

SINESTESIEONLINE

SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

a. XIV, n. 48, 2025

Il mondo esiste perché possa viverci io. La precettistica teosofica negli Studi spirituali e nei Nuovi studi spirituali di Arturo Onofri

Il mondo esiste perché possa viverci io. The Theosophical Precepts in Arturo Onofri's Studi Spirituali and Nuovi Studi Spirituali

GIACOMO CUCUGLIATO

ABSTRACT

Con questo intervento si tenta di indagare la presenza e l'impatto del dettato teosofico all'interno degli Studi spirituali e dei Nuovi studi spirituali apparsi, sotto la firma di Arturo Onofri, in due diversi numeri della rivista «Lirica», nel 1912. Nello specifico vi si cerca l'eco del breve manuale teosofico composto da Costanza Wachtmeister ed edito nel 1903 a Roma con il titolo *La teosofia praticata giornalmente*, inquadrandolo nella precoce ricezione onofriana della teosofia di Rudolf Steiner, specialmente come concepita in una delle prime opere steineriane apparse, in traduzione, in Italia, ovvero *Il cristianesimo quale fatto mistico* del 1909.

PAROLE CHIAVE: Arturo Onofri, Studi spirituali, Teosofia, Rudolf Steiner

This paper seeks to investigate the presence and impact of theosophical doctrine within *Studi Spirituali* and *Nuovi studi spirituali*, two texts published under the name of Arturo Onofri in separate issues of the journal «Lirica» in 1912. Specifically, it aims to trace the echo of the brief theosophical manual authored by Costanza Wachtmeister and published in Rome in 1903 under the title *La teosofia praticata giornalmente*, situating it within Onofri's early engagement with Rudolf Steiner's theosophy. This is particularly examined in relation to one of Steiner's first works to be translated into Italian, *Il cristianesimo quale fatto mistico*, published in 1909.

KEYWORDS: Arturo Onofri, Studi spirituali, Theosophy, Rudolf Steiner

AUTORE

Giacomo Cucugliato (1994), insegna Letteratura Italiana Contemporanea presso l'Università Telematica Pegaso, è Dottore di ricerca in *Études Romanes Italiennes* presso il Dipartimento di Civilisations, cultures, littératures et sociétés di Sorbonne Université (Parigi, Francia) e in Italianistica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Ca' Foscari (Venezia, Italia). Ha insegnato per diversi anni presso i Dipartimenti di Italianistica e di Lingue Appliquées di Sorbonne Université e di Lingue Appliquées di Sorbonne Nouvelle Paris 3.

I suoi principali interessi di ricerca vertono sui rapporti tra letteratura italiana, esoterismo e storia delle religioni, sia nel contesto degli studi otto-novecenteschi, che in quello degli studi medievali e rinascimentali. È autore di oltre trenta interventi scientifici sul tema, tra cui, ultimamente, la monografia Estetiche e pratiche cosmiche. Narrazioni iniziatico-teosofiche nell'opera in prosa del primo Pirandello (1886-1909), edita, nel 2025, per La scuola di Pitagora.
giacomo.cucugliato@unipegaso.it

I brevi testi pubblicati, nel 1912, da Arturo Onofri, sulla rivista «Lirica», da lui fondata,¹ sotto i titoli *Studi Spirituali*² e *Nuovi studi spirituali*,³ consistono in rapidi interventi, lunghi anche poche righe, in cui l'autore, variamente, riflette, appunto, su questioni d'ordine spirituale, non sempre, in vero, facilmente inquadrabili, o direttamente identificabili, come tali. Si tratta, essenzialmente, di tre testi pubblicati come *Studi spirituali*, sotto i titoli *Un esame di coscienza, Maestro e discepolo* e *Ora di combattimento* nel numero terzo della rivista e di altri quattordici testi pubblicati invece, appunto, come *Nuovi studi spirituali* e aventi i titoli di *Il germe, Il nostro pane, Realtà e poesia, In chiesa dappertutto, Morbo salubre, Dialogo, Un corpo, Lo spettro indimenticabile, Pietà, Scandalo, Incesso, Gioia del dolore, Vecchio raccoglimento e Il luogo del convegno*, presenti nel numero ottavo della stessa.

La pubblicazione dei frammenti risale a un periodo in cui Onofri era già venuto in contatto con il gruppo teosofico, romano, di Emmelina Sonnino de Renzis,⁴ l'influenza del quale, presumibilmente, era stata già maturata narrativamente nel rac-

¹ La rivista, dal titolo di «Lirica. Fascicoli mensili in versi e in prosa», fu fondata a Roma da Rosario E. Brizzi, Armando De Santis, Umberto Fracchia, Arturo Onofri e Teofilo Valenti e venne edita in due annualità, quella del 1912 e quella del 1913, per un totale complessivo di tredici fascicoli. Con la firma di Onofri su «Lirica» furono pubblicati: *Figurazioni del Paradiso: Il sogno, Trionfo di vita* (gennaio 1912); *Poemi: l'albero delle stelle, Preghiera nella Cappella Sistina* (febbraio 1912); *Studi spirituali: un esame di coscienza, Maestro e discepolo, Ora di combattimento* (marzo 1912); *La libertà del verso* (aprile 1912); *Giorni appassionati: Malinconia, Io, Meriggio d'estate, Addormentarsi, I morti, Ramingo, Gioconda, Grido notturno* (giugno 1912); *Disamore* (luglio-settembre 1912); *Nuovi studi spirituali: il germe, Il nostro pane, Realtà e poesia, In chiesa dappertutto, Morbo salubre, Dialogo, Un corpo, Lo spettro indimenticabile, Pietà, Scandalo, Incesso, Gioia del dolore, Vecchio raccoglimento, Il luogo del convegno* (ottobre-dicembre 1912); *Nuova lirica: Letargo, Sera, Città, Mattinata, Un'agonia, Alba* (Natale 1913). A proposito della partecipazione di Onofri a «Lirica», cfr. A. CASSOLA, *La volontà di Arturo Onofri nella rivista «Lirica»*, in «NEeuropa», xvi, 53, 1987, pp. 3-10 e ID., *Arturo Onofri polemista nella rivista «Lirica»*, Loffredo, Napoli 1979.

² A. ONOFRI, *Studi spirituali*, in «Lirica», I, 3, 1912, pp. 117-124.

³ ID., *Nuovi studi spirituali*, in «Lirica», I, 8, 1912, pp. 392-414.

⁴ Cfr. S. SCARTOZZI, *La "Scienza del Graal" di Arturo Onofri. Tra simbolo, immagine e Λόγος*, in *Kratèr. Quaderni di culture e tradizioni spirituali. Esoterismo e letteratura moderna*, II, a cura di Francesco Zambon, Pazzini, Rimini 2023, pp. 174-178. Dello stesso autore, cfr. anche *La madre, il Fanciullo, la Parola. Archetipo e mito nelle prime poesie di Arturo Onofri (1900-1902)*, in «Otto/Novecento. Rivista quadrimestrale di critica letteraria», XL, 2, 2016, pp. 45-62. Sulla presenza della teosofia in Italia in quegli anni cfr. M. PASI, *Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento*, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a cura di G. M. Cazzaniga, Einaudi, Torino 2010, pp. 569-598 e ID., *Antonio Fogazzaro e il movimento teosofico. Una ricognizione sulla base di nuovi documenti inediti*, in *La ricerca della totalità riflessa in una biblioteca dedicata alla storia delle religioni, alla filosofia e, soprattutto, all'esoterismo*, a cura di H. T. Hakl, Scientia Nova, Firenze 2017, pp. 231-265. Cfr. anche D. TENERELLI, *Ai limiti della vita. Storia e letteratura nella Roma occulta di Luigi Pirandello (1891-1907)*, Laterza, Roma-Bari 2020; M. RUGGIERO, *Le muse ermetiche. Esoterismo e occultismo nella letteratura italiana tra fin de siècle e avanguardia*, Jouvence, Milano 2019; S. CIGLIANA, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli 2002.

conto lungo *Disamore*, apparso sul numero settimo della rivista medesima, ma datato al 1910:⁵ se, come si è sostenuto altrove, il racconto in questione risente già della prossimità dell'autore con le dottrine teosofiche, in specie quelle di Rudolf Steiner, a maggior ragione questi *Studi* dovrebbero, almeno in linea di principio e per il loro programmatico orientamento contenutistico, presentare tracce del precoce interesse onofriano per la teosofia. *Disamore*, più nello specifico, si lascia leggere come un racconto iniziatico che, oltre a risentire dell'impostazione che del problema dell'iniziazione aveva dato Eduard Schuré,⁶ non poco deve alle riflessioni metafisiche pubblicate, in quegli anni, sulla rivista teosofica «Ultra», quindi al primo testo steineriano apparso in italiano sotto il titolo di *Il cristianesimo quale fatto mistico*, nel 1909.⁷ Il libro circolava in quell'intorno d'anni assieme ad altri teosofici, almeno potenzialmente affascinanti per un lettore curioso dell'occulto come si dimostra essere Onofri già a questa altezza della sua produzione narrativa e, in vero, anche poetica.⁸ Ci si riferisce, più esattamente, a una serie di traduzioni, in italiano,⁹ certo, ma anche in inglese e in francese – i cui elenchi sono stampati in coda a ogni numero di «Ultra» e di «Luce e ombra» – di testi pubblicati in seno alla Società Teosofica, ormai passata, a pieno titolo, sotto la direzione di Annie Besant, dopo la morte della fondatrice, la storica Helena P. Blavatsky, e di suo marito, il colonnello Olcott.¹⁰ Tra questi

⁵ A. ONOFRI, *Disamore*, in «Lirica», I, 7, 1912, pp. 238-276.

⁶ Il riferimento è chiaramente a E. SCHURÉ, *Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions: Rama; Krishna; Hermès; Moïse; Orphée; Pythagore; Platon; Jésus*, Perrin, Paris, 1899 per quanto non si possa assolutamente escludere la conoscenza di G. DE CASTRO, *Il mondo segreto*, G. Daelli e C., Milano 1864, orientato sugli stessi motivi.

⁷ R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico*, con introduzione di È. Schuré, Alberto Reber, Palermo 1909. Con ogni probabilità il testo circolava in Italia, già dall'anno prima, nella traduzione francese, ID., *Le mystère chrétien et les mystères antiques*, traduit par l'allemand et précédé par une introduction par È. Schuré, Perrin, Paris 1908.

⁸ Sul tema dell'esoterismo onofriano cfr. *Per Arturo Onofri. La tentazione cosmica*, a cura di C. Donati, Edizioni Esi, Napoli 1987; Cfr. anche F. LANZA, *Arturo Onofri*, Mursia, Milano 1973, pp. 19-79; S. SALUCCI, *Arturo Onofri*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 7-55; A. ZATTARIN, *Tentazione della retorica e retorica della tentazione*, in «Studi Novecenteschi», 26, 58, 1999, pp. 325-334 e M. FITTONI, *La visione del mondo di Arturo Onofri*, D'Anna, Firenze 1973.

⁹ Un elenco, pur non esaustivo, di testi nati in ambiente teosofico e diffusi nella penisola, dovrebbe almeno citare: A. P. SINNETT, *Il buddhismo esoterico o Positivismo indiano*; versione italiana fatta sulla traduzione francese della signora C. Lemaître per cura della Loggia teosofica di Roma, Libreria teosofica editrice, Roma 1900; A. BESANT, *Il sentiero del discepolo. Quattro conferenze*, Ars Regia, Milano 1896; EAD., *Lettera critica di un anonimo sull'opuscolo intitolato Nell'ombra degli dei e risposta di Annie Besant*, Libreria Teosofica, Roma 1897; EAD., *Il cristianesimo dal punto di vista teosofico. Conferenza*, Voghera, Roma 1900; EAD., *L'ideale teosofico. Conferenza*, Voghera, Roma 1900; EAD., *La sapienza antica. Conferenza*, Voghera, Roma 1900; EAD., *La sapienza antica. Compendio degli insegnamenti teosofici*, Voghera, Roma 1901; EAD., *Scienza antica e scienza moderna. Conferenza*, Voghera, Roma 1901; EAD., *Il cristianesimo esoterico o i misteri minori*, Società Teosofica Editrice, Roma 1903; EAD., *L'ideale teosofico. Conferenza*, Società Teosofica Editrice, Roma 1903; EAD., *Reincarnazione*, Società Teosofica Editrice, Roma 1903.

¹⁰ Sulla storia della Società Teosofica, cfr. J. SANTUCCI, *La Società Teosofica*, Elledici, Torino 1999 e B. F. CAMPBELL, *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, University of California

testi si annoverano una serie di manuali, numerosi nell'originale inglese, scarsamente rappresentati, invece, sul territorio della penisola nell'idioma nazionale; tra i pochi libri teosofici che vantano una tradizione tutta italiana, oltre a pochissimi della stessa Besant risalenti ad anni molto prossimi a quelli della fondazione inglese della Società,¹¹ si annovera un brevissimo manualetto, di una quarantina di pagine, dovuto al devoto ingegno di Costanza Wachtmeister, teosofa della prim'ora, e dal titolo, indicativo, di *La teosofia praticata giornalmente*, apparso a Roma, nel 1903.¹² Il libro della Wachtmeister si presenta come un piccolo breviario, suddiviso in sette sezioni, ognuna delle quali corrispondente a un giorno della settimana; scopo della pubblicazione sarebbe quello di «suggerire l'idea di leggere ogni mattina una serie di precetti, di provarsi a metterli in pratica durante la giornata e di meditarli nei momenti di riposo».¹³ Pare che proprio questo libro, assieme a quello di Steiner, nella traduzione italiana, abbia potuto non solo sostanziare contenutisticamente le riflessioni presenti negli *Studi*, ma, addirittura e fors'anche, contribuito alla loro ideazione: gli *Studi*, infatti, appaiono come pagine, brevi, di un diario intimo in cui Onofri annota impressioni e presunte acquisizioni spirituali, assecondando una pratica riscontrabile anche nella rivista «Ultra», dove, firmate da un tal *The Dreamer* e sotto il titolo di *Sulla soglia*, si leggono confessioni strutturalmente assimilabili a quelle onofriane più che per i temi per la soggiacente intenzione di tenere traccia, da parte dell'anonimo autore, delle tappe del proprio percorso interiore. Questa buona pratica di pulizia psichica, in vero, non è estranea neppure a una rivista, egualmente d'argomento occulto, ma ben lontana dalla teosofia, diretta da Giuliano Kremmerz, e apparsa in Italia, con il titolo di *Commentarium*, tra il 1910 e il 1911, con la quale, tuttavia, non è facile intravedere corrispondenze onofriane. Conta, quindi, presumibilmente, più di questo il fatto che Costanza Wachtmeister, nel licenziare il suo manualetto, lo apra avvertendo che «i precetti che compongono questo libro, non sono stati in origine riuniti a scopo di pubblicazione, e possono, per conseguenza, apparire alquanto sconnessi»; l'autrice si dice animata dalla speranza che «altri», seguendo il suo esempio, «avranno l'idea di fare dei riassunti quotidiani dei libri che leggono, a fine

Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1980. Per le questioni italiane relative al movimento, cfr. R. HACK, *Le origini del Movimento Teosofico*, Sirio, Trieste 1971; E. BRATINA, *Chi sono i Teosofi e che cosa vogliono. Saggio storico-informativo*, Sirio, Trieste 1960; *La Società Teosofica. Storia, valori e realtà attuale*, a cura di A. Girardi, Edizioni Teosofiche Italiane, Vicenza 2014.

¹¹ Il riferimento è ad A. BESANT, *L'eterna tortura*, Battezzati, Milano 1877; EAD., *Religione naturale e religione rivelata alla prova*, Battezzati, Milano 1877; EAD., *Sull'educazione religiosa dei fanciulli*, Battezzati, Milano 1877; EAD., *La legge della popolazione, sue conseguenze e sua influenza sulla condotta umana e sulla morale*, Brigola, Milano 1879; EAD., *La legge di popolazione e la teosofia*, Igap, Genova 1891.

¹² C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente*, Pubblicazioni della Società Teosofica, Roma 1903.

¹³ Ivi, p. 6.

di serbarne il ricordo, ed aumentare nello stesso tempo il valore pratico delle loro letture. Così facendo» continua «il lettore concentrerebbe in alcune pagine ciò che gli è parso essere l'essenza stessa del libro. Sarebbe nello stesso tempo per lui cosa eccellente il ritornare sulle pagine di un simile libro di ricordi, e confrontare», conclude, «le sue impressioni e le sue simpatie nuove con quelle dei giorni passati, osservando così come ed in qual maniera egli ha progredito»;¹⁴ i frammenti onofriani sono ben lungi dall'essere riassunti di letture e, se pure in qualche caso lo sono, nulla ne denuncia né apertamente né subliminalmente la natura, cosa che, similmente, si potrebbe ripetere per il manualetto teosofico, di fronte al quale il lettore ha piuttosto l'impressione di trovarsi davanti a un inanellamento di precetti o, al più, di confessioni. La stessa fisionomia sembra rinvenibile, appunto, negli *Studi*, dove i frammenti si presentano, appunto, come tracce o memorie vergate di esperienze pregresse visute intimamente dall'autore.

Significativamente il primo testo si intitola, *Un esame di coscienza*,¹⁵ e consiste, appunto, in una riflessione del narratore, fatta «con grande sollievo [...] prima del sonno», sulla giornata appena trascorsa e sui modi in cui la ha affrontata spiritualmente e proficuamente impiegata per il progresso interiore; essa si lascia leggere come la letteraturizzazione del consiglio che chiude la prima giornata nel manuale di Wachtmeister e che recita «prima di addormentarti [...] passa in rassegna tutte le tue azioni della giornata e cerca in che cosa hai sbagliato, per prendere la ferma risoluzione di non cadervi più l'indomani».¹⁶ La corrispondenza sembra ulteriormente sostanziata dalla sovrapponibilità dei rimproveri, che il narratore si rivolge riconoscendo i suoi errori, con quelli che come tali, da evitare, presenta la teosofa: lì dove, infatti, Onofri si autoaccusa di «aver parlato di noi e del nostro adoratissimo iddio, con uomini indegni di ascoltarci» e considera un'«onta» l'«aver cercato di persuaderli ad infervorarsi della nostra religione che d'altri non può esser che nostra» e ancora d'«aver parlato confidenziali perfino con chi si genuflette negl'inani tempî di pietra per onorarvi, poi, soltanto la bestialità di sè stesso»,¹⁷ si intravede la presa di consapevolezza nell'aver violato il precetto appunto presentato anche da Wachtmeister la quale consiglia di «non dire mai una parola inutile» e di «pensare alle conseguenze delle proprie parole prima di pronunciarle».¹⁸

Allo stesso modo quando la teosofa ordina di «non permettere mai ad un pensiero inutile di occupare la tua mente» perché «non puoi di prim'acchito produrre il vuoto nella tua mente», ma puoi «prevenire i pensieri oziosi o cattivi esercitandoti

¹⁴ Ivi, pp. 5-6.

¹⁵ A. ONOFRI, *Un esame di coscienza*, in Id., *Studi spirituali* cit., pp. 117-119.

¹⁶ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., pp. 10-11.

¹⁷ A. ONOFRI, *Un esame di coscienza* cit., p. 118.

¹⁸ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., pp. 8-9.

all'analisi dei tuoi difetti, o concentrandoti nella contemplazione degli Esseri perfetti»,¹⁹ sembra stare offrendo a Onofri il canovaccio per potersi rimproverare del fatto che «per osservare una bella gamba di femmina, ci distraemmo e perdemmo il filo interiore d'una divina matassa, la quale, districata e conversa in tessuto, ci avrebbe poi concesso di meglio godere gambe e braccia di gran lunga più belle ai nostri occhi». ²⁰ D'altra parte quando Onofri chiude l'«esame di coscienza» ammette e si rende conto del fatto che «la giornata d'insulsa bighellonaggine non aveva avuto per me altro scopo se non di preparare quel mio esame di coscienza prima del sonno; e finalmente m'addormentai»,²¹ confessione che pare ancora fare il paio con l'indicazione teosofica di «*considerare* ogni circostanza colla gratitudine di uno scolaro»²² dato che «ogni ostacolo nella vita può trasformarsi in benedizione»²³ e che «senza ostacoli lo sviluppo spirituale non sarebbe possibile»: «non puoi scoprire la verità», ella sostiene, «che lottando contro l'errore e comprendendo che attorno a te nel mondo tutto è menzogna». ²⁴

Di pari passo, nel secondo studio, intitolato *Maestro e discepolo*,²⁵ in cui l'autore racconta il dialogo con un «adolescente a me caro» che gli si pone come allievo, tutta l'argomentazione si incentra su un tema fondamentale per tutta la riflessione teosofica, ovvero sia il fatto che non esiste un metodo, se non personale, per raggiungere una conoscenza, altrettanto personale, sulle questioni dello «spirito». ²⁶ Al discepolo che domanda a Onofri quale sia il metodo «per imparare con fermezza qualche cosa di duraturo nella vita e nello spirito dell'eternità»,²⁷ Onofri risponde che il solo è di «voler imparare sempre e a qualunque costo», tenendo «gli occhi aperti e le orecchie tese», perché solo la «vigilanza assidua e il sincero fervore di penetrare la superficie, d'esser presente e partecipe a tutto, di cogliere il palpito essenziale, di

¹⁹ Ivi, p. 9.

²⁰ A. ONOFRI, *Un esame di coscienza* cit., p. 119.

²¹ *Ibid.*

²² C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 36.

²³ Ivi, p. 18.

²⁴ Ivi, p. 19.

²⁵ A. ONOFRI, *Maestro e discepolo*, in ID., *Studi spirituali* cit., pp. 119-121.

²⁶ La questione è programmatica e presentata come tale dai teosofi fin dalla fondazione della Società Teosofica, quindi dalle elaborazioni incipitarie di Helena P. Blavatsky, come si evincono già da *Isis Unveiled* (1877), *The Secret Doctrine* (1888) e *The key to Theosophy* (1889); le prime due opere, tuttavia, non circolavano in Italia, in questo intorno d'anni, che per stralci pubblicati su rivista o al più in opuscoli, per quanto innervassero praticamente tutto il pensiero teosofico loro successivo. Diversa è la sorte di *The Key to Theosophy*, dal dettato più snello e dalla più agevole lettura, che, infatti, vanta, in Italia, una traduzione già nel 1911, edita con il titolo di *Introduzione alla teosofia*, a cura di G. B. Penne, per i tipi, torinesi, dei Fratelli Bocca. Già nella prima sezione del libro in questione, è presentato il problema teosofico fondamentale dell'autonomia della ricerca personale.

²⁷ A. ONOFRI, *Maestro e discepolo* cit., p. 119.

radunare le voci sparse e apparentemente eterogenee», rappresenta per lui «il modesto e sublime segreto di tutta la saggezza umana», essendo «l'ignoranza» nient'altro che «abulia e apatia: un male morale».²⁸ Alla osservazione del discepolo, messo di fronte a queste affermazioni, per cui il metodo propostogli «non si può insegnare», la risposta onofriana è, infatti, che «nulla s'insegna», ma «tutto s'impara», dato che «ogni insegnamento», fosse anche la «parola del più grande sapiente», è soltanto un «vano parlottio» se l'ascoltatore «resta assente inseguendo un *suo* proposito personale»: al contrario, sostiene Onofri, «s'io sono acceso dall'ardore sincero di scrutare la vicenda della vita e della morte, allora non solo da un sapiente ma da tutte le cose, da tutte le creature, in tutte le ore del giorno e della notte io raccoglierò in me ed evokerò dalle mie profondità qualche cosa da imparare, qualche scintilla che un giorno potrà diventarmi luce duratura».²⁹ Anche queste riflessioni onofriane sembrano fare il paio con le indicazioni della teosofa, la quale afferma che «nessun uomo è tuo nemico: nessuno è tuo amico. Sono tutti tuoi istruttori. Non operare mai collo scopo di ottenere i frutti di un beneficio, sia temporale, sia spirituale, ma applicati a compiere la Legge dell'esistenza secondo la giusta volontà di Dio».³⁰ Il principio che anima sia le parole di Onofri che quelle della Wachtmeister è quello, generalmente teosofico, per cui l'uomo è bipartito in una natura immortale e in una natura mortale, ma solo la natura immortale e divina è in grado di osservare lucidamente la mortalità e l'immortalità delle cose e di distinguerle l'una dall'altra;³¹ non a caso, pare, infatti, che questo potere di auto-osservazione e auto-conoscenza, presente sia nel dettato onofriano che in quello teosofico, si specifichi, per l'uno e per gli altri, appunto, come presenza di dio nell'io, anzi loro coincidenza: al discepolo che chiede «come chiami tu questa facoltà infinita di salute, di saggezza e di perfezione, che è in

²⁸ Ivi, pp. 119-120

²⁹ Ivi, p. 120.

³⁰ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 22. Cfr. anche R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., pp. 78-79.

³¹ Per i teosofi l'essere umano si compone di sette corpi, di cui appunto tre immortali e quattro mortali, i primi individuati come ternario superiore, i secondi come quaternario inferiore. Questi primi tre corpi, costituenti quella che i teosofi chiamano individualità, sono gli unici a sopravvivere alla morte fisica, tant'è che, prima di ogni nuova incarnazione, compongono in base alle loro esigenze un nuovo corpo di manifestazione, un nuovo quaternario inferiore, o personalità. La questione è ampiamente trattata, oltre che nel testo già citato di H. P. BLAVATSKY, *Introduzione alla teosofia*, Milano-Bocca, Roma 1911, pp. 109-115, anche nel noto testo di D. CALVARI, *L'ego e i suoi veicoli. Saggio di filosofia esoterica, con l'aggiunta di un breve glossario teosofico*, Libreria Teosofica, Roma 1899, che riprende testi basali della teosofia, come il fondamentale di A. BESANT, *Man and his bodies*, Theosophical Publishing Society, London 1896, tradotto anche in francese con il titolo *L'homme et ses corps*, sempre nel 1899. Sul tema interviene anche R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., pp. 89-91.

noi» per cui «ciascuno di noi è l'auto-discepolo», Onofri risponde, «semplicemente», «Dio».³²

Per i teosofi, infatti, l'essere umano non dovrebbe far altro, per acquisire conoscenza, che mettere a tacere la sua parte mortale, assoggettandola, del tutto, all'essenza divina presente in esso, di modo che, nel silenzio interiore, si possa rivelare il potere di «chiaroveggenza» spirituale,³³ insito nell'io individuale, nella triade superiore e, in ultimo, in Atman, ovvero l'aspetto personale e umano di dio.³⁴ L'autocoscienza di sé, come ripetutamente specifica Franz Hartmann e come si evince, a più riprese, dal dettato steineriano di certo noto a Onofri nel 1912, è lo scopo ultimo della permanenza sulla terra, quindi dell'incarnazione.³⁵ È proprio questo principio, pratico, per cui bisognerebbe, continuamente e strenuamente, restare o tentare di

³² A. ONOFRI, *Maestro e discepolo* cit., p. 121.

³³ Cfr. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., p. 73: «c'è qualcosa nell'uomo che dapprima gli impedisce la vista interiore, e, in primo luogo, non è fatto per servirsene. Egli è soltanto ciò che sono i suoi sensi, e il ragionamento non fa che spiegarli e giudicarli. Questi sensi compirebbero male il loro dovere se non fossero certi della loro fedeltà e della loro infallibilità. Sarebbe ben mediocre quell'occhio che non fosse certo dell'assoluta realtà delle sue percezioni. L'occhio, in ciò che lo concerne, ha ragione, nè la perde quando l'individuo acquista la vista interiore. L'occhio spirituale ci mostra le cose percepite dall'occhio fisico in una luce superiore. Nulla si nega di ciò che vede l'occhio fisico, ma dalle cose che questo vede si sprigiona ora un chiarore nuovo non visto prima, e si è persuasi che la realtà precedente era d'ordine inferiore. Sono le medesime cose, ma come immerse in un elemento superiore: è lo spirito».

³⁴ Atman rappresenta l'apice della triade superiore, assieme a Buddhi e al Manas Superiore, che ne costituiscono i gradi immediatamente inferiori; in esso si concreta la perfetta aderenza dell'io dell'uomo con l'essenza di dio e dell'universo, senza alcuna separatività. La separatività, infatti, è data per i teosofi dalla progressiva occlusione che, per manifestarsi, l'io individuale si impone maneggiando i diversi gradi della materia che gli sono soggetti: essa, tutta, essenzialmente non esiste e, superati o consapevolizzati, pertanto, spiritualmente, i limiti succedanei alla manifestazione personalizzante, l'uomo torna a coincidere con sé stesso e con il cosmo in piena similarità con il nucleo centrale dell'essere. Sul tema in Onofri cfr. anche M. MAGGIARI, *Palingenesi e sogno nel primo Onofri*, in «Quaderni d'Italianistica», xv, 1-2, 1994, pp. 197-203 e F. LANZA, *Rinascita religiosa di Arturo Onofri*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», x, 1974, pp. 72-91.

³⁵ I cicli incarnativi accadono specificatamente al fine di rendere l'uomo consapevole della materia, delle sue leggi e quindi dell'illusorietà intrinseca a ogni forma di manifestazione: l'esperienza progressivamente accumulata nel corso delle esistenze terrene dovrebbe, in applicazione alla legge del karma, condurre l'uomo a rendersi conto che gli attributi di verità competono soltanto a quanto risiede nel suo nucleo atmico più profondo. Cfr. H. P. BLAVATSKY, *Introduzione alla teosofia* cit., pp. 141-173. Cfr. anche R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., pp. 81-82: «la natura segue un processo di perfezionamento conducendo gli esseri per una lunga via attraverso tutte le forme di vita, dall'essere inanimato fino all'uomo dotato di sensi. Questo si sveglia; si riconosce un essere reale nella sua apparenza fisica, nella sua forza di trasformazione e sente ancora in sé le forze che hanno dato vita ai suoi sensi. Queste forze non sono ciò che si trasforma, ma da esse è derivato tutto ciò che è soggetto a trasformarsi. L'uomo le porta in sé per mostrare che in lui c'è qualcosa di più di quello che vede intorno. Ciò che esse producono non esiste ancora. L'uomo sente accendersi in sé la scintilla che ha tutto creato, è compreso, e sente che questa lo animerà a una attività superiore. [...] Potrà dirsi: ho scoperto in me un «Io» superiore; ma questo «Io» s'eleva al di sopra della mia vita fisica; esisteva prima della mia nascita, esisterà dopo la mia morte».

restare sempre in contatto con il proprio io più profondo, che pare sostanziare di significato il terzo pezzo onofriano, *Ora di combattimento*.³⁶ Affinché lo sguardo interiore possa assistere, realmente e pienamente, al dipanarsi chiaro della voce divina, si è detto, è necessario che la parte inferiore dell'essere venga tenuta sotto controllo, ovvero trasfigurata dall'atto di volontà della coscienza superiore:³⁷ la terza confessione si apre sul rendersi conto della atroce difficoltà di realizzare questa armonizzazione con sé stessi, tanto che Onofri si autoaccusa di non sapere «alimentare abbastanza, della mia volontà, quel desiderio latente, che altramente, varrebbe a darmi tutta la virtù della risurrezione», ovvero di non sapere, diversamente detto, interiorizzare e trasformare quella «malia perfida e invilente» che è natura inferiore che non asseconda il moto intimo del suo io.

La percezione di separazione da sé stessi è dovuta, dice il narratore, a un «tradimento che ho commesso a me medesimo», perché «la fedeltà a me stesso non fu tenuta da me tenacemente, rabbiosamente anzi: «un'ombra basta, un nonnulla, per velare la limpidezza infinita del tuo sguardo» che occorre tenere desto, «*purgandosi* dalla bruttura rilassante di non *sapersi* scagliare costantemente innanzi a sé stesso per la conquista d'un bene sempre maggiore [...] ogni *proprio* gesto, ogni *proprio* passo sia un'affrancazione» conclude «dall'imperfetto gesto testè compiuto»;³⁸ anche all'interno di questo testo paiono tornare, vivificanti, le parole di Costanza Wachtmeister, la quale sostiene che «il concentrare i tuoi desiderî su di una cosa transitoria è pura follia quando un altr'obbiettivo può offrirti una gioia eterna»³⁹ e che «la virtù e la sapienza sono cose sublimi, ma se creano l'orgoglio ed un sentimento di separatività dal resto degli uomini, esse non sono che i serpenti dell'Io [...] la prima regola da seguire è quella del sacrificio cioè della sottomissione del cuore e delle proprie emozioni»⁴⁰ e «la coltura spirituale può essere ottenuta colla *concentrazione* del pensiero, la quale bisogna praticarla *di giorno in giorno* e servirsene in ogni momento»;⁴¹ questa concentrazione del pensiero di cui parla la teosofa altro non è che l'onofriana fedeltà a sé stessi, ripresa anche in incipit al manualletto teosofico nelle parole «non lasciarti in nessun modo trascinare a violare i tuoi principî qualunque sia la società in cui ti trovi».⁴² Il proposito teosofico di non soccombere alle fugacità della vita e mantenere invece l'attenzione desta su questioni di ordine spirituale ritorna, poco dopo, ancora nelle parole di Onofri che afferma «sia questa

³⁶ A. ONOFRI, *Ora di combattimento*, in ID., *Studi spirituali* cit., pp. 121-124.

³⁷ Cfr. H. P. BLAVATSKY, *Introduzione alla teosofia* cit., pp. 217-245.

³⁸ A. ONOFRI, *Ora di combattimento* cit., p. 123.

³⁹ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 10.

⁴⁰ Ivi, p. 26.

⁴¹ Ivi, p. 31.

⁴² Ivi, p. 9.

per te l'immolazione sacra sull'altare del dio veracemente uomo che attende al centro dell'anima tua, e possa cotesta immolazione preservarti dal turpe sacrilegio di negligenza o addirittura vilipendere la tua genuina umanità che anela alla perfetta liberazione, ma vi anela sol nella compiutezza di sè medesima»: ⁴³ questo dio «veramente umano» pare richiamare in maniera quasi diretta il «dio in noi» della teosofa, quindi appunto la generale dizione teosofica per cui l'essere umano è custode di una natura superiore e divina alla quale, appunto, occorre immolare la residualità minore della materia, o della personalità, affinché, come dice Onofri in chiusura, si possa «comporre in un vivente accordo di operosità nuova i due terribili nemici, l'eterno sì e l'eterno no, esecrantisi per l'eternità». ⁴⁴ Il principio dell'accordo tra natura inferiore e natura superiore, presente anch'esso in Steiner, ⁴⁵ è espresso da Onofri con l'immagine del caduceo, ovvero dei due serpenti, ricomposti nella verga magica del potere «innumerevole d'industrie e di volontà assiduamente novelle». ⁴⁶ la stessa immagine del serpente, altra icona della conoscenza del bene e del male riunificata in potenza creatrice, e usata dall'autore anche in *Disamore*, ⁴⁷ la si ritrova, con medesima significanza nella *Teosofia praticata giornalmente* ⁴⁸ e nel *Cristianesimo steineriano*. ⁴⁹ Proprio da quest'ultimo volume pare potere essere stata tratta l'immagine iconica della «solitudine» attorno a cui si incentra il primo testo dei *Nuovi studi spirituali*, dal titolo *Il germe*. ⁵⁰ La solitudine di cui parla Onofri consiste

⁴³ A. ONOFRI, *Ora di combattimento* cit., p. 123.

⁴⁴ Ivi, p. 124.

⁴⁵ Cfr. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., p. 90 dove si legge che l'uomo è «schiavo ed è libero [...] lo spirito opera in lui, ma in modo speciale. Opera per mezzo del temporale. Ciò che distingue l'anima umana è che qualcosa di temporale opera come qualcosa di eterno, sforza e spinge fino a divenire una potenza indistruttibile. Ecco perché l'anima umana somiglia allo stesso tempo a un dio e a un verme. L'uomo si trova tra Dio e l'animale».

⁴⁶ A. ONOFRI, *Ora di combattimento* cit., p. 124.

⁴⁷ Cfr. A. ONOFRI, *Disamore* cit., p. 246.

⁴⁸ Cfr. C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 26.

⁴⁹ Cfr. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., pp. 190-191: «la Donna, l'Anima Umana genera la scienza inferiore, che diventa una forza del male se non si eleva alla Saggezza. L'uomo deve passare per questa scienza inferiore. Nell'Apocalisse questa scienza è «il gran serpente». Nella Saggezza mistica il serpente è sempre stato il simbolo della conoscenza. L'uomo può essere sedotto da questo serpente della conoscenza inferiore se non risveglia in sè il Figlio di Dio che schiaccia la testa al serpente», così a proposito dell'Apocalisse. La stessa immagine è anche in ivi, pp. 145-146, dove nello stesso modo viene reinterpretata la figura di Cerere: «l'anima ha origine da Cerere, da ciò che è immortale. Ma l'effimero l'attira ed è predestinata a prender parte al destino di questo. Ha gustato il frutto dell'Averno; è satura di sostanza mortale e non può mantenersi a lungo sulle cime del Divino. Deve tornar continuamente nel regno delle ombre. Cerere è il simbolo della forza da cui nasce l'anima e che vuol dare all'uomo l'immortalità. Cerere nasconde, durante la notte il suo protetto nel fuoco. Ma l'uomo non sopporta la pura forza del fuoco, (dello spirito). Cerere deve perciò ritirarsi e non può che istituire quelle cerimonie che aiuteranno l'uomo a ricongiungersi al divino per quanto è possibile». La stessa semantica è anche in ivi, pp. 121-122.

⁵⁰ A. ONOFRI, *Il germe*, in ID., *Nuovi studi spirituali* cit., pp. 392-393.

«nel vuoto» su cui lo scrivente «*si concentra* [...] per attingere l'universale»: si tratta, evidentemente, di un vuoto ontologico, o meditazione, in cui, dice, «io compio ora me stesso in un soliloquio»;⁵¹ l'eloquente immagine della meditazione è ampiamente presente, come pratica, anche nel testo di Wachtmeister,⁵² ma nella descrizione steineriana essa pare coincidere, maggiormente, con quella «spassionatezza, ch'è forse la sola passione suprema» di cui parla Onofri, lì dove si tenga presente quanto dice Steiner sull'«uomo entrato su questa via» dell'iniziazione, il quale perde «la coscienza dell'immediata realtà dei sentimenti e delle sensazioni prima che una nuova realtà si mostri» e «si sente», appunto, «allora come sospeso nel vuoto, oppresso da una forte apatia» in cui «tutto ha perduto il valore primitivo senza acquistarne» transitoriamente «uno nuovo».⁵³ L'interpretazione steineriana, di fatto, permetterebbe di inquadrare il passo onofriano come la descrizione del momento fatale in cui l'io entra in contatto con sé stesso e di legittimare, quindi, anche l'impiego del termine «germe» che titola lo studio, ove si pensi che questo momento di interiore realizzazione del deserto evangelico è il passaggio propedeutico alla geminazione, appunto, della vista spirituale risignificante il mondo. Non a caso, se così intesa, la prosa precede quella dal titolo *Il nostro pane*,⁵⁴ dove la pratica meditativa viene praticamente declinata come costume giornaliero: «tutte le mattine» scrive il narratore «riaprire gli occhi, levarsi dal letto, pensare che si hanno quattordici o quindici ore che possono servire ad avvicinarsi a Dio [...] quattordici ore nelle quali il primitivo germe della grazia», appunto, «può dischiudersi [...] sufficienti al riscatto da una vita meschina [...] e al mescolio angelico d'un uomo» che può «ancora vincere l'antico Satana e diffondersi nella sostanza primordiale ed eterna».⁵⁵ Tuttavia, tendenzialmente, l'uomo finisce per «spenderle», quelle quattordici ore, «dissiparle, confonderle in una nebbiosità consueta, in un velame abituale [...] dissiparle, confonderle in un blando dormiveglia di sonnambulo», in cui si lascia «tirare, respingere, andare, cullare dalle piccole quotidiane necessità, dalle piccole e quotidiane miserie, dalle piccole e quotidiane tentazioni, dall'urgenza di un bisogno miserabile», per arrivare «così, alla sera, figlio delle abitudini», «dopo una giornata che sembra (può esser vero?) non averci avvicinato d'un passo alla méta, alla grande méta ignota, presentita ma certa, certa ed irraggiungibile» e «*vedere* [sic] che nulla fu fatto, che nulla fu migliorato, che in nulla fummo vincenti, vedere, sapere che in tutto soccombemmo tranne che in noi stessi mai», per poi, «subito», «quasi rassegnarsi, oh non già rassegnarsi a sé stessi, ma rassegnarsi a ritentare, rassegnarsi a non poter fare a meno di

⁵¹ Ivi, p. 392.

⁵² Cfr. C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 31.

⁵³ R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., p. 74.

⁵⁴ A. ONOFRI, *Il nostro pane*, in ID., *Nuovi studi spirituali* cit., pp. 393-395.

⁵⁵ Ivi, pp. 393-394.

credere ancora, di sperare ancora, d'amare ancora, rassegnarsi insomma, e alla fine placidamente, come nulla fosse, addormentarsi»: ⁵⁶ per quanto tutta la confessione proceda fino ad esasperare la sensazione di disillusione, Onofri conclude affermando «ecco il castigo, l'espiazione, la purgazione per un uomo; ecco la convalescenza, il risanamento, i primi passi al sole per un uomo; ecco la via della salute, la via della carità, della fede, della speranza, ecco la via della virtù, della salute eterna per un uomo», perché, afferma, «dove la via è la via della celeste speranza [...] tutte le tribolazioni, tutte le sconfitte, le reiezioni, i ritorni indietro, le angosce e i riposi apparenti sono benedizioni, doni, indulgenze, anticipazioni di Dio». ⁵⁷ Il testo riprende la questione già trattata negli *Studi spirituali*, ma aggiunge, più chiaramente questa volta, la modulazione per cui è la tensione verso il riconoscimento spirituale del sé a produrre effettivamente il cambiamento e la realizzazione dell'armonia tra l'alto e il basso, quindi il processo di rassegnazione con cui si accetta anche la natura inferiore e l'ostacolo al cammino posto dalle sue esigenze. Già Steiner afferma, sempre nel *Cristianesimo*, che è il cozzo costante con la materia e con le sue miserie a rendere possibile nascita e creazione dell'anima immortale, ⁵⁸ ma, allo stesso modo, e con un lessico molto simile a quello onofriano, nel testo di Wachtmeister si legge che «il contentarsi del proprio stato è la porta per la quale egli [il Redentore o Spirito divino] entra; poiché colui che si lagna della sua sorte è anche scontento della Legge che l'ha fatto quale egli è; e Dio stesso essendo la Legge, non verrà a coloro che si lagnano di Lui. Se noi riconosciamo di trovarci nella corrente dell'evoluzione, ogni circostanza della nostra vita deve sembrarci perfettamente giusta. E persino nella nostra impotenza a compiere certi atti si trovano i migliori compensi». ⁵⁹ D'altra parte, afferma la teosofa, con un lessico ancora sovrapponibile a quello di Onofri, che «dopo i tuoi primi sforzi, comincerai a sentire un vuoto indefinibile nel cuore: non temere e considera ciò come la dolce aurora che precede il sorgere della gioia spirituale. La tristezza non è punto un male». ⁶⁰ Lo stesso concetto pare essere ripreso dall'autore nello studio dal titolo *In chiesa dappertutto*, ⁶¹ dove la coscienza di possedere un io immortale che direziona gli eventi al fine della sua liberazione produce anche la consapevolezza per cui Onofri può affermare che «non è vero che la mia malinconia o il mio fervore siano inutili», e che «è una vecchia voce demoniaca a suggerire in me questo pensiero», perché, appunto, «io so che sono sacro, così come

⁵⁶ Ivi, pp. 394-395.

⁵⁷ Ivi, p. 395.

⁵⁸ Cfr. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., pp. 103-104 e 122.

⁵⁹ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., pp. 13-14.

⁶⁰ Ivi, pp. 35-36.

⁶¹ A. ONOFRI, *In chiesa dappertutto*, in ID., *Nuovi studi spirituali* cit., pp. 397-400.

sono, in ogni momento della mia vita». ⁶² Attualizzando la dottrina del karma e funzionalizzandola in pratica ascetica, come, molto presumibilmente, Onofri aveva dedotto dalle esposizioni su «Ultra» firmate da Olga Calvari, ⁶³ egli scrive di sapere «quanto il minimo dei miei atti o l'ultimo dei miei pensieri sia indispensabile anch'esso all'eterna compagine cui partecipo, al tessuto vivente dell'universo, al luminoso destino che continuamente s'avvera fra noi»; «le mie bassezze più intime (quante!)», sostiene, «e i miei generosi slanci (pochi) sono la riprova della mia ininterrotta esistenza, seppure involuta, e la condizione della mia divinità ventura, che si perde nel sogno»: ⁶⁴ il principio qui espresso pare attualizzare l'idea, generalmente teosofica, per cui l'io che mira alla divinizzazione di sé stesso fa in modo che anche la parte mortale, quella soggetta alla pochezza ontologica della materia manifestata, collabori alla linea evolutiva, fino al momento, fatale, in cui l'io divino si accorge dell'inesistenza stessa della materia medesima. ⁶⁵ La vicenda, presentata nuovamente anche da Steiner, ⁶⁶ qui, nel dettato onofriano, ripercorre però più evidentemente le vie della rassegnazione ragionata a sé stessi, proposte da Wachtmeister, perché, poco dopo, afferma che «l'umile accettazione di essere quello che sono [...] la mite speranza di non essere più domani lo stolto di ieri [...] ma il ricadere invece domani per risollevarsi tuttavia dopodomani, questo continuo ascendere e discendere, cadere e sollevarsi [...] questa è la strada di noi poveri uomini, che pure siamo sì grandi». ⁶⁷ In *Morbo salubre* ⁶⁸ questo continuo conflitto tra due nature che, in linea con il dettato steineriano, riducono l'uomo a una lotta esasperante tra divinità e animalità, ⁶⁹ viene rappresentato come un «morbo», appunto che fa «giovevolmente soffrire» il narratore, animato da un «desiderio costante di raggiungere un'elevazione ancora irraggiunta», ma tale da dover essere «accettata» come una «prova», come una «tortura» fungente da «disciplina». ⁷⁰ Il lessico e le prassi della disciplina a cui deve essere assoggettata la parte inferiore dell'uomo fanno, nuovamente, consonare un altro, breve, passo onofriano, dal titolo *Un corpo*, ⁷¹ con il dettato della *Teosofia praticata quotidianamente*: in questo passo si legge di un «corpo adolescente», tale, certo, da poter suscitare la concupiscenza dell'autore, il quale però, scrive «ch'io» lo

⁶² Ivi, p. 397.

⁶³ O. CALVARI, *Karma o la legge di causalità morale*, in «Ultra», II, 1, 1908, pp. 35-51 ed EAD., *Karma o la legge di causalità morale*, «Ultra», II, 2, 1908, pp. 98-115.

⁶⁴ A. ONOFRI, *In chiesa dappertutto* cit., p. 397.

⁶⁵ Cfr. ad esempio H. P. BLAVATSKY, *Introduzione alla teosofia* cit., pp. 217-245.

⁶⁶ Cfr. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., pp. 120-122 e 103.

⁶⁷ A. ONOFRI, *In chiesa dappertutto* cit., p. 397.

⁶⁸ ID., *Morbo salubre*, in ID., *Nuovi studi spirituali* cit., p. 400.

⁶⁹ Cfr. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., pp. 89-90 e H. P. BLAVATSKY, *Introduzione alla teosofia* cit., pp. 120-128.

⁷⁰ A. ONOFRI, *Morbo salubre* cit., p. 400.

⁷¹ ID., *Un corpo*, in ID., *Nuovi studi spirituali* cit., p. 401.

«sfioro appena con le mie dita pure, senza un'ombra di impudicizia». Più che per la bellezza del corpo in sé, Onofri, afferma, «per questa potenza di mutarti, di violarti, di annientarti, solo per questo io t'amo, e non già per altro che credi, o tu racchiudente un universo che va oltre la tua stessa bellezza, pur piena di musiche»: ⁷² il passo realizza il superamento del desiderio, di cui invece era succube lo scrivente degli *Studi spirituali*, perché, in questo frangente esistenziale, il corpo, appunto, non genera attaccamento materiale, ma visione sulla potenza spirituale che esso possiede, ad indizio del fatto che chi guarda si appartiene ormai metafisicamente. A questo proposito la teosofa sottolineava che «l'energia» desiderativa «accumulata non può essere annientata, ma deve essere trasferita in altre forme o trasformata in altri modi di movimento [...] è inutile cercare di vincere una passione sulla quale non abbiamo alcuno impero. Se l'energia accumulata da questa passione non è diretta verso altre vie, crescerà fino a diventare più forte della volontà e della ragione», per cui «bisogna guidarla verso vie differenti: così un amore per qualche cosa di volgare può essere rimpiazzato da un amore per qualche cosa di elevato e il vizio può diventare virtù quando se ne trasforma la meta». ⁷³ Il medesimo principio della trasformazione del desiderio che regge la semantica del precetto teosofico pare agire in sottotraccia nella modulazione del passo onofriano, lì dove appunto un desiderio di natura carnale, a cui pure si accenna, velatamente, viene assecondato e ridirezionato diventando addirittura in grado di aprire la vista su fatti o percezioni spirituali.

La focalizzazione sul corpo pare innervare anche il dettato de *Lo spettro indimenticabile*, ⁷⁴ dove Onofri sembra presentarsi come la voce narrante in grado di prendere distanza dal proprio corpo e intesserci un dialogo; per quanto sia impossibile ripercorrere i caratteri di tutta la dialogia, qui l'autore sembra nuovamente farsi carico del precetto teosofico in base al quale: «il primo grande errore da distruggere, è la identificazione del tuo Io col tuo corpo fisico. Applicati a pensare al tuo corpo, come ad una abitazione temporanea, e non cederai mai alle sue tentazioni». ⁷⁵ Già il fatto di tessere un dialogo con la propria natura inferiore rappresenta un risultato dello sdoppiamento, quindi una applicazione e una rimodulazione del precetto ricevuto dal manualetto teosofico; quanto, invece, sembra poter consentire l'ipotesi di una sovrapponibilità tra l'io a cui il protagonista si rivolge e, appunto, la parte inferiore del sé, consiste negli appellativi con cui l'autore si riferisce al suo doppio, di cui, afferma, «io conosco la tua miseria fino in fondo», «anche se tu non vuoi ascoltarmi, le mie parole ti raggiungeranno», nonostante «tu» sia «in un placido

⁷² *Ibid.*

⁷³ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 16.

⁷⁴ A. ONOFRI, *Lo spettro indimenticabile*, in ID., *Nuovi studi spirituali* cit., pp. 401-403.

⁷⁵ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 35.

letargo dei sensi», come «un fumatore d'oppio che persegue larve di sogni incoerenti». ⁷⁶ Più di ogni altro è forse proprio l'atteggiamento di severa condiscendenza e di comprensione usato dalla voce narrante verso il suo altro io a riassumere quanto esplicitamente o implicitamente Onofri aveva ricevuto dalla lettura del testo di Wachtmeister, perché egli non si pone nei confronti del doppio in termini repressivi o accusatori, ma, piuttosto, in termini trasformativi, in aderenza perfetta alle pratiche di riorientamento del desiderio, ma anche al più alto e generale principio teosofico per cui lo scopo ultimo dell'incarnazione è quello di trasmutare dall'interno la controparte mortale, onde divinizzarla e renderla tempio puro per la discesa del Logos immortale.

D'altra parte è sempre nei *Nuovi Studi* che il principio volontaristico della trasformatività del mondo viene frammentisticamente illustrata, all'interno, nello specifico, di *Scandalo*, ⁷⁷ dove il narratore, alla domanda «perché il mondo esiste?» risponde, significativamente, che «questa è una di quelle domande che l'interrogatore non dovrebbe rivolgere se non a sé stesso, ma poiché ora tu la dirigi a me, la risposta non può esser dubbia: il mondo esiste perché possa viverci io». ⁷⁸ La centralità dell'io non è, in questo caso, una predeterminazione romantica, ma, dato il palinsesto teorico di riferimento, concreta piuttosto la consapevolezza che ogni tipo di conoscenza, effettiva, non può che passare attraverso l'io del soggetto osservante – come è stato ripetutamente detto – e ogni altro tipo di sillogismo è una deviazione dalla via maestra di comprensione: risiedendo, infatti, la verità non fuori, ma nel più profondo io spirituale, l'osservazione del mondo, corpo compreso, passa attraverso la capacità dell'io di renderlo parlante, quindi di riflettersi in lui e attribuirgli una significatività che, pur essendo individuale, è cosmica. ⁷⁹ Il principio appariva presentato anche in *Realtà e poesia* dallo stesso Onofri, ⁸⁰ come riappare in *Vecchio raccoglimento*, ⁸¹ racconto che illumina, a posteriori, in che termini debbono essere intesi anche i frammenti precedenti, ovvero come testimonianze di un'anima già, almeno parzialmente, illuminata sulle dinamiche di funzionamento del sé e del mondo. *Vec-*

⁷⁶ A. ONOFRI, *Lo spettro indimenticabile* cit., p. 402.

⁷⁷ Id., *Scandalo*, in Id., *Nuovi studi spirituali* cit., p. 404.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cfr. R. STEINER, *Il cristianesimo quale fatto mistico* cit., p. 210: «bisogna dunque che l'anima – e in ciò soltanto può consistere il suo sforzo verso la saggezza – riproduca in sé stessa microcosmicamente le vie di Dio. Bisogna che il dramma dell'Universo si spieghi in ogni anima. La vita interiore del savio mistico è un compimento del modello dato nel racconto della creazione». Sul tema in Onofri cfr. M. MAGGIARI, *Archetipi e cosmo nella poesia di Arturo Onofri*, Caramanica, Minturno 1998 e V. SIRANGELO, «Ogni notte, nel sonno, mi riporti» di Arturo Onofri: dalle Tenebre primordiali alla rinascita mistica, in «*Italica*», 1, 95, 2018, pp. 18-30.

⁸⁰ A. ONOFRI, *Realtà e poesia*, in Id., *Nuovi studi spirituali* cit., pp. 395-396.

⁸¹ Id., *Vecchio raccoglimento*, in Id., *Nuovi studi spirituali* cit., pp. 406-408.

chio raccoglimento, infatti, testimonia di una tappa già passata dell'evoluzione spirituale, che ha dato i suoi frutti, frutti che vengono raccolti, progressivamente, negli studi precedenti: vi legge, in conclusione, che «questo vecchio raccoglimento mi riaffiora adesso alla memoria e s'impone, come la contemplazione lontana del mio alberggiante spirito d'allora; ma oggi la parola della mia coscienza innovata ha decifrato per sempre nella sua luce meridiana il mistero della fede e di Dio» tanto che «il resistente velario è sconfitto; e la vita s'adempie nella meriggiante luce interiore, come un atto del mio stesso volere accresciuto». ⁸² La fede, di cui qui parla il narratore, consiste nell'«*Age quod agis*. Fa quel che vuoi. Questa fede ti salverà» preceduta e giustificata dalla specifica per cui «una voce interiore dal profondo ruppe in me dicendo: «Sii quel che sei, sii lo con tutta la forza della tua passione e tutta l'umiltà della tua rassegnazione. Peccare è necessario per esistere! Mèscolati coraggiosamente anche al male. Tu domandi: Che fare? Ecco, giorno per giorno, fa della tua anima quel ch'essa è, senza imporle o subirne violenza». ⁸³ Le parole appena citate riassumono, di fatto, in un concetto chiaro e definito, il nucleo della pratica che è stata variamente riscontrata all'interno delle prose precedenti e sono, sembra, nuovamente sovrapponibili a quelle del manuale teosofico, dove si legge «ti consiglio dunque di scacciare dal tuo cuore il disgusto per ciò che ti circonda. Se tu riesci a riguardare ogni circostanza come la realizzazione del tuo desiderio, non soltanto il tuo spirito acquisterà nuovo vigore, ma il tuo corpo sarà fortificato da una specie di azione riflessa. Agire, ed agire saggiamente quando il momento dell'azione è venuto; aspettare, ed aspettare pazientemente quando è il momento del riposo». ⁸⁴

Pare, pertanto, che, come accadeva in *Disamore* del 1910, anche gli *Studi spirituali* di Onofri, risalenti a un periodo precoce della sua vita, risentano in maniera significativa del dettato teosofico, ancora una volta, come nel racconto lungo, orientato sui binari tracciati dalla tradizione italica, più che su quelli che andavano via via approfondendosi oltremare. Affermarlo smentisce, almeno in parte, o collabora a smentire, la considerazione critica in base alla quale Onofri sarebbe approdato tardi alla teosofia e ne avrebbe tratto radici e modi di quella conversione, anche poetica, che darà poi le sue prime più chiare avvisaglie in *Arioso* ed *Orchestra*.

⁸² Ivi, p. 406.

⁸³ Ivi, p. 408.

⁸⁴ C. WACHTMEISTER, *La teosofia praticata giornalmente* cit., p. 15.