperà da ciò che possediamo come frutti mirabili dell'indagine scientifica e dell'indagine storica. L'uomo riconoscerà che nell'immagine quasi fotografica del mondo e nella rappresentazione ch'egli s'è fatta del grande cammino scientifico-naturale e storico dell'umanità, non ha soltanto un mezzo per descrivere il mondo, ma ha inoltre un potente mezzo d'educazione. Allora

non riterrà più che le scienze naturali offrano soltanto un'immagine del mondo, ma dalle leggi della natura si farà educare. E quando alle scienze della natura non si assegnerà più soltanto il compito di descrivere il mondo, ma altresì quello di educare gli uomini, sicchè l'anima si liberi dalla sua condizione immediata e, mercè il proprio lavoro raggiunga un modo d'essere più elevato, rinasca a un gradino superiore, quando dunque l'uomo riconoscerà che deve liberarsi dagli ostacoli tra i quali è impigliato, egli avrà sviluppato le condizioni per la comprensione dell'impulso del Cristo nel mondo. Perchè allora comprenderà che è possibile volger lo sguardo ai tempi di cui narra la scienza dello Spirito, quando l'uomo viveva in un mondo puramente spirituale, da cui più tardi discese in quello dell'esistenza materiale, comprenderà che per il suo progresso gli era necessario vivere in questo mondo materiale, ma che ad un dato punto, dovette venir preparato quel ritorno mercè il quale egli potrà nuovamente liberarsi da quanto dovette accogliere quaggiù. L'impulso del Cristo ha salvato gli uomini dall'affondare nella materialità. Oggettivamente, nell'evoluzione del mondo, il Cristo è quello che determina in noi l'esperienza che possiamo esprimere così: quando l'anima è rinata e redenta da ciò che ha sortito come sua natura originaria, essa stabilisce col mondo un rapporto che, trasportato fuori nel grande processo universale dell'umanità, corrisponde alla penetrazione del Cristo nel mondo. Quando gli uomini del ventesimo secolo potranno riconoscere in tutta la sua serietà questa grande esperienza della vita interiore, essi intenderanno anche

l'avvento del Cristo, e non si sentiranno più urtati quando si parla della rinascita dell'anima a un più alto livello. E allora la scienza dello Spirito mostrerà che ciò che vale per il divenire naturale esteriore, vale anche per il divenire storico. Nell'ambito delle concezioni esteriori venne accolto, tra altri, anche l'errore contenuto nel detto di Schopenhauer: «Il mondo è mia rappresentazione», e cioè, l'esistenza intorno a me di un mondo di colori, di suoni ecc. dipende dal mio occhio e dagli altri miei organi di senso. Ma se si vuol abbracciare il mondo nella sua totalità, non è giusto dire: Il mondo dei colori esiste solo per effetto della costituzione dell'occhio; poichè l'occhio stesso non esisterebbe se prima la luce non l'avesse formato. Se da una parte è vero che la sensazione luminosa è determinata dalla costituzione dell'occhio, non è men vero però che l'occhio esiste soltanto *per effetto* della luce, *per effetto* del sole. Queste due verità devono congiungersi in una verità più vasta. E' dunque giusto quello che già Goethe disse: «L'occhio va debitore della sua esistenza alla luce. Da indifferenti organi ausiliari animali, la luce suscita a sè stessa un organo che diventi suo uguale. Così, a mezzo della luce, l'occhio vien creato per la luce, affinchè la luce interiore muova incontro a quella esteriore». Come l'occhio è formato dalla luce, come la percezione della luce avviene per mezzo dell'occhio, così l'esperienza interiore cristiana, la rinascita interiore dell'anima, avvengono in grazia dell'esperienza cristiana in seno all'umanità, in grazia del Mistero del Golgota. La scienza dello Spirito ci mostra che prima che l'impulso

del Cristo penetrasse nell'umanità, quest'esperienza interiore poteva solo conseguirsi mediante aiuto esterno nei Misteri, e non mai così intimamente come la si consegue oggi per forza interiore, per un'auto iniziazione svolgentesi nell'uomo stesso. Il rapporto del Mistero del Golgota coll'esperienza interiore mistica del Cristo, è simile al rapporto del mondo dei colori e della luce coll'occhio: l'uomo sperimenta il Cristo con la sua interiorità; ma ch'egli possa sollevare la sua anima oltre sè stessa, è dovuto al fatto che il Sole spirituale, il Mistero del Golgota è penetrato nella storia del mondo. Senza l'oggettivo Mistero del Golgota e senza il Cristo oggettivo, non potrebbe verificarsi quella soggettiva esperienza interiore, di carattere mistico, che gli uomini attraverseranno nel corso del ventesimo secolo, e che verrà preso scientificamente nel modo più serio.

Possiamo dunque dire che il ventesimo secolo porterà all'uomo le condizioni necessarie per una vera comprensione dell'impulso del Cristo, mostrando come sia profondamente vero ch'esso diverrà Sole spirituale e susciterà nelle anime l'esperienza interiore alla quale Goethe accennò colle parole:

« Dal potere che vincola tutti gli esseri
Si libera l'uomo che vince sè stesso ».

E pensando a questo auto-superamento, al Mistero del Golgota, al fatto cristico, si può ben dire: soltanto nel «superare sè stesso» l'uomo veramente si trova, e la figura ch'egli possiede dal tempo dalla sua origine terreste in poi, va da lui considerata come qualcosa da

cui deve venir redento; ed ogni agire morale, ogni conoscenza, possono attuarsi soltanto grazie alla redenzione. Attraverso al concetto di redenzione interiore, l'uomo giungerà a quello di redenzione nell'evoluzione storica, e così progredendo, egli contemplerà nel ventesimo secolo il fatto cristico, nella luce che può irradiare, estendendole alquanto, dalle parole di Goethe:

« Dal potere che vincola tutti gli esseri
Si libera l'uomo che vince sè stesso,
E in questa vittoria veramente trova sè stesso,
Come l'intera umanità può veramente trovar
sè stessa nel Cristo

INDICE

PREFAZIONE di MARIE STEINER	Pag. 7
ZARATUSTRA (Berlino, 19 Gennaio 1911) »	39
ERMETE (» 16 » ») »	73
BUDDHA (» 2 Marzo ») »	107
MOSÈ (» 9 » ») »	143
IL PROFETA ELIA (» 14 Dicembre ») »	177
CRISTO E IL SECOLO XX (» 25 Gennaio 1912) »	207