

Rudolf Steiner

LE SORGENTI
DELLA CULTURA
OCCIDENTALE

Volume 1°

I misteri dell'antichità

Archiati
Verlag

The logo for Archiati Verlag features the text 'Archiati' in a serif font above 'Verlag' in a smaller sans-serif font. This text is centered within a thick, dark grey, upward-curving arc that resembles a stylized smile or a bridge.

Testo originale tedesco: Rudolf Steiner *Das Christentum und die Mysterien des Altertums, Band I* (Archinati Verlag e. K., Monaco 2005).

Traduzione di Silvia Nerini
Revisione di Pietro Archiati

© Archiati Verlag e.K., Monaco di Baviera, 2006
Stampa: Memminger MedienCentrum, Memmingen (Germania)
Foto: Rietmann, © Verlag am Goetheanum, Dornach (Svizzera)

ISBN 3-938650-55-9

Archiati Verlag e. K.
Sonnentastraße 6a • 80995 München • Germania
info@archiati.com • www.archiati.com

Indice

Volume 1: I misteri dell'antichità

Prefazione (Pietro Archiati) *pag. 7*

1^a conferenza: **Eraclito** e i misteri dell'antichità *pag. 15*

2^a conferenza: **Mitologia greca**: Urano, Crono, Zeus, Dioniso *pag. 35*

3^a conferenza: **Eraclito e Pitagora**: la morte come simbolo della vita *pag. 55*

4^a conferenza: **La dottrina pitagorica**: lo spirito nei numeri e nelle proporzioni *pag. 75*

5^a conferenza: **La dottrina pitagorica**, la scienza e la filosofia moderne *pag. 97*

6^a conferenza: **Il rapporto dell'elemento spirituale con quello materiale** nei pitagorici *pag. 117*

7^a conferenza: **Il libro egiziano dei morti**, il mito degli Argonauti e i sofisti *pag. 139*

8^a conferenza: **Il mito di Eracle**: le dodici "fatiche" per diventare uomo *pag. 161*

9^a conferenza: **La filosofia platonica** dal punto di vista della mistica *pag. 179*

10^a conferenza: **Il Fedone di Platone**: il dialogo sull'immortalità o eternità dell'anima *pag. 201*

11^a conferenza: **Le idee fondamentali** della concezione platonica del mondo *pag. 223*

12^a conferenza: **Platone e il cristianesimo** *pag. 243*

Note alle conferenze *pag. 261*

Indice dei nomi *pag. 271*

A proposito di **Rudolf Steiner** *pag. 275*

Volume 2: Il cristianesimo come fatto mistico e storico

- 13^a conferenza: **La mistica di Filone di Alessandria**
14^a conferenza: **Filone e le correnti spirituali del suo tempo**: terapeuti ed Esseni
15^a conferenza: **Il cristianesimo dei Vangeli**
16^a conferenza: **Il pensiero cristico** e la vita spirituale egizia e buddista
17^a conferenza: **Il pensiero cristico** nella vita spirituale egizia
18^a conferenza: **Il Vangelo di Matteo** in relazione alla vita spirituale egizia e moderna
19^a conferenza: **Descrizione del processo di iniziazione**: il risveglio di Lazzaro
20^a conferenza: **L'Apocalisse**: l'evoluzione nell'interpretazione cristiana
21^a conferenza: **L'Apocalisse e il mondo della gnosi**
22^a conferenza: **Cristianesimo paolino e cristianesimo giovanneo**
23^a conferenza: **Agostino**: predestinazione anziché reincarnazione
24^a conferenza: **Scoto Eriugena**

Note alle conferenze

Appendice 1: Il Credo. L'individuo e il mondo

Appendice 2: Agostino e la Chiesa (da: *Il cristianesimo come fatto mistico*)

Indice dei nomi

A proposito di **Rudolf Steiner**

Prefazione

Solo un paio d'anni prima di tenere queste conferenze, Rudolf Steiner aveva scritto *La filosofia della libertà*, da lui ritenuta fino alla sua morte il fondamento della scienza dello spirito. In nessuna di queste 24 conferenze si fa cenno anche una sola volta a quest'opera. E viceversa: non c'è pagina della *Filosofia della libertà* in cui si parli di cristianesimo.

Steiner ha i suoi buoni motivi per agire in questo modo: la sua scienza dello spirito poggia su una duplice base.

La prima è il pensiero, comune a tutti gli uomini. Nella *Filosofia della libertà* si dice: con il pensiero intuitivo ogni uomo ottiene delle idee conoscitive da un lato – e nel “monismo dei pensieri” diventa un tutt'uno col divenire del mondo – e morali dall'altro – così che mediante “l'individualismo etico” diviene un individuo unico nelle sue azioni. Anni dopo, nella conferenza del 7.5.1922, Rudolf Steiner afferma in proposito: «*Gli uomini non si sono resi conto che nella Filosofia della libertà è stato messo in evidenza il primo stadio della chiaroveggenza moderna ...*».

La seconda base della scienza dello spirito di Rudolf Steiner sta alla prima come la seconda parte della *Filosofia della libertà* sta alla prima, come l'individualismo della morale sta all'universalismo del pensiero. Nelle 24 conferenze sul *Cristianesimo come fatto mistico* si tratta dell'individualismo etico di Steiner stesso, del mondo della sua fantasia morale individuale. In queste conferenze fornisce una testimonianza di ciò che l'ulteriore evoluzione del pensiero come

“prima e più raffinata forma di chiaroveggenza” (7.5.1922) ha prodotto in lui stesso quali contenuti successivi: la percezione e la comprensione dell’evoluzione passata dell’uomo e del mondo, solo in virtù della quale nel corso dei millenni ha potuto svilupparsi l’individuo che pensa intuitivamente e agisce liberamente. È come se l’adulto riandasse con lo sguardo alla propria infanzia e giovinezza per capire sempre meglio l’esistenza presente in base al suo lungo divenire.

Quello che conta per Steiner è l’aver conquistato i contenuti di queste conferenze non attraverso lo studio esteriore della storia, ma tramite la visione spirituale diretta, tramite la continua evoluzione del pensare puro. Guardando la sua vita in retrospettiva, scrive nella sua autobiografia: *«Dal mio atteggiamento di fronte al cristianesimo risulta evidente che nella scienza dello spirito nulla ho cercato e nulla ho trovato per la via che molti mi attribuiscono. Questi molti presentano la cosa come se io avessi composto ed elaborato la scienza dello spirito con ogni sorta di antiche tradizioni, teorie gnostiche ed altre. Ma non è così: la conoscenza spirituale che si trova in Il cristianesimo quale fatto mistico è attinta direttamente dal mondo spirituale. Solo per mostrare agli uditori delle mie conferenze e ai lettori del mio libro l’armonia tra quanto è percepito spiritualmente e le tradizioni storiche, vi ho inserito queste ultime, ma non ho mai accolto nulla da tali documenti che non abbia prima avuto davanti a me nello spirito.»* (La mia vita, Editrice Antroposofica, Milano 1999, traduzione di Febe Colazza Arenson e Lina Schwarz, cap. XXVI)

Solo in un secondo tempo, dopo aver potuto vedere a livello spirituale la graduale individualizzazione, la graduale

ascesa verso il divino, l’acquisizione della libertà da parte dell’uomo come senso e meta di tutta l’evoluzione, Steiner ha potuto anche riconoscere l’inscindibilità di cristianesimo e libertà. La prima grande “scoperta” della sua visione spirituale retrospettiva è la constatazione che il cosiddetto cristianesimo è un fatto mistico-spirituale, un evento nel mondo umano-divino che ha permesso la creazione di tutte le condizioni della libertà individuale per l’uomo.

Ha potuto constatare che cristianesimo e libertà si appartengono come causa ed effetto, per cui nella conferenza citata spiega: *«Per questo la mia Filosofia della libertà è stata chiamata la filosofia dell’individualismo nel senso più estremo. E tale doveva essere, poiché dall’altro lato è la più cristiana delle filosofie. ... Era quindi del tutto evidente che da una parte io abbia cercato di scrivere la Filosofia della libertà ... e dall’altra abbia dovuto far riferimento al mistero del Golgota nella mia Mistica... e nel mio Cristianesimo quale fatto mistico. Queste due realtà si appartengono. ... E così, se l’anima attuale si vuole inserire in maniera giusta nell’evoluzione del mondo, da un lato deve vivere dentro di sé un forte impulso alla libertà, e dall’altro dentro di lei dev’esserci una forte aspirazione a vivere interiormente il mistero del Golgota.»*

Sicuramente per Steiner, che fino a quel momento aveva avuto un atteggiamento di rifiuto per il cristianesimo tradizionale, non è stato facile scoprire nella propria visione spirituale l’importanza decisiva dell’evento cristico. E ciò che ha reso la cosa doppiamente difficile è il fatto che abbia dovuto tenere le sue conferenze davanti a dei teosofi entusiasti della spiritualità orientale, ma a cui le idee della *Filosofia della libertà* risultavano del tutto estranee e che

conoscevano a malapena i fondamenti spirituali del cristianesimo. È stata un'impresa coraggiosa!

Basta leggere la breve lettera scritta nel 1907 da Annie Besant, presidentessa della Società teosofica, a Hübbschleiden: «Egregio Dr. Hübbschleiden, la formazione occulta del Dr. Steiner è molto diversa dalla nostra. Non conosce la via orientale, per cui è evidente che non la può insegnare. Insegna il metodo cristiano-rosicruciano, che è di grande utilità per alcuni ma si discosta dal nostro. Lui ha la sua scuola, della quale è personalmente responsabile. Lo considero un insegnante eccellente per quanto riguarda il suo metodo, nonché un uomo dotato di grande conoscenza. Lui ed io lavoriamo in totale amicizia ed armonia, ma seguendo vie separate. Cordiali saluti, Annie Besant.»^{N1}

Sia la serie di conferenze qui stampate che il libro avevano lo stesso titolo, *Il cristianesimo quale fatto mistico*. A proposito di questo Rudolf Steiner scrive nella sua autobiografia: «Sin dal principio ho tenuto a far sapere che le parole del titolo: "quale fatto mistico" sono importanti ... E volevo mostrare che negli antichi misteri erano date immagini e culti di avvenimenti cosmici che si compiono poi nel mistero del Golgota, come un fatto trasferito dal cosmo sulla Terra, sul piano della storia. Nessuno insegnava questo nella Società Teosofica. Ed io, con questa concezione, mi trovavo in contraddizione completa col dogmatismo teosofico di allora ...»

* * *

Ci sono sempre persone che si urtano per il linguaggio di Steiner. Ritengono che la sua forma non sia all'altezza del canone letterario costituito. Pensano che ci sarebbe molta più gente disposta a leggerlo se la forma linguistica fosse più perfetta. Non è un'opinione che posso condividere.

Che cos'è la forma perfetta? Può essere considerata perfetta solo una forma del tutto adeguata al suo contenuto – come la forma del guscio di noce, che si adatta perfettamente al suo "contenuto". Anche una conferenza è davvero "bella" solo se è anche buona: se incoraggia l'uomo nel suo anelito alla conoscenza, se lo aiuta nella sua evoluzione morale.

Non sarebbe un bene se la lingua di queste conferenze – che non sono dei saggi! – fosse più liscia, più gradevole. Il lettore a cui sta a cuore il contenuto non vorrebbe assolutamente fare a meno dello stato un po' grezzo della lingua, della lotta con la complessità degli argomenti qui esposti. Un tedesco troppo levigato gli farebbe l'effetto di una falsificazione, di un inganno. Vorrebbe vivere queste conferenze per quello che sono in effetti: un allenamento concettuale senza pari, un "lavoro intellettuale" estremamente terapeutico ed edificante, e non una piacevole lettura per riposarsi dal lavoro svolto.

E nel vero lavoro intellettuale avviene come nella creazione artistica, dove forma e contenuto armonizzano fra loro come nella noce, poiché non nascono l'una dopo l'altro secondo la noiosa sequenza di causa ed effetto, ma come un tutt'uno. Allora forma e contenuto diventano una sola cosa – nell'intuizione e nell'amore dell'artista creatore.

È qual è il contenuto di queste 24 conferenze? Il fatto avvincente e sconvolgente che, per colui il quale aspira alla felicità, alla vera autorealizzazione, ogni sviluppo intellettuale ed ogni visione contemplativa della vita non sono che una bazzecola in confronto al percorso di trasformazione interiore che rende ciò che è spirituale così vero ed efficace da non limitarsi più ad osservare la vita, ma lo porta a plasmarla in tutto e per tutto. Basti pensare che mentre tiene queste conferenze Steiner è nel contempo impegnato come insegnante alla Scuola di cultura per operai di Berlino! Per lui la vita esteriore e quella interiore sono inscindibili.

L'odierna brutalità della vita in costante aumento non è la causa, ma l'effetto della brutalità dei cuori e delle menti. E questa brutalità interiore non è una conseguenza del materialismo, ma ne è l'essenza stessa. È l'impotenza dello spirito, che ormai si limita a contemplare la vita, senza più essere in grado di plasmarla. Preso dal lavoro sul mondo, per troppo tempo l'uomo moderno ha rinunciato all'arte del lavoro su di sé. Ed ora è questo che cerca, forse non sempre in piena coscienza, ma con ogni fibra del suo essere.

E come può lo spirito dell'uomo uscire da questo stato di impotenza? Come si fa a superare il materialismo? Non di certo con una nuova teoria o predica sulla necessità di questo superamento. L'arte della vita è l'arte della trasformazione interiore. I contenuti di queste conferenze sono più che mai idonei a inondare di luce la mente dell'uomo e a infondere calore al suo cuore.

Queste 24 conferenze sono una fonte inesauribile, uno scrigno colmo di oggetti preziosi e di sorprese. Le fondamenta spirituali della nostra cultura vengono esaminate fin nei minimi particolari con saggezza e amore, seguendo il filo d'oro di un pensiero puro e vivente.

Pietro Archiati
nell'estate del 2005

Prima conferenza

Eraclito e i misteri dell'antichità^{N2}

Berlino, 19 ottobre 1901

Cari ascoltatori!

Poiché ho il piacere di poter proseguire quest'inverno le conferenze che avevo cominciato l'anno scorso, mi sono proposto di fare oggetto della nostra indagine il periodo che precede quello di cui mi sono occupato l'anno scorso – nella misura in cui esso contiene i semi di ciò che in seguito ha dato origine alla mistica medievale.

Il libretto in cui sono raccolte le conferenze dell'anno scorso, *Die deutsche Mystik* (La mistica tedesca), e che viene ora pubblicato, tratta del periodo da Meister Eckhart ad Angelus Silesius. La mistica la si può capire da sé attraverso gli spiriti estremamente evoluti delle personalità che ad essa appartengono. Se ci si immerge nelle peculiarità degli insegnamenti mistici, se si impara a conoscere il carattere di queste dottrine, i mistici tedeschi e i loro contemporanei, è possibile capire queste personalità e i loro insegnamenti a partire da loro stessi.

Ma su questa mistica successiva e sui suoi insegnamenti sostanzialmente esoterici viene gettata una luce completamente diversa se si prendono in considerazione le premesse che si trovano nei misteri greci e in quelli dei primi secoli cristiani.

La mistica tedesca si riallaccia soprattutto alle dottrine misteriche – non solo agli insegnamenti di Agostino, ma anche a quelli di Scoto Eriugena che in fondo, più o meno inconsciamente, è stato il grande maestro di questi mistici: Cusano, Angelus Silesius, Meister Eckhart. Voglio dire, si ottiene un quadro completamente diverso se si considera la cosa a partire dai misteri greci.

La mistica greca contiene una dottrina antichissima, le cui origini si perdono nella Grecia stessa fino all’VIII secolo prima della nostra era.^{N3} Queste dottrine misteriche hanno però conservato importanti influssi di tutte le altre: di quelle egiziane, persiane e anche indiane.

Le *dottrine misteriche greche* sono molto complesse. Per farcene un’idea è opportuna un’osservazione storica, poiché solo tramite i fatti storici accertati è possibile addentrarsi nella saggezza fondamentale di questi insegnamenti. Per questo desidero inoltrarmi più dall’esterno verso l’interno: in primo luogo (osservare)^{N4} i fatti storicamente certi per poi penetrare sempre di più nelle vere e proprie conoscenze segrete di questi misteri greci.

Se consideriamo la cosa dal punto di vista storico, vediamo che fino a pochi decenni fa si presentavano enormi difficoltà, poiché sapevamo quale forte impressione sia stata esercitata su coloro che venivano toccati da quelli che avevano ricevuto l’iniziazione, ma non ne avevamo nessuna testimonianza. Una testimonianza che deve soddisfare tutti è che gli uomini dell’epoca greca e latina hanno vissuto come contemporanei di questa saggezza. Ma fino a poco tempo fa non potevamo capir bene in

che cosa consistesse il fondamento di questa saggezza originaria.

Ci è quindi più facilmente possibile poiché siamo oggi in grado di vedere nella giusta luce uno di quegli spiriti che era profondamente iniziato, che un tempo, perlomeno dal nostro punto di vista occidentale, era ritenuto un filosofo – ma che in base alle nostre conoscenze attuali era anche qualcos’altro.

Sto parlando di *Eraclito*, vissuto intorno al 500 prima della nostra era e che ci introduce a fondo nella dottrina misterica greca, poiché faceva parte degli iniziati di Efeso.

Oggi abbiamo un’idea del tutto diversa del perché fino ai nostri tempi Eraclito sia stato chiamato “l’oscuro”. Questo filosofo è difficile da capire – ma non perché abbia scritto in un linguaggio difficile da comprendere. Non è la sua lingua ad essere difficile, ma il senso effettivo di quello che ci vuole comunicare.

Non è difficile nel senso che non si capiscono le sue parole, ma per il fatto che bisogna sapere da quale fonte sapienziale provengano. Se vogliamo capire i suoi insegnamenti, dobbiamo sapere da quale saggezza primigenia hanno avuto origine.

È nato a metà del sesto secolo prima della nostra era. Di lui si racconta che ha insegnato che *il fuoco è il principio originario*, mentre per Talete era l’acqua.

Si dice inoltre che abbia insegnato che *tutto è un incessante flusso*,^{N5} che non esiste un “essere”, ma un eterno “divenire”. Lo si illustra col fatto che dice che non ci si può immergere due volte nello stesso fiume (cfr. DK12·49a·91;

A44-45).¹ E lo stesso vale per tutti gli avvenimenti del mondo, per tutti i fatti.

Anche l'uomo è compreso in questo “eterno divenire”. In questo momento è un altro rispetto a quello che era un quarto d'ora fa. Tutto è in eterno movimento, in un fluire eterno. È questo che si dice di solito a proposito di Eraclito.

Abbiamo due libri che indicano ancora gli inizi ma che dimostrano già anche una comprensione più profonda. C'è il libro tedesco di Lassalle^{N6} e poi il libro di Leon (?).^{N7} È necessario servirsi di entrambi se si vuole capire Eraclito. Ma quello che costituisce il fondamento per la comprensione di Eraclito è stato scritto da Pfeleiderer,^{N8} che l'ha potuto scrivere perché proveniva dalla scuola hegeliana e quindi comprendeva ancora queste cose.

Pfeleiderer ha mostrato in maniera davvero energica che Eraclito non è un filosofo come Anassagora o Parmenide e altri. Quelli erano pensatori che possiamo paragonare ad altri pensatori scolastici. Eraclito invece non va inserito in questa serie, ma dev'essere capito sulla base dello spirito greco nel suo insieme.

Lui stesso apparteneva al lignaggio misterico. Era a capo di una sede staccata dei misteri eleusini, in cui in quel secolo

1 Da *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., introduzione di Gabriele Giannantoni, Laterza, Bari, s.d. e Giorgio Galli, e da Giorgio Colli, *La sapienza greca. Vol. III. Eraclito*, Adelphi, Milano, 1980. DK sta per Diels Krantz. A contraddistingue i frammenti che troviamo nella versione del Colli. I numeri non si riferiscono alle pagine, bensì ai frammenti.

veniva praticato il culto più nobile e puro. Questi misteri, che impareremo a poco a poco a conoscere, venivano considerati dai contemporanei che ne sapevano qualcosa come dei luoghi in cui si poteva trovare la maggior soddisfazione possibile di tutti i bisogni spirituali degli uomini.

Abbiamo una descrizione delle impressioni di ciò che si poteva ricavare dai misteri da parte di alcuni contemporanei. Ma la più importante mi sembra una testimonianza di Platone, che fa notare come in effetti in questi misteri si sia educato un certo tipo di umitarianismo. Dice infatti: chi viene iniziato ai misteri prende parte ad una vita che è eterna, mentre gli altri quando subiscono la morte devono semplicemente affondare nel “fango”.²

In alcuni passaggi di Aristotele ci facciamo un'idea di come intendono la posizione dei misteri rispetto agli insegnamenti scientifici. Il grande filosofo dice: i partecipanti ai misteri erano meno tenuti ad assimilare una determinata conoscenza, meno tenuti ad assimilare determinate verità contenutistiche – queste ce le si poteva procurare anche in modo diverso. Erano più tenuti a *vivere* all'interno di una determinata cerchia di persone per assimilare queste cose. Perciò egli sapeva che non si trattava di insegnare delle

2 Platone, *Fedone* (69c): «E anche que' tali che istituirono i Misteri, non pare fossero gente stolta; e in verità già da tempo, per via di enigmi, ci hanno fatto intendere che chi giunga nell'Ade senza aver partecipato ai Misteri né compiuto la sua iniziazione, costui giacerà nel fango, e invece chi vi giunga in tutto purificato e iniziato, egli vivrà in compagnia degli dèi. Ché veramente come dicono gli iniziatori di questi Misteri, “molti sono che portano ferule ma Bacchi pochi”.» (Platone, *Fedone*, traduzione e note di Manara Valmigli, introduzione e note aggiornate di Bruno Centrone, Laterza, Bari, 2000)

verità, ma di vivere la verità.

Non si tratta quindi di aver recepito delle verità, ma di aver anche vissuto in sintonia con la verità per un certo periodo di tempo, a certe condizioni. È *il modo di vivere* che veniva coltivato all'interno dei misteri. Questo ci racconta Aristotele.

Quando anche Eraclito parla del fatto di aver ceduto la direzione della filiale dei misteri eleusini a suo fratello, possiamo supporre che debba essere considerato – e debba anche essere stato – una personalità di primo piano. E c'è un'opera in particolare – o meglio singole parti di quest'opera – che indica che apparteneva al novero degli iniziati.

È probabile che quest'opera fosse intitolata *Della Natura*.^{N9} In base ad essa possiamo farci un'idea di ciò che ha detto. Ha depositato quest'opera nel tempio di Artemide a Efeso,^{N10} poiché era convinto di poter trovare vera comprensione solo nella cerchia di coloro che gli stavano intorno.

Bisogna inoltre tener conto del fatto che Eraclito non era tipo da voler avere a che fare con le mode del mercato, con le opinioni dominanti nel popolo. Con questo non intendeva riferirsi solo alle banali verità del buonsenso quotidiano, di cui non voleva saper nulla e che riteneva insignificanti, ma in questa espressione faceva rientrare tutto quello che è lontano dalla verità di un iniziato, anche tutto ciò che dice Omero, nonché tutte le dottrine sulle divinità greche che ripudiava decisamente.

Sosteneva che la cosa migliore fosse non occuparsi affatto di Omero. In questo modo si vede Eraclito come uno

che aborrisce il “volgo” e che ha condotto una vita ritirata.

Otteniamo una comprensione migliore se esaminiamo e verifichiamo *single frasi* di quest'opera.

Troviamo una frase che può illuminare come un lampo il carattere di Eraclito: «Occhi ed orecchie sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare.» (DK107)

Non dobbiamo pensare che Eraclito creda che i sensi ci ingannano. No, lui sottolinea esplicitamente che è attraverso occhi ed orecchie che riceviamo tutto. Ovunque dirigiamo il nostro passo, troviamo dei misteri.

Ha preso il “quotidiano”, che per lui era misterioso abbastanza, ragion per cui gli interessava di meno andare in cerca delle rarità, delle stranezze o delle singolarità della vita. Sosteneva che colui che vede e sente *soltanto* con occhi ed orecchie come un cieco, come un sonnambulo, fosse un barbaro a cui è impossibile ridestare l'anima ad un'esistenza superiore.

Eraclito era convinto che tutte le opinioni della massa non siano altro che quelle ricavate mediante i sensi esterni.

Dobbiamo renderci conto che anche le visioni religiose di Omero, di Esiodo e di altri poeti greci risalgono a profondi insegnamenti sapienziali che si trovavano nei misteri e che erano stati in essi conservati. Ma dobbiamo anche ricordarci che avevano assunto una forma diversa.

Proprio ad Esiodo, Eraclito muoveva il rimprovero di esser ricorso, come altri poeti greci, a delle forme esteriori, a delle pure e semplici verità sensoriali, e di non essere rimasto fedele a quelle dottrine sapienziali che i misteri

avrebbero potuto tramandargli.

Eraclito era stato iniziato alla forma primigenia delle dottrine sapienziali da cui ha origine la mitologia greca. Dato che presiedeva ad una scuola dei misteri eleusini, era stato iniziato agli antichi culti in cui si faceva la conoscenza delle fondamenta più profonde della mitologia greca in forma completamente diversa.

Abbiamo già un'idea di quale fosse effettivamente la nota fondamentale di ciò a cui si veniva iniziati – anche se c'era gente che non ne capiva gran che –, arriviamo a questa idea occupandoci di quello che si intende per *misteri greci*. Lì veniamo a sapere che non si tratta di verità divine, ma naturali.

Non lo dobbiamo fraintendere. Se si dice che non si tratta di verità divine, dobbiamo renderci conto che non poteva trattarsi solo di divinità greche. Doveva trattarsi anche di più profonde forze della natura, di quanto di più grande l'uomo possa sperimentare espresso in una figura simbolica – vale a dire in quella in cui è stato vissuto l'effettivo dramma dell'uomo nei misteri greci.

Quello che si doveva rivelare era *l'uomo*, la conoscenza di sé. Si sentiva il bisogno di avere una simile comprensione dell'uomo nel suo insieme. «Conosci te stesso»: era questo il compito che si erano dati i misteri.

Ora Eraclito si trovava all'interno di questi culti misterici, e cito lui allo scopo di penetrare a poco a poco in questi culti misterici. Ritengo che Eraclito sia una personalità eminente, particolarmente iniziata ai segreti dei misteri. E d'altra parte aveva un talento particolare per esprimere tali segreti in un linguaggio chiaro e classico (plastico).

Ma possiamo capire Eraclito solo osservandolo in base a quanto gli hanno procurato i misteri. I misteri erano accessibili solo a spiriti eletti.

Invece i “misteri” di cui ci viene narrato erano culti popolari. I misteri eleusini, orfici ecc. erano manifestazioni popolari. Questo ha anche potuto trarre in errore, facendo credere che Eraclito non volesse saperne di qualsiasi tipo di misteri. Ci sono dei passi in cui si esprime sui misteri con la stessa asprezza che ha usato contro Omero, Esiodo e altri.

Da una parte deposita la sua opera nel tempio di Artemide e dall'altra rifiuta questi culti misterici (popolari) – se guardiamo solo a queste sue parole: «I Greci celebrano Dioniso e lo rappresentano in scene indecenti»³ –, così che colui che non vede le cose più profondamente vi potrebbe ravvisare solo qualcosa di osceno.

Ma Eraclito sottolinea espressamente che queste scene indecenti appaiono tali solo se le si osserva nella forma popolare, ma che alla base c'è qualcosa di importante. Gli uomini vanno perdonati poiché questo Dioniso altri non è che Ade.

Da un lato Dioniso è il dio della crescita incessante, della vita, del divertimento, il dio della vita sessuale libertina; dall'altro lo chiama nel contempo dio degli inferi, dio dell'Ade. Li vede come se fossero una cosa sola.

Il fatto che Eraclito consideri il dio della vita in germoglio e il dio della morte come la stessa entità è qualcosa di

³ DK15 letteralmente: «Se non fosse per Dioniso che fanno la processione ed intonano il canto del fallo, essi compirebbero le cose più indecenti; ma identici sono Ade e Dioniso, per il quale delirano e celebrano le Lenee.»

cui ha fatto esperienza nei culti misterici. Questi culti tendevano a far nascere l'idea che l'opinione corrente secondo la quale la vita si trova in continua oscillazione debba essere superata. La vita esteriore nasce e viene poi sostituita dalla morte, perisce.

Questa opinione che l'uomo si fa in un primo tempo in base alle impressioni dei suoi sensi è un primo stadio, che va superato. La questione ci diventa ancora più chiara se prendiamo in considerazione una massima più tarda che ho già citato da Jakob Böhme lo scorso anno. In quella occasione è emerso che questo detto altro non è che un'interpretazione dei misteri indiani: «E così la morte è la radice di ogni vita.»

Eraclito ha capito che la morte è una cosa sola con la vita, e quindi nel dio della vita (Dioniso) vedeva anche il dio della morte (Ade). Ha visto che non esiste una differenza fra vita e morte, che la morte è solo un'altra forma di vita. Questa concezione viveva nei misteri e anche in Eraclito. Per questo Eraclito dice: «La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi.» (cfr. DK88)

Eraclito afferma alla stregua degli iniziati: noi non nasciamo e moriamo una volta sola, ma ci troviamo in una perenne trasformazione, nell'eterno alternarsi di tutte le cose – come ci trasmettono anche i sensi. Ma non si ferma lì, bensì afferma di vedere come si forma qualcosa di nuovo. Vede come la morte sia solo il grande stratagemma per continuare a ridestare sempre nuova vita nel cosmo.

Nell'immaginario abituale questo sembra molto “semplice”, ma la grande profondità di percezione veniva risvegliata dal fatto che gli uomini partecipavano a delle cerimonie con le quali veniva loro insegnato come dalla morte nasca qualcosa di nuovo. Le cose restano impresse molto meglio se simili processi vengono percepiti attraverso i sensi, visti con gli occhi. Venivano quindi fatte *cerimonie visibili* in cui si poteva riconoscere il grande mistero dell'identità di vita e morte.

Vi veniva rappresentata questa eterna realtà, questa eterna esistenza che attraversa la vita e la morte. E quando Eraclito ne parla e dice che tutto si trova in un flusso incessante, questo ci appare come una profonda nota fondamentale della sua vita.

Vediamo anche che questa “oscura” verità ha avuto origine dalla più profonda saggezza misterica greca, che tendeva a dimostrare che per giungere al carattere misterico della verità era prima necessario superare il modo di vedere le cose proprio dei sensi.

Così nasce la frase: «Vivere non significa altro che noi percepiamo con gli occhi e le orecchie ciò che possiamo percepire. Ma lo possiamo anche percepire se facciamo *rivivere l'anima.*»

Per colui che cerca una saggezza più profonda, comincia un periodo in cui le cose che vengono trasmesse direttamente nei miti e nelle leggende iniziano a vivere a livello interiore. Per lui la natura non comincia a sbiadire, a diventare scialba, come pensano i molti che non riescono ad elevarsi poiché vogliono riempire la natura solo di concetti

vuoti, privi di vita.

Ma Eraclito dice che allora si ottiene una natura di secondo grado, di seconda mano. Questa non è altro che quella che più tardi ritroveremo come natura rinata dallo spirito, come ci muove incontro dallo spirito dei mistici tedeschi. Prima la natura viene conquistata dall'esterno, poi lo spirito si cala in essa e da essa fuoriesce nuovamente.

Questa *natura rinata* è quella che si trova di fronte ad Eraclito in qualità di nuova vita, di nuova natura. Ma essa non racchiude un'esistenza che ha in sé la vita e la morte, bensì una che ha superato la vita e la morte. È questo l'elemento vitale in cui egli può vedere il suo dio Dioniso e il suo dio Ade come un'unità.

Per questo può anche dire che questi dei sono difficili da capire, poiché sono espressione di verità molto profonde. Ma queste profonde verità sono accessibili solo a coloro che hanno una percezione più profonda. Resteranno un mistero per coloro che percepiscono solo con i sensi – proprio come resterà un mistero il fatto che la sua opera abbia dovuto essere depositata nel tempio di Artemide.

Nei suoi scritti su questo argomento, Pfeiderer ha detto che Eraclito ha ricavato queste idee dai misteri greci. Ed io posso dire che le ritroviamo in Platone, poi anche in Pitagora e in altri, dopo di che sono passate nelle successive visioni del mondo.

Ora sopraggiunge qualcos'altro. Sentiamo Eraclito parlare di Pitagora come prima ha parlato di Esiodo. Dice: «Sapere molte cose non insegna ad avere l'intelligenza: l'avrebbe altrimenti insegnato ad Esiodo, a Pitagora e poi

a Senofane e ad Ecateo.» (DK40) Eraclito era quindi convinto che Pitagora non appartenesse agli iniziati ai misteri greci. In tutto ciò che riguarda l'uomo Pitagora tendeva soprattutto all'informazione, come uno scienziato. Da lì ricavava la propria sapienza. Perciò Eraclito dice di lui: l'erudizione è una cattiva arte.

A questo punto dobbiamo aver ben chiaro che anche in quello che conosciamo come visioni e culti misterici pitagorici ci sono degli elementi di saggezza non meno che in Eraclito. Pfeiderer non è stato in grado di risolvere l'enigma qui celato, poiché non ha capito quale fosse il rapporto che legava Eraclito e Pitagora ai misteri dell'antichità.

Eraclito era un iniziato ai misteri primigeni greci, a quei culti che troviamo a partire dall'ottavo secolo prima della nostra era e che poi si dissolvono, ma che sono vissuti solo in Grecia. Eraclito ha conosciuto Pitagora quando quest'ultimo non era altro che uno scienziato. In seguito Pitagora ha fatto conoscenza della saggezza andando in oriente, ne è stato fecondato, dopo di che è tornato in Grecia con questa saggezza orientale e ha potuto capire che cosa intendesse dire Eraclito. E così pure Platone.

Ecco allora che fra i Greci abbiamo una dottrina dei misteri più ampia, mentre in Eraclito vediamo i misteri più antichi, più originari.

Si dice che da una parte Eraclito abbia considerato il fuoco,⁴ e dall'altra l'eterno divenire e fluire, il flusso incessante

4 cfr. A29·A30·A31·A34·A87·A88·A90·A91.

come origine di tutte le cose.

Era difficile da capire, tanto che neppure Lassalle riusciva a spiegarsi il fatto che Eraclito avesse inteso il *fuoco* come simbolo di qualcos'altro – del divenire intimo del mondo. Il fuoco avrebbe dovuto simboleggiare l'alternarsi esterno.

Ma Eraclito pensa che il fuoco non debba essere altro che un simbolo esteriore. Come il leone esprime il simbolo del valore, così Eraclito ha inteso col fuoco l'inquietudine interiore, la realtà spirituale delle cose.

Non si è mai veramente riusciti a venire a capo di questa idea, poiché non si è capita pienamente la portata del fatto che Eraclito si basava sulla saggezza misterica. Ma se si prova a farlo, ci si rende conto di come sia giunto a non prendere la materia esteriore apparente come causa prima del mondo. Solo penetrando nei misteri possiamo capire come mai Eraclito arriva all'idea del fuoco.

Ci basta esaminare i *misteri orfici esteriori* per trovare che dall'ottavo secolo prima della nostra era vi dominava l'opinione che dall'eternità, dall'eternità vista dall'ottica dello spirito, avesse avuto origine “il fuoco”. Questo fuoco non viene visto solo come materia esteriore, ma nello stesso tempo anche come lo spirito che pervade il mondo intero: amore da una parte e spirito dall'altra.

Nei misteri greci il fuoco significa anche amore e spirito. C'era proprio questa idea: che l'esteriorità viene superata da un “elemento inquieto” come il fuoco quando si smette di vedere solo con i sensi e si guarda anche con lo spirito e si comprende ciò che è spirituale.

Così, per coloro che cercavano nei misteri, il fuoco

si trasformava in un elemento sovrasensibile, spirituale. Quando parlavano del fuoco non parlavano più di qualcosa che vedevano con gli occhi e sentivano con le orecchie, ma si riferivano all'amore che pervade il mondo intero. Il fuoco si era “volatilizzato”.⁵ Pertanto deve esserci chiaro che quando Eraclito parla del fuoco non si riferisce a quello abituale visibile.

Quando parla dell'acqua, Talete intende l'acqua vera e propria. Ma quando Eraclito parla del fuoco, non dobbiamo pensare che si tratti di una sostanza come l'acqua di Talete. Dobbiamo cercarne il significato (cfr. DK93), per sapere che cosa intende dire.

Non intende altro che questa natura rinata nello spirito, ed esprime questo concetto con il termine di “fuoco” consacrato dall'uso, il cui significato può essere noto solo a chi conosce i misteri greci. Solo intendendola in questo modo ci si può fare un'idea corretta della cosa.

Studiosi tedeschi come Schleiermacher, Pflaiderer, Teichmüller ecc. si sono scervellati per venirne a capo, senza trovare una spiegazione soddisfacente di come questo insegnamento interiore, spirituale, fosse in relazione con quello che, secondo Eraclito, fa derivare tutto dal fuoco.

Ma se si pone come base il fuoco cosmico,⁶ allora que-

5 Diversi anni più tardi Rudolf Steiner richiama l'attenzione sull'aspetto scientifico di questo “mistero”: la forza dell'amore produce nel sangue (l'elemento del calore, del “fuoco”) una “eterizzazione” (volatilizzazione), tramite la quale la materia viene effettivamente trasformata in spirito.

6 Nella sua *Scienza occulta* Steiner definisce “Saturno” il primo stadio evolutivo della Terra e dell'uomo, e lo descrive come co-

sto non presenta più alcuna difficoltà. Possiamo capire Eraclito solo se lo consideriamo un iniziato al mondo misterico greco. Viceversa, ci facciamo un'idea di quello che cercavano le scuole misteriche se comprendiamo nel modo giusto gli insegnamenti eraclitei.

A questo punto si capisce anche cosa vuol dire Eraclito quando parla del fuoco e come mai rimprovera ai poeti greci di interpretare e descrivere il mondo solo esteriormente. Biasima Omero poiché questi si lamenta che al mondo regna la battaglia, mentre gli uomini dovrebbero aspirare alla pace, dal momento che questa dovrebbe essere instaurata.

Eraclito aveva una visione diversa, che gli derivava dai misteri: oltre all'uno eterno, all'amore eterno, dall'essere originario hanno origine anche la lite, la lotta. Solo dove esistono realtà opposte si può trovare l'equilibrio in un'armonia superiore.

Polemos [la guerra], dice Eraclito, *è padre di tutte le cose.* (DK53; A19) Solo dalla contesa può nascere un'armonia superiore. L'immagine della guerra, in cui forze opposte trovano armonia a un livello superiore, diventa per lui l'immagine del mondo. Così Eraclito non cerca l'unità, la causa prima del mondo in una vuota (astratta) armonia. Egli cerca piuttosto i contrasti più grandi possibili e mira a risolverli in un'armonia superiore.

Per questo rimprovera i poeti greci per il loro modo di descrivere il giorno e la notte, la guerra e la pace, e così via.

stituito unicamente da fuoco o calore.

Egli dice infatti: «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e si altera nel modo in cui il fuoco – ogni volta che divampi mescolato a spezie – riceve nomi secondo il piacere di ciascuno.» (A91; DK67)^{N11}

Una scena viene chiamata fuoco e amore, l'altra contesa e battaglia.

Ma in Eraclito emerge anche l'idea che in fondo, al di sopra delle molteplici rappresentazioni che l'uomo può farsi a proposito delle cause prime dell'esistenza, vi sia un unico essere originario, che al di sopra dei massimi contrasti dell'esistenza regni la massima unità.

Così da un lato considera la contesa, la lite, come l'essenza di tutte le cose: nella contesa sono in lotta fra loro gli opposti che però dall'altro lato si risolvono nella suprema armonia. È solo nella vera conoscenza di sé che Eraclito vede realizzarsi questa conoscenza e armonia suprema.

Eraclito è la prima grande personalità ad aver riconosciuto che *la conoscenza di sé comporta la massima conoscenza del mondo.* Per questo in lui, in qualità di prima personalità significativa, troviamo già in anticipo sull'occidente l'opinione che all'interno dell'uomo stesso possano essere trovate le supreme verità riguardo al mondo.

Allora Eraclito dice che cos'è il Sé individuale, e prosegue: «Da quando sono diventato uomo non parla il singolo individuo, ma dentro di me parla lo spirito universale del mondo, il *logos*.» (cfr. DK50)

Il Logos comincia a parlare quando la natura rinasce in una natura superiore, nell'uomo. Si manifesta allora come

conoscenza di sé, come autocoscienza, ma questa non ci dà solo il Sé dell'uomo, ma anche quello dell'essere che sta alla base di tutto. Per questo dice: dal mio interno parla la ragione universale, il Logos. E chi si è innalzato a questo punto di vista, per lui vale diecimila uomini. Afferma anche di dar retta solo a chi va a colpo sicuro.

Ora incontriamo anche in Eraclito quello che troviamo in tutte le personalità di questo tipo che cadono in preda alla presunzione, all'immodestia – nel momento in cui pronuncia la massima: «In me so tutto.» (cfr. DK101; A37)⁷

Ma con queste parole non vuol dire altro che questo: quand'ero ancora un fanciullo vedevo con gli occhi sensibili e udivo con le orecchie sensibili, percepivo con i sensi. Quando sono diventato uomo ho visto le cose che sono nella seconda natura, che sono nel Logos. (cfr. DK70·74; A42·97)

Ma restava pur sempre un uomo limitato, per cui dice: «Non intendevo affermare di essere sempre preso da tutta la saggezza. Volevo dire che so *in che modo* si deve considerare il mondo.» Quindi non intendeva dire che lui vede tutto, ma solo che quello che gli altri vedono in modo sensibile lui lo vede in un altro modo, in modo spirituale.

Questo è stato reso possibile dall'*autotrasformazione*, dalla trasformazione del Sé individuale nel Sé universale. Dal tutto dell'Io ha potuto contemplare il tutto del mondo.

È questo che Eraclito crede di aver raggiunto quando

⁷ DK101: «Ho indagato me stesso»; A37: «*Tentai di decifrare me stesso.*»

dice: «In me so tutto.» Nello stesso tempo aveva raggiunto il punto in cui poteva dichiarare di aver conseguito quell'intima unione con il Sé superiore in cui la conoscenza si è trasformata, dove non è più un'osservazione esteriore delle cose a cui ci si trova di fronte, ma ha assunto un'altra forma – dove la conoscenza ha assunto la forma per cui l'uomo si è unito intimamente alle cose.

Quest'altra conoscenza consiste nel fatto che noi in quanto singoli individui ci poniamo al di fuori dello spazio, così che vediamo tutto con gli occhi dello spirito, così che questo piccolo Sé si dilata fino a diventare un Sé universale. In risposta alla frase filistea «Nessuno spirito creato penetra all'interno della natura», e via dicendo, possiamo usare l'espressione di Goethe che dice: «Non c'è un dentro e un fuori. Ciò che è dentro è fuori e ciò che è fuori è dentro.»

Eraclito aveva raggiunto questo grado di conoscenza. Lo esprime in un'immagine quando afferma che chi vede come lui, vede il mondo nell'immagine di un *fanciullo che gioca* (DK52·70·79; A18·41·42).

Spesso questa frase è stata fraintesa. Quando afferma che per lui il mondo è così come lo vive il fanciullo che gioca, vuol dire che, proprio come il fanciullo che gioca ha a che fare unicamente con se stesso – così che il giocattolo fa parte di lui, che lo usa soltanto per fare ciò che gli giova e non persegue nessun altro scopo –, così anche l'uomo che ha raggiunto uno stadio superiore è nello stesso tempo soggetto e oggetto che hanno a che fare solo con se stessi, che sono completi in se stessi. È questo che Eraclito paragona all'immagine del fanciullo che gioca.

Sovente questo suo pensiero viene anche presentato in questo modo: Eraclito pensa che si debba considerare il mondo dal punto di vista estetico, come opera d'arte. È quello che avviene anche nel libro di Kühnemann, dove la cosa viene presentata come se Eraclito avesse avuto unicamente delle opinioni estetiche. L'immagine del bambino che gioca non intende invece rappresentare nient'altro che il punto in cui la barriera fra Sé personale e Sé universale cessa di esistere.

Ecco dunque che abbiamo fatto la conoscenza di un personaggio che suscita un enorme interesse, che risulta estremamente profondo e acuto in quell'epoca, che perciò è di grande valore, poiché quanto di lui ci è stato tramandato ci fornisce una prima impressione dei misteri greci, mostrandoci come si sono svolti per secoli, e fa luce sulla ricerca della verità da parte degli antichi Greci.

* * *

Risposte alle domande^{N12}

- Dietro i misteri greci esteriori e anche dietro quelli interni ve ne sono di quelli che esistono tuttora.
- Fino a Filone la questione va considerata dal punto di vista storico, solo da Filone in poi la si può considerare anche dal punto di vista interiore.