

## Comparazione fra Ultra e Gnosi: somiglianze e differenze fra due riviste teosofiche della prima metà del Novecento

Luca Menconi

Nel corso di oltre un secolo di esistenza, la Società Teosofica è stata travagliata da numerose scissioni. L'assenza di un'ortodossia ufficialmente riconosciuta e affermata, le diramazioni internazionali del movimento teosofico - un'organizzazione decentralizzata, nonché il carattere socialmente medio-alto dei suoi aderenti, capaci ed anche incoraggiati all'autonoma riflessione - ha provocato alla Teosofia<sup>1</sup> separazioni consistenti, in termini di membri, logge (l'unità di base della Società) e sezioni (su scala nazionale). Se in alcuni casi queste divisioni sono state imponenti dal punto di vista numerico ed hanno condotto a specifiche elaborazioni intellettuali, in altri sono state di minore entità e con scarse formulazioni originali. Alla prima categoria appartengono, fra i maggiori, la Società Teosofica in America, nata nel 1895 sotto la guida di William Judge e continuata da Katherine Tingley a Point Loma in California, la Società Antroposofica di Rudolf Steiner, costituitasi nel 1913 in Germania, la Scuola Arcana di Alice Bailey ed il movimento "I Am", organizzatisi negli Stati Uniti nel periodo fra le due guerre mondiali, le cui attività proseguono ancora oggi<sup>2</sup>. Il caso più significativo del secondo gruppo, per valore dei membri, ramificazioni internazionali e potenzialità, è stato rappresentato sicuramente dall'effimera Federazione Teosofica Indipendente, distaccatasi dalla Società di Adyar nel 1909 e vissuta, per pochi anni, fra parecchie difficoltà. Con sede a Benares, il movimento indipendentista ha avuto, però, un impatto sproporzionato nel caso italiano rispetto alle sue fortune estere per l'adesione ad essa del cosiddetto "Gruppo Roma", la loggia più antica e numerosa della capitale, rappresentando una perdita secca, in termini di influenza e di prospettive, per la Società Teosofica italiana, erettasi in sezione nazionale già nel 1902.

Scopo del presente saggio è analizzare i contenuti teosofici della rottura intervenuta nel 1909 fra la Società Teosofica di Adyar e la Federazione Teosofica Indipendente in Italia. In altre parole, rispondere all'interrogativo se questa separazione abbia avuto dei fondamenti dottrinari e di quale tipo e come essa sia stata vissuta da entrambi gli schieramenti, quello "ufficiale" besantiano e quello "non ufficiale" di Roma. L'allontanamento era motivato su basi ideali o pratiche? Si trattava di posizioni inconciliabili? Di che natura era la dialettica: polemica o tentativo di riavvicinamento?

Per operare questo confronto, finora mai attuato<sup>3</sup>, si è ricorso alla produzione periodica dei due movimenti, estrapolandone specifiche tematiche di comparazione e sottolineandone opportunamente somiglianze e differenze. In questo lavoro, tuttavia, sarà inevitabile imbattersi nella differenza cronologica fra le due riviste considerate, solo in parte esistite contemporaneamente. Questo dato saltuariamente influirà sulla trattazione, spiegando comprensibili difformità di approcci dei due periodici, riconducibili in parte ai tempi diversi della loro elaborazione. Purtuttavia, ai fini del presente discorso, questa diversità non inficerà la possibilità di un paragone, basato principalmente sulle riflessioni teoriche delle due riviste, slegate dalla stretta attualità, e sulla sostanziale omogeneità d'indirizzo teosofico in esse espresso.

Da un lato, si è presa in considerazione *Ultra: rivista teosofica di Roma* (poi, dal 1921, *Rivista di studi e ricerche spirituali*), uscita in formato bimestrale dal 1907 al 1930 con fascicoli di varia lunghezza (si passava in media dalle 45 pagine del 1907 alle 110 del 1913 per poi scendere a 70 nel 1920). Venduta con abbonamenti annui per l'Italia e per l'estero (talvolta cumulativi, come quelli con *Luce e ombra* e *Coenobium*), aveva la propria redazione a Roma, in Via Gregoriana e veniva edita dapprima dalla Casa Editrice Voghera (dal 1907 al

1914) e poi dalla Casa Editrice Partenopea di Napoli (dal 1915 al 1920). Successivamente sarebbe ricaduta interamente sulle spalle di un comitato di redazione, il quale avrebbe provveduto a stamparla a proprie spese presso diverse tipografie (come lo “Stabilimento tipografico G. Testa” a Biella nel 1921 e la “Cooperativa tipografica Luigi Luzzatti” di Roma dal 1922 al 1930). Nel complesso, un’impresa editoriale imponente (si parla di circa oltre 10.000 pagine), a cui affiancare una “biblioteca circolante” per la vendita e prestito di libri e locali autonomi per conferenze e discussioni, spesso pubblicate in formato di opuscoli. Scopo ambizioso del giornale teosofico era di fissare lo sguardo “ultra”. Nel clima di “rinascita dell’occultismo, della magia, della gnosi, dello yoga orientale”, il sapere “cattedratico ed ufficiale” trascurava questo “enorme lavoro”. Proprio con l’intento di “strappare all’eterna Sfinge il suo segreto”, nasceva *Ultra* per far comprendere cosa fosse la “Teosofia vera”, in grado di riassumere in sé tutte queste nuove manifestazioni culturali. Un obiettivo da perseguire sia soddisfacendo “i bisogni interiori dell’uomo”, superando i limiti del “dogmatismo scientifico e religioso”, sia illustrando la connotazione internazionale di questo risveglio culturale<sup>4</sup>. Nel conseguimento di queste finalità il bimestrale del gruppo “Roma” si avvaleva di gestori e collaboratori fissi, fra i quali si annoveravano protagonisti della cultura esoterica, e non, dell’Italia e dell’Europa della prima metà del Novecento. Vera anima motrice di *Ultra* era Decio Calvari, già direttore del primo periodico teosofico italiano (*Teosofia*, 1897-1901) e vice-direttore del Parlamento italiano, il quale sarebbe stato il direttore responsabile del periodico dal 1907 al 1914 (e poi nuovamente dal 1924 al 1930) e, insieme alla moglie, Olga Giaccone, attiva nel movimento femminista, uno dei principali collaboratori della rivista<sup>5</sup>. Più sfortunata, invece, la vicenda privata di Augusto Agabiti, una delle firme più autorevoli di *Ultra*, la cui scomparsa a soli 41 anni era stata un severo colpo per le sorti della Teosofia italiana. Direttore del periodico dal 1914 al 1918, in stretta continuità con gli orientamenti di Calvari<sup>6</sup>, lo scrittore marchigiano aveva affiancato agli interessi teosofici e spiritici un’intensa attività di scrittore, non aliena da interessi politici su posizioni radicali e repubblicane. Impiegato come segretario e vice-bibliotecario alla Camera dei Deputati, aveva stretto rapporti di amicizia con figure di primo piano della politica italiana, come Luigi Luzzatti, Romolo Murri e il deputato Raffaele Cotugno, e di alcune figure della cultura esoterica, come il pubblicista Arnaldo Cervesato e lo spiritista Francesco Zingaropoli. Volontario come tenente del genio durante la Prima Guerra Mondiale, sarebbe morto al termine del conflitto per febbre spagnola<sup>7</sup>. A livello internazionale, prima del caso Leadbeater (di cui più oltre) *Ultra* ospitava scritti originali persino di Besant<sup>8</sup> ed erano già presenti collaboratori successivamente distaccatisi dalla Società di Adyar, come Franz Hartmann<sup>9</sup> e George Robert Stowe Mead<sup>10</sup>. Con il dopoguerra, si apriva una nuova fase di esistenza per la rivista, segnata, come testimoniato in una nota del 1920, dall’arrivo di nuovi seguaci delle dottrine teosofiche, alcuni dei quali “han deciso di prendere a cuore... e sulle loro spalle le sorti e il peso di questa nostra pubblicazione”<sup>11</sup>. Del nuovo comitato di redazione, destinato a reggere il “peso” fino al 1930, facevano parte il geografo Ugo Morichini, l’avvocato Rodolfo Arbib, i coniugi Calvari, lo scrittore Nino Burrascano, il conte Lorenzo Verdun del Cantogno e due ulteriori figure di primo piano, come lo psicologo Roberto Assagioli<sup>12</sup> ed il deputato Vittorino Vezzani<sup>13</sup>. Nel nuovo editoriale della rivista, la riaffermazione della fede teosofica era chiara, anche se *Ultra* ora doveva aspirare ad una realizzazione “più alta, armonica ed universale”. Con la volontà di “volgarizzare” i risultati della ricerca spirituale, contrapponendosi all’idea materialistica responsabile della “crisi immane” della guerra e “degli sconvolgimenti sociali odierni”, la nuova direzione collegiale non “rinneva il suo passato teosofico”, “sentendo rampollare da esso la ragione del suo nuovo atteggiamento” di apertura nei confronti di tutte le correnti dello spirito<sup>14</sup>. I nuovi interessi portati nella rivista

non avrebbero, dunque, alterato il fondamento teosofico della stessa, anche all'indomani dell'insorgere di dure polemiche con il modello besantiano, fino alla scomparsa della rivista nel 1930, dovuto in parte alla mancanza di abbonati, in parte per la convinzione "di avere assolto il compito prefissoci", cioè l'affermazione dello spiritualismo nei confronti del materialismo. È innegabile, tuttavia, come traspaia da queste parole e dal commiato fornito alla rivista *Quest* di Mead, anch'essa colpita dalla perdita di abbonati, un senso di stanchezza e di delusione per le sorti della battaglia condotta. L'invecchiamento della prima generazione teosofica (Calvari sarebbe scomparso nel 1937 e Mead nel 1933), la mancanza di nuove leve dedite alla ricerca teosofica ed il restringimento della "schiera delle anime d'élite, disposte ad appoggiare i movimenti d'idee", alternativi alle "illusioni e puerili superstizioni", suggerivano di abbandonare la "Grande Ricerca", solo "per il momento", segno che "la battaglia" appariva lungi dall'essere conclusa<sup>15</sup>.

Da questa breve illustrazione e dai risvolti acquisiti dalla secessione del 1909 in Italia, è possibile comprendere come la Società Teosofica "ufficiale" rimanesse duramente colpita. Diretta all'epoca di questa separazione dal professore di botanica all'Università di Genova, Ottone Penzig, l'organizzazione teosofica della penisola si trovava improvvisamente privata di alcuni dei suoi componenti più autorevoli e della sua loggia più numerosa ed antica, nonché dello stesso periodico *Ultra*. La risposta giornalistica della Società Teosofica doveva rimanere così affidata, all'indomani della nascita della Federazione Teosofica Indipendente, ad un modesto *Bollettino*, nato già nel 1905, come organo precipuo di informazione interna. Limitato per numero di pagine e nei contenuti, con continui articoli tratti da riviste teosofiche straniere, il *Bollettino* si sarebbe "evoluto" in forma di rivista soltanto alla metà del 1920, con la nascita di *Gnosi: rivista italiana di Teosofia*, assumendo anche una finalità di propaganda al di fuori dagli ambienti teosofici. Più organico e strutturato, il nuovo bimestrale sarebbe uscito fino al 1934, in forma regolare, a Torino in via San Francesco da Paola, grazie all'interessamento personale del segretario, il colonello Oliviero Boggiani. Già a capo della sezione italiana dalla sua fondazione fino al 1905, "svincolatosi dagli impegni militari e con intenzione di dedicarsi pienamente al lavoro teosofico", il militare tornava alla carica di segretario, per esplicita volontà dell'ingegnere Emilio Turin, assunto alla massima carica della Società Teosofica della penisola nel 1918. Un incarico accettato "per spirito di servizio", con la volontà di lasciarlo a chi fosse maggiormente qualificato al "primo indizio" di opportunità<sup>16</sup>. L'attivismo di Boggiani si manifestava fin da subito sulla carta stampata, portando all'avvio, dal numero di luglio-agosto 1920, del nuovo periodico, *Gnosi*, il quale avrebbe assunto il sottotitolo di *rivista italiana di Teosofia* solo l'anno successivo<sup>17</sup>. Un inizio in *medias res*, semplicemente annunciato in un riquadro ad inizio pagina, il quale si sarebbe dotato di un proprio editoriale nel fascicolo di novembre-dicembre, con l'incoraggiamento autorevole di Curuppumullage Jinarajadasa, destinato a rimanere uno dei principali collaboratori della rivista ed ottimo conoscitore dell'italiano<sup>18</sup>. Il futuro presidente della Società Teosofica di Adyar, nel suo appello, dichiarava come una nazione che aveva dato al mondo "un Dante ed un San Francesco" non poteva che essere "un faro luminoso che rompa le tenebre del materialismo". Perciò ai teosofi italiani ed al loro nuovo giornale andavano i migliori auguri per la loro intenzione di fare di una "nazione già grande una nazione ancora più grande"<sup>19</sup>. Pubblicato a spese della Società, in fascicoli di 40-45 pagine in media, il nuovo periodico usciva spesso con numeri doppi (quadrimestrali) e prolungava la propria esistenza nel 1935 e nel 1936 con due numeri unici. Diretto ed amministrato fino al 1927 dall'avvocato Francesco Cabras di Torino (curatore anche delle rubriche interne), un nuovo rilancio vi sarebbe stato con l'assunzione della gestione, alla fine del 1926, ad opera del professore Ettore Maddalena, dell'ingegnere Carlo Curti e del professore Cino Poli. Queste tre figure sarebbero diventate le

firme principali di *Gnosi*, affiancate da una serie di collaboratori occasionali e pressoché sconosciuti, con le eccezioni dello scrittore Nino Salvaneschi<sup>20</sup> e di Giuseppe Gasco, il segretario della Società Teosofica italiana dell'immediato secondo dopoguerra<sup>21</sup>. Ad arricchire il bimestrale concorrevano, però, interventi di collaboratori occasionali dall'estero, come la segretaria della Teosofia russa, Anna Kamensky<sup>22</sup>, il professore di filosofia e futuro segretario della sezione francese dal 1934 al 1945, Emilè Marcault<sup>23</sup> ed il segretario della sezione olandese, Johannes Jacobus van der Leeuw<sup>24</sup>. L'aspirazione universalistica propria della Teosofia trovava nella linea editoriale del nuovo comitato di redazione una saldatura allo spirito nazionalistico. "Contro nessuno, ma verso tutti" era la linea proclamata per la "nuova vita" di *Gnosi*, nella quale competeva all'Italia "una missione sicura". Per lungo tempo "avvilito e conquistato" dopo la caduta di Roma, per la redazione, il paese aveva continuato a "fornire fiaccole spirituali" a tutti, compresi "i nemici": un passato glorioso al quale si era "fermamente convinti" di collegare una "missione futura". Facendo affidamento all'"intuizione", la rivista dichiarava di ispirarsi, dunque, ai "principi immanenti della coscienza italica" per fare risuonare nuovamente "nel mondo" la "nota dell'Armonia", cioè l'insegnamento teosofico, e ricondurre l'Italia a dare "a tutte le genti principi di vita spirituale"<sup>25</sup>. Lo sforzo considerevole per attrezzare *Gnosi* conduceva, nel corso del 1927, a dedicare i sei numeri del bimestrale a trattazioni monografiche, incentrate su parole chiave (evoluzione, vita, uomo, dolore, arte ed armonia). Questo "esperimento", arricchito da un abbellimento grafico e da un ampliamento dei fascicoli (di 60-65 pagine, con numerose rubriche), si interrompeva, però, già all'inizio del 1928, con il proposito, poi mantenuto, di ritornare all'impostazione originale del periodico. I costi elevati dell'iniziativa e, probabilmente, la mancata risposta in termini di abbonamenti suggerivano alla nuova direzione di Rosario Torcetta, di "ridurre le rubriche interne", di eliminare i "fregi" e di garantire una maggiore varietà ai lettori, togliendo l'obbligo di seguire un'"idea-guida"<sup>26</sup>. Dopo l'intermezzo di Torcetta, la guida di *Gnosi* sarebbe spettata, dal 1930, ad Ettore Maddalena del precedente comitato di redazione, il quale avrebbe continuato a redigerla fino al 1934. In questi ultimi anni si assisteva ad un declino della qualità della rivista, caratterizzata dall'ulteriore riduzione del numero dei collaboratori, dalle trattazioni spesso rapide e sintetiche, nonché dal ricorso sistematico ad articoli tratti da riviste estere. Elementi che non mancavano di suscitare le proteste dei lettori, alle quali, in un intervento dell'inizio del 1931, la redazione di *Gnosi* replicava polemicamente, ma anche riconoscendo onestamente le proprie mancanze. Un "mucchio di lettere, che si va via via ingrandendo" giunte alla sede torinese della rivista esponeva tutta una serie di critiche alla composizione del giornale ed alle sue trattazioni. L'intenzione di dare vita ad una pubblicazione "di lavoro nostro, cioè italiano" si era infranta contro la mancanza di una "collaborazione positiva". Per questo la redazione invitava quanti aspettavano di vedere soddisfatta la "brama di ricevere dall'esterno come una ricetta" l'essenza degli insegnamenti teosofici, senza il "travaglio di una lunga ricerca", a contribuire essi stessi alla compilazione di articoli e rubriche. Abbandonando la "naturale sua suscettibilità", ogni nuovo "volontario" doveva rimettersi al giudizio della redazione per i suoi scritti, o se voleva aiutare in maniera più "alla portata di tutti", portare "nuovi abbonamenti". Quanto alla "volgarizzazione delle idee teosofiche", ai numerosi appunti a *Gnosi* per una semplificazione dei propri contenuti la redazione replicava con un secco rifiuto. Ridurre le dottrine della Teosofia, affinché siano comprensibili alla "piccola mente di uno scolarotto principiante" non era attribuire "rispetto all'intrinseco valore" della "Sapienza Divina". Senza considerare poi come le ulteriori richieste dei severi lettori della rivista per "migliori recensioni di libri", più rubriche e maggiore attenzione all'aspetto comparativo erano impossibili da accontentare sia per il numero limitato dei curatori della

rivista, sia per gli spazi limitati di cui essa disponeva<sup>27</sup>. Queste “franche” parole non riportavano risultati efficaci, tantoché nel fascicolo del novembre-dicembre 1931, era di nuovo la direzione ad esprimersi con durezza nei confronti di quanti si proclamavano “ex-corde” appartenenti “al movimento spirituale nostro”. Ignorando i “doveri elementari” di una qualsiasi partecipazione, costoro definivano “lusso eccessivo” il costo di abbonamento a *Gnosi*. Queste argomentazioni apparivano ai “volontari” del periodico come segno di adesione “morbosa” (e formalistica) alla Teosofia, capace di sminuire il prodotto del loro lavoro per la causa teosofica, riducendolo a spesa opinabile, come quella “futile per un pacchetto di sigarette”<sup>28</sup>. Nonostante gli appelli e le critiche, la vita del periodico avrebbe continuato a registrare scarse sottoscrizioni, ricevendo poi un duro colpo con la morte, nel 1933, del colonnello Boggiani, il suo lontano iniziatore. Nel 1934, con l’eccezione dei due numeri unici citati del 1935 e del 1936 (curati da Carlo Curti), la vicenda di questo periodico si concludeva, lasciando il testimone alla rivista *Il Loto di Firenze*<sup>29</sup>, anch’essa della Società Teosofica, la quale esula dalla presente trattazione.

Illustrati gli scopi del saggio e fornito un quadro sufficientemente esaustivo delle due riviste utilizzate, si passerà brevemente a definire i caratteri della scissione del 1909, per poi passare al loro confronto.

L’insoddisfazione per la scelta di Henry Steel Olcott di Annie Besant, quale nuova presidentessa della Società Teosofica, produceva reazioni contrarie ancora prima della sua ratifica ad opera delle sezioni nazionali, tanto in India quanto in Europa. In questo contesto, emergeva all’interno del movimento teosofico una peculiare forma di fronda interna, nota come “Back to Blavatsky Movement”, la quale ripudiava le novità dottrinali introdotte da Besant e dal suo “gemello teosofico” Charles Webster Leadbeater. Non organizzato in forma strutturata, esso aspirava a restaurare la moralità e la genuinità della Società Teosofica attraverso un ritorno alle forme pure ed originali degli insegnamenti blavatskyani, ritenuti corrotti dalle innovazioni successive. Una geremiade che attraversa la storia della Teosofia, perdurando anche oggi, la quale comprendeva e comprende idee e posizioni spesso differenziate, configurandosi, in ultima analisi, come “an umbrella term”<sup>30</sup>. Nel caso italiano, la sua espressione più significativa era rappresentata dal gruppo “Roma”, la cui battaglia per la “moralizzazione” della Società si saldava ad un richiamo alla riflessione della fondatrice, in contrapposizione alla *Neo-Theosophy* elaborata ad Adyar. Anche se non sarebbero mancati tentativi, da parte della stessa loggia romana, come nel caso del misticismo, di sviluppare una propria posizione specifica, solo in parte ancorata al modello blavatskyano. Subito dopo la nomina di Besant, *Ultra* si accodava non a caso nell’esprimere perplessità su questa scelta, avvenuta pochi giorni prima della morte del fondatore, il 7 febbraio 1907, ospitando già nel suo secondo numero, una lettera di Mead, allora direttore della *Theosophical Review* di Londra. Commentando questa lettera, indirizzata da uno dei più antichi membri della Società alle diverse sezioni e logge europee, la rivista italiana conveniva sull’“irregolarità” della nomina di Besant, dovuta a “fatti psichici personali”, contraria per queste ragioni all’“indole italiana”, e criticava il Comitato esecutivo della Teosofia italiana per avere indetto, già per metà febbraio (in anticipo rispetto al regolare Congresso di aprile), l’approvazione ufficiale dell’atto compiuto da Olcott. Ad essere sotto accusa, per il momento, era una nomina ritenuta pericolosa, perché in grado di sollevare una “gravissima questione di principio” ed alterare il funzionamento di un organismo, come la Società, “necessario” per diffondere le dottrine teosofiche. Infatti, la designazione avveniva sulla base di prese di posizioni personali, del tutto incontrollabili, capaci di instaurare per il futuro, come scriveva Mead nella sua lettera, una “tirannia psichica”, non aliena da “fanatismo dogmatico”<sup>31</sup>. I dubbi sollevati dal gruppo “Roma” si traducevano immediatamente in azione, nelle votazioni

del 1907, quando il presidente, il tenente generale Carlo Ballatore, presentava un ordine del giorno polemico contro la Segreteria nazionale, purtroppo non riprodotto sulle pagine di *Ultra*. Presumibilmente l'intento era di posticipare la ratifica di Besant, ma l'iniziativa non aveva esito positivo, venendo respinta dalla maggioranza della sezione, che riconosceva la nuova presidentessa. Questo provocava, all'indomani del Congresso, la richiesta formale del gruppo "Roma" per la convocazione di ulteriori riunioni a date precisate (ogni due anni) e le dimissioni garbate di Calvari, nello stile del personaggio, da membro del Consiglio generale della sezione italiana<sup>32</sup>. Quali erano le ragioni di questa opposizione pregiudiziale alla nuova presidentessa? La vera e propria "venerazione"<sup>33</sup>, di cui parla Lucetta Scaraffia, per Besant negli ambienti teosofici italiani (e non solo) non era condivisa dagli "ultriani", sui quali avevano maggiore influenza figure storiche del movimento teosofico, come Mead, Alfred Percy Sinnett, Bertram ed Archibald Keightley. La fronda interna dei vecchi dirigenti, che comprendeva personalità di spicco del movimento teosofico<sup>34</sup>, sembrava motivata dall'accusa di inadeguatezza morale mossa alla carismatica figura femminile. Il suo passato di militante atea e di moglie di un reverendo della Chiesa anglicana<sup>35</sup> erano probabilmente fra gli elementi a cui *Ultra* intendeva alludere in un suo commento del 1907, proprio all'indomani del Congresso italiano. Citando un articolo di Besant, apparso sul *Theosophist*, il redattore sottolineava, sibillantemente, in grassetto, le parole, riferentesi ai capi "autorizzati e riconosciuti della Società", secondo le quali essi erano chiamati ad "offrire un alto esempio sia in *teoria* sia in *pratica*" e "vivere gli insegnamenti che proclamano". Con maggiore morigeratezza rispetto, per esempio, a Sinnett che non esitava a parlare dell'intervento di "agenti occulti segnatamente ostili al movimento" dietro alla decisione di Olcott, i teosofi romani esprimevano la loro disapprovazione per la nuova strada inaugurata dalla Società, auspicando il ritorno ad un maggiore "accordo fra la teoria ed i fatti"<sup>36</sup>. Con queste premesse, era inevitabile che il reingresso nella Società di una figura discussa come Charles Webster Leadbeater fosse destinato ad acuire le tensioni. Sebbene, sulla base di quanto precedentemente esposto, il cosiddetto "caso Leadbeater" venisse a perdere molto del suo impatto dirompente, era chiaro come questo avvenimento incarnasse il catalizzatore della crisi destinata a portare alla costituzione della Federazione Teosofica Indipendente. Per gli avversari interni di Besant in Italia, infatti, la stretta associazione con questa figura, allontanata da Olcott nel 1906, era una riprova della decadenza morale della Società e un pericolo stesso per la sua reputazione. Ex-sacerdote della Chiesa anglicana, Leadbeater era, nelle parole del suo biografo scientifico, Gregory Tyrell, "the dominating force" nella vita di Annie Besant e uno dei "giganti" del movimento teosofico, la cui influenza non poteva essere "underestimated"<sup>37</sup>. Autore di una mole di scritti imponente ed il principale innovatore dell'insegnamento teosofico, dopo Blavatsky, Leadbeater era senza dubbio una delle figure più controverse dell'esoterismo contemporaneo, capace di dividere in maniera radicale i suoi critici e gli stessi esponenti della "Sapienza Divina". Espulso dalla Società nel 1906, sotto il peso di accuse infamanti sulla sua vita privata e sulla sua attività di insegnamento, l'ex-sacerdote anglicano, ritenuto responsabile di avere insegnato pratiche di masturbazione ai bambini affidati alla sua tutela, era stato sottoposto al giudizio di un'apposita commissione interna della Società Teosofica<sup>38</sup>. A dispetto di ciò, rientrava nella Società, per diretto interessamento di Besant, già nel febbraio 1909, suscitando reazioni sconcertate nelle sezioni e logge avverse alla linea presidenziale. [Va da sé che la grande maggioranza degli aderenti alla S.T. ritenevano quelle rivolte a C.W. Leadbeater delle vere e proprie calunnie ed è davvero singolare la morbosa attenzione che talora è stata rivolta a questa vicenda, da molti liquidata nell'ambito della tolleranza di Leadbeater nei confronti della masturbazione giovanile n.d.d], fatto c come sAd appena due mesi da questo evento, nell'aprile, il

*Theosophist* pubblicava una lettera di alcuni dirigenti della Società Teosofica per la costituzione della “Società Mistica Teosofica Internazionale”, prototipo della futura Federazione Indipendente. Dissociandosi dalle scelte compiute dal Consiglio generale di Adyar il 26 dicembre 1908 (relative al “caso Leadbeater”), Upendranath Basu, Bertram Keightley, Rajendrala Mukerji e Lilian Edger<sup>39</sup>, fra i più importanti, proclamavano la costituzione di una sezione autonoma, per preservare la Teosofia da ogni “rischio di decadimento”. Il principio affermato dalla Società Teosofica di escludere la condotta morale dei propri membri dalla propria valutazione appariva agli “indipendentisti” come contraria ai precetti teosofici, oltreché provocatrice di “un rilassamento dei costumi”. Solo con “la sottomissione alla legge morale”, essi affermavano, “la vera libertà può essere raggiunta”, tanto più che essa si accompagnava ad un’impostazione “autocratica” della gestione della società, sulla base di rivelazioni “psichiche”. Pur con queste riserve, la nuova associazione intendeva militare da un punto di vista “amministrativo” nella Società, con la convinzione di poterla salvaguardare da un ulteriore declino, attraverso la fedeltà “all’Ideale Teosofico”. Alla “Società Mistica Teosofica Internazionale”, con sede a Benares, veniva conferito, tuttavia, un nuovo programma, il quale, oltre a riprendere i tre scopi della Società Teosofica di Adyar, ne aggiungeva uno relativo alla questione morale ed un altro imperniato sul misticismo quale oggetto di studio separato (se ne riparerà al termine del saggio). Nel riportare queste vicende, *Ultra* annunciava il ritiro del gruppo “Roma” dalla sezione italiana e il proposito di aderire alla “Sezione Internazionale Indipendente qualora dovesse costituirsi”. La decisione del Comitato esecutivo della sezione italiana del 22 novembre 1908 (al quale, significativamente, non erano stati convocati Calvari ed Agabiti, pur facendone parte) di presentare la richiesta per il reingresso di Leadbeater nella Società ed il mancato accoglimento delle rimostranze della loggia romana in merito suggerivano la presa di distanza da un orientamento nel quale “autoritarismo e lascivia si mescolavano insieme”. Da un punto di vista numerico, la scissione comportava la perdita per la Società Teosofica di 1.414 membri (su un totale mondiale di 17.000), con la dichiarazione “autonoma” di 28 logge, fra cui il gruppo “Roma”, che formalmente, per il 1909 e per gli inizi del 1910, restavano dipendenti amministrativamente da Adyar<sup>40</sup>. L’ingresso formale degli “ultriani” nell’adesso Federazione Teosofica Indipendente avveniva, però, soltanto nel giugno 1910, quando questo gruppo, costituitosi nell’ottobre 1909, si rendeva del tutto indipendente<sup>41</sup>. A seguito del Congresso di Budapest dell’agosto 1909, il Consiglio generale aveva vietato la creazione, precedentemente accordata da Besant, per la nascita della “Società Mistica”, mirando alla ricomposizione della scissione. I dissidenti avevano proceduto, di conseguenza, a svincolarsi definitivamente da Adyar, creando una Federazione Indipendente, sempre con sede a Benares e conservando il precedente programma. Con presidente Basu e segretaria Edger, la nuova entità si dotava di un proprio periodico, *The Pilgrim*<sup>42</sup>, sviluppando agganci internazionali con altre formazioni indipendentiste quali la *Quest Society* di Mead<sup>43</sup>, il cui discorso inaugurale era riprodotto su *Ultra*. Gli intenti della nuova associazione di superamento “delle superficialità” e di ricerca della “verità nascosta”, riassunti nel motto “cercate e troverete”, erano condivise dal gruppo “Roma”, le cui relazioni con lo studioso inglese ed il suo periodico (*The Quest*) sarebbero proseguite fino al 1930. Tralasciando le organizzazioni estere (di cui la Federazione Indipendente sarebbe durata solo pochi anni), la ex-loggia della capitale, come sezione nazionale della Federazione, avrebbe dato prova di dinamico attivismo anche dal punto di vista organizzativo, non mancando di creare ramificazioni, principalmente nell’immediato dopoguerra. Nel 1919, in occasione della festa del Loto Bianco (8 maggio, commemorazione annuale della morte di Blavatsky), il bilancio di *Ultra* era addirittura trionfalistico, arrivando a vantare ben “sessantacinque perni su cui il

gruppo tiene infissa quella che si può ben dire una rete teosofica". Fra di essi i principali erano costituiti dal gruppo "Firenze", guidato da Assagioli, il gruppo "Torino" di Verdun dal Cantogno e Vezzani, il gruppo triestino di Nella Doria-Cambon e da quello "Pitagora" a Taranto, ma vi erano anche nuclei all'estero, nelle colonie ("Eritrea, Tripolitania e Cirenaica"), a San Marino del reggente Protogene Belloni e negli Stati Uniti a Saint Louis<sup>44</sup>. Nel complesso, tuttavia, stando ai dati forniti da Gregory Tyrell, l'impatto di queste organizzazioni era rimasto lieve, tanto che la Società Teosofica non faceva registrare un calo di membri significativo nel 1909 e raggiungeva poi il suo apice storico proprio nel corso degli anni 1920. Solo dopo il 1929, con le prese di posizione di Krishnamurti (sulle quali in fondo), la felice gestione Besant conosceva una diminuzione progressiva dei membri<sup>45</sup>.

Senza dilungarsi ulteriormente in una trattazione che esula dai fini del presente scritto, è possibile procedere, a questo punto, alla comparazione dei contenuti teosofici di *Ultra* e *Gnosi*. La scissione intervenuta nel 1909, originata da innovazioni principalmente in negativo e da rivalità interne, lasciava assistere nelle due riviste qui considerate ad una sostanziale invariabilità dei fondamenti della Teosofia. Il "sensazionalismo", lo "psichicismo" ed il "dogmatismo" rimproverati alla linea besantiana non si sostanziavano di riflessioni originali, tali da consentire di individuare uno specifico filone teosofico, distinto nettamente da quello adyariano. Non che le variazioni fossero totalmente assenti, ma, ad eccezione di una differenza di accenti (principalmente in riferimento al misticismo) e del ripudio di alcune delle principali innovazioni di Besant e Leadbeater, il distanziamento di *Ultra* dalla cosiddetta "neo-theosophy"<sup>46</sup> non comportava una rivisitazione precipua di aspetti importanti del credo teosofico, quali la reincarnazione, il karma, l'origine e la funzione del dolore o la natura unitaria dell'Universo. Un aspetto tanto più significativo, questa somiglianza di contenuti fra le due riviste teosofiche, per la sua prosecuzione anche all'indomani della scomparsa del movimento indipendentista e della successiva ridefinizione del gruppo "Roma" come *Ultra: associazione per la ricerca spirituale*<sup>47</sup>.

Nella logica della comparazione, si prenderanno in considerazione aspetti ritenuti fra i più significativi degli argomenti trattati dalle due pubblicazioni. Dapprima, si evidenzieranno le somiglianze strettamente teosofiche delle due riviste, per poi passare ad illustrare il loro rapporto analogo nei confronti delle due principali tradizioni religiose occidentali, il cristianesimo e l'ebraismo. Completato questo aspetto si giungerà ad analizzare il misticismo, sul quale, come già detto, esisteva essenzialmente una diversa intensità di accenti. Infine, si esaminerà la netta distanza esistente fra *Ultra* e *Gnosi* nell'atteggiamento nei confronti del "nuovo Cristo".

Derivato da religioni orientali, ma anche ancorato, nelle argomentazioni teosofiche, al cristianesimo delle origini<sup>48</sup>, il ciclo delle rinascite (*samsàra*) si legava strettamente alla costituzione settenaria dell'uomo, suddivisa in "personalità" (quaternario inferiore) ed "individualità" (ternario superiore). Mentre la prima costituiva il rivestimento materiale, temporaneo e perituro della persona, la seconda ne rappresentava l'essenza più intima, immortale e pura, chiamata ad attraversare un percorso di progressiva spiritualizzazione per ritornare al Principio Unico, dal quale era stata emanata. Nell'ambito dell'"individualità", in particolare erano le sole due componenti più elevate (Atma e Buddhi) dell'essere umano, definite dai Teosofi come "monade", a poter completare questo ricongiungimento. Per farlo, imprigionata nei "corpi fisici" del quaternario inferiore, la "monade" si serviva di continue "vite" sulla Terra, in sempre nuovi corpi umani (sia maschili sia femminili). A regolare la natura di queste successive esistenze era il Karma, cioè la "legge della giustizia retributiva", anch'essa di derivazione indiana, sulla quale influivano tutte le azioni ed i pensieri delle precedenti incarnazioni. Se il comportamento della "monade" era stato virtuoso, la nuova

vita terrena sarebbe stata migliore, altrimenti si sarebbe vissuti in gravi condizioni di disagio, sociale, fisico e mentale. Al termine del *samsàra*, la “scintilla divina” dell’uomo avrebbe raggiunto il Nirvana, interpretato teosoficamente “come dispersione della materia”, vivendo in uno stato di beatitudine fino all’inizio di un nuovo ciclo dell’universo<sup>49</sup>. La centralità di questa dottrina nel corpo teosofico faceva sì che *Ultra* e *Gnosi* vi avessero riservato particolare attenzione, mirando principalmente a divulgarla e, nello stesso tempo, a difenderla dagli attacchi dei critici. Un atteggiamento comune, alieno da qualsiasi differenza fra le due “confessioni” teosofiche. Con l’intento di “dimostrare come questa dottrina riesca a gettar luce sui problemi della vita che ancora attendono soluzione” e di giustificarne i punti deboli, l’articolo di A.C. Di Magny era strettamente affine nelle argomentazioni a quello di Edmondo Dodsworth e di Franz Hartmann, apparsi su *Ultra* dodici anni prima<sup>50</sup>. Sebbene “allo stato attuale delle conoscenze, la teoria della reincarnazione non può ancora essere provata logicamente”, argomentava Dodsworth, “nessun argomento, né scientifico né filosofico, può elevarsi contro la teoria della rinascita”. Un parere pienamente condiviso da Di Magny, per il quale le tesi delle continue esistenze potevano essere solo delle “ipotesi”, ma “meno incomplete e zoppicanti” di quelle fornite da altri rami dello scibile umano. Tanto più che, per Hartmann, “le nuove abitazioni dell’Io immortale” trovavano le proprie prove nelle religioni (sia orientali, sia occidentali), nel susseguirsi delle stagioni naturali, nella ragione umana (dove la “reincarnazione” veniva detta “più logica” di qualsiasi altra congettura) e nella filosofia (dove si citavano i casi di Pitagora, Platone e Plotino). Il mancato ricordo delle precedenti “vite” era dovuto, innanzitutto, alla natura “materiale” del cervello, il quale, nel processo di dissoluzione del corpo fisico, veniva a cessare le proprie funzioni per i piani extra-materiali, ma anche ad un “provvidenziale oblio”. Senza di questo, il nuovo essere umano avrebbe continuato ad essere tormentato o a godere dei ricordi delle precedenti esistenze, bloccando il proprio progresso spirituale<sup>51</sup>. In particolare, erano le differenti condizioni umane a legittimare “razionalmente” la reincarnazione. Le diversità socio-economiche e fisiche venivano ricondotte da *Ultra* e *Gnosi* alla vita condotta nelle “vite” passate, instaurando, sulla base del *Karma*, un rigido rapporto di causa-effetto. Così “un individuo nasce intelligente e l’altro scemo”, per Di Magny, perché, in un’incarnazione anteriore, aveva usato bene o male la propria intelligenza a vantaggio o danno degli altri, e, allo stesso modo, si spiegava, per Dodsworth, la diversa condizione di agiatezza nella presente vita. Questo meccanismo “impersonale” non si arrestava neppure di fronte ai casi più drammatici, come quello dei suicidi, dove nuovamente le due riviste teosofiche esponevano le medesime teorie. Motivato da “debolezza e codardia”, l’abbandono volontario della vita era anche un atto di “ignoranza”, in quanto, “buttato un rivestimento”, l’uomo tornava a vivere ancora. Questi toni, usati da Annie Besant stessa in un articolo tradotto per *Gnosi*, erano praticamente identici a quelli di *Ultra*, dove in una nota si definiva il suicida “come un disertore che abbandona il posto di combattimento”, chiamato poi a riaffrontare le medesime “prove” che non era stato capace di sostenere, in circostanze ancora più difficoltose, a causa dell’atto compiuto<sup>52</sup>.

Direttamente collegata al ciclo delle rinascite, nella Teosofia, è la nozione del dolore, sia fisico sia mentale, il quale veniva considerato anch’esso in termini analoghi dai due periodici qui considerati. Connaturata all’esistenza, la sofferenza veniva vista come parte indispensabile del processo evolutivo dell’individuo, avvertendolo, con la sua presenza, sul corretto cammino da intraprendere. Considerando il dolore come corrispondente al male e la gioia al bene, Blavatsky li definiva sinonimici, rispettivamente, di “disarmonia” e di “armonia”. Contrariamente alle apparenze, essi erano soltanto condizioni transitorie delle coscienze individuali (“separate”) e, attraverso una corretta interpretazione teosofica, era

possibile trascenderle per ricondurle alla loro reale Unità<sup>53</sup>. Il dolore era, dunque, per Olga Calvari, “un mezzo ad un fine” e “il più importante stimolo all’azione” per Armando Buzzi<sup>54</sup>. Nell’ambito di un intero fascicolo dedicato da *Gnosi* alla trattazione di questo tema nel 1927, il teosofo sosteneva come solo la percezione della sofferenza spingeva ad agire “per la consecuzione di uno stato migliore” e, in questo modo, a ricercare una maggiore “armonia”. Una maggiore sintonia con gli altri esseri viventi e con l’esistente, destinata ad avvicinare, in ragione di uno sforzo personale, al Principio Unico teorizzato dalla Teosofia. In questo senso, il male (sulla cui interpretazione religiosa, in relazione al cristianesimo, si parlerà successivamente) era parte “indispensabile” dell’esistente, persino uno dei “più cari servitori di Dio (teosoficamente inteso)”, per Margherita Rispoli<sup>55</sup>. Di qui gli elogi volutamente “paradossali” a Giuda e Lucifero di Ettore Rieti, senza i quali l’umanità non avrebbe potuto “riscattarsi” dalla sua esistenza materiale. In quest’ottica, pertanto, “guerre, rivoluzioni, epidemie, corruzioni sia singole sia collettive” erano eventi necessari, per fare in modo che “medici, filantropi e sociologi”, spinti dalla necessità, potessero lottare contro di essi<sup>56</sup>. Il modo corretto di affrontare il dolore, dal punto di vista teosofico, consisteva nel divenire consapevoli della propria “separatezza”. Solo “superando la propria identità” specifica, sosteneva Calvari nell’articolo precedentemente citato, dolore e gioia sarebbero apparsi nella loro realtà unitaria, essendo causa di entrambi “l’egoismo” dell’individualità, che portava gli uomini a ritenersi enti indipendenti dal Tutto e a permanere in un’apparente “molteplicità”<sup>57</sup>.

Proprio il contrasto fra apparenza ed essere costituiva la componente basilare della Teosofia, strettamente collegata all’affermazione dell’esistenza di un Principio Unico. Quest’ultimo si configurava, nelle parole di Blavatsky, come “Sostanza-Principio, Una, Omogenea e Divina, la Causa Unica radicale”, di natura impersonale, immanente e trascendente al tempo stesso (panteista in linguaggio filosofico)<sup>58</sup>. Essa, che comprendeva al suo interno tanto la materia quanto lo spirito, manifestava ciclicamente, in un processo di costante evoluzione, l’Universo ed era eterna ed immutabile. Di contrasto, l’esistente era soltanto un’illusione (maya), segnato da un’apparente molteplicità, che solo attraverso la conoscenza teosofica era possibile penetrare. La “Sapienza Divina” blavatskiana, di marcata influenza orientale, ma con elementi sincretistici<sup>59</sup>, si proclamava anch’essa unica ed immutabile, come fondamento esoterico di tutte le religioni, ed era capace di sintetizzare in sé tutte le forme del sapere umano<sup>60</sup>. In nessun caso, *Gnosi* e *Ultra* si sarebbero distaccate da questo precetto basilare. Da parte del Gruppo “Roma”, in particolare, non veniva introdotto alcun cambiamento anche all’indomani della scissione del 1909, nel tentativo di costituire una variante rispetto al modello besantiano. Pur essendo sotto il dominio di una “Lex unica” di “armonia e di amore”, per Luca Curti e per Ugo Morichini<sup>61</sup>, gli uomini erano incapaci di coglierla a causa del prevalere del “mentalismo”, una tendenza, propria della mente umana, per la quale il mondo “è preda di illusioni separatistiche” dettate dall’egoismo individuale. Questa “malattia”, che aveva infettato anche “le scienze, le religioni e le filosofie positive” e non aveva risparmiato neppure molti fra i teosofi, aveva ridotto il mondo “ad una continua lotta”, non più interiore, ma esteriore. Allo sforzo per il perfezionamento individuale (di cui sopra) si era sostituito così il conflitto del “prendere per sé dagli altri”, scatenando una “crisi religiosa”. Per uscire da quest’ultima era necessario trascendere “i bassi istinti” egoistici e muoversi attivamente “verso la sintesi”, cioè la promozione della fratellanza fra gli uomini. Una simile missione era precipua dei teosofi stessi, i quali, pur errando come tutte le altre persone, erano in grado di trasformare “il Caos in una divina Apoteosi”, cioè di introdurre una “nuova coscienza sintetica” nella realtà sociale.

A questo principio unitario si riconducevano anche le differenti religioni. Come spiegato da Ettore Maddalena, il direttore di *Gnosi*<sup>62</sup>, le “innumere varietà delle forme religiose” celavano esotericamente un “substrato comune”. Solo “apparentemente” diverse, esse erano “rivelazioni parziali della Verità”, commisurate al grado di sviluppo storico raggiunto da una determinata civiltà. Purtuttavia, sebbene non ancora giunte alla pienezza della “religione del Domani”, le fedi esistenti costituivano un campo d’interesse speciale per la riflessione teosofica, che si prenderanno ora in considerazione.

Sulla scia dell’impostazione blavatskyana, *Ultra* e *Gnosi* assumevano un atteggiamento ambivalente nei confronti del cristianesimo, specie del cattolicesimo. Se da un lato, infatti, riconoscevano l’esistenza di un fondamento di verità all’interno di questa tradizione religiosa (esotericamente), dall’altro ne condannavano il dogmatismo ed il versante istituzionale (exotericamente). Una posizione evidente, innanzitutto, nella ripresa dei contenuti basilari di *Esoteric Christianity or the Lesser Mysteries* di Annie Besant<sup>63</sup>. Come argomentato dalla futura presidentessa della Società Teosofica, il cristianesimo possedeva un “hidden side”<sup>64</sup> di misteri occulti, identici a quelli di altre religioni, che denotavano la comune matrice ideale delle diverse tradizioni. Nota nei primi secoli dopo Cristo, l’esistenza di questi misteri “minori”<sup>65</sup> sarebbe successivamente andata perduta, in parte per la loro riservatezza, in parte per una precisa scelta delle gerarchie ecclesiastiche. Come conoscenze occulte, in grado di conferire ampi poteri, per Besant, erano necessariamente limitate a pochi eletti, moralmente ineccepibili, e, dunque, inintelligibili o, peggio, pericolose se divulgate senza criterio. La volontà da parte dei sacerdoti cattolici e dei pastori protestanti di predicare una religione senza segreti e comprensibile ai più, aveva fatto decadere il cristianesimo “into so-called simplicity”, portando a cancellarne consapevolmente i contenuti esoterici<sup>66</sup>. Un errore gravissimo, per la scrittrice, in contrasto con lo stesso dettato evangelico “give not that which is holy unto the dogs, neither cast ye your pearls before swine”<sup>67</sup>. Coerentemente con l’evoluzionismo proprio della Teosofia, infatti, ogni religione era il prodotto di una determinata fase storica e corrispondente nei suoi insegnamenti al livello evolutivo della civiltà per la quale era stata creata. Ne conseguiva la necessità di “a varied and graduated religious teaching”<sup>68</sup>, non solo a livello generale, ma anche sociale, con insegnamenti adatti sia ai più edotti, sia ai meno acculturati. Con la negazione del suo contenuto esoterico, quello più intellettualmente profondo, il cristianesimo, per Besant, aveva iniziato così un processo di crisi, sempre più grave. Posti di fronte a “contradictions and impossibilities”<sup>69</sup> non più accettabili, le persone più istruite avevano reagito, assumendo posizioni critiche ed allontanandosi dagli insegnamenti di Cristo. Solo con il ripristino dei “misteri”, la religione cristiana poteva, per Besant, sollevarsi dalla sua attuale situazione di crisi e salvare la Chiesa stessa da un inevitabile declino<sup>70</sup>.

Proprio su questa doppia linea, di rigetto delle formulazioni dogmatiche-chiesastiche e di valorizzazione dei contenuti esoterici del cristianesimo, si è impennata la posizione di *Ultra* e *Gnosi*. Con approcci, tuttavia, sensibilmente diversi: la rivista di Decio Calvari puntando sulle potenzialità del modernismo, quella torinese sull’apporto della Chiesa Cattolica Liberale e la sua peculiare interpretazione teosofica della fede cristiana.

L’interesse di *Ultra* per il rinnovamento modernistico di inizio Novecento<sup>71</sup> è stato fin da subito manifesto. Già il primo numero dell’allora bimestrale conteneva un’espressione chiara della posizione teosofica nei confronti di questa corrente di pensiero, in cui critica ed apprezzamento si mescolavano insieme. Nell’opinione di Agabiti, “all’unità nell’ignavia si è ora sostituito il dualismo fra dogma e riforma [...] queste opposte tendenze spartiscono la nostra simpatia”<sup>72</sup>. A fronte del quietismo che aveva contraddistinto fino ad allora la Chiesa, per lo scrittore marchigiano, “tradizionalismo” e “riformismo” rappresentavano, nel loro

scontro dialettico, una vivificazione provvidenziale del sapere religioso. La campagna condotta “per voce del Fogazzaro, del Loisy, di Romolo Murri e di Paolo Sabatier” veniva apprezzata dal futuro direttore di *Ultra*, in quanto apportatrice di uno spirito maggiormente “critico e scientifico” in seno alla Chiesa cattolica. Un elemento di necessario aggiornamento, più conforme alla coscienza dei tempi moderni e contrario al predominio del “sacerdote degenerare”, chiuso in “assentimenti formali”. Non mancavano, tuttavia, gli eccessi da evitare: senza la “fede cieca ed irragionevole”, avvertiva Agabiti, l’insieme delle credenze antiche sarebbero state spazzate via. Come era accaduto nel mondo protestante, dove la Riforma aveva isterilito la religione, un indirizzo “esclusivamente intellettuale” non avrebbe preservato “il culto degli angeli, il ricordo dei Santi [...], la divinità di Cristo stessa”, condannando alla perdizione i “semi di antiche civiltà”. Un “ragionalismo esclusivo” era, dunque, da rifiutare al pari di una supina accettazione di dogmi e credenze prestabilite. Solo dalla combinazione di questi due fattori, da una “cooperazione involontaria”, era possibile, per Agabiti, liberarsi dai rischi di irrigidimento e di rivoluzione, che le due tendenze, rispettivamente, portavano dentro di sé.

Molto più netti (lontani dallo stile spesso forzatamente letterario di Agabiti), erano gli interventi dedicati da Decio Calvari alla questione modernista. Polemizzando con padre Gioacchino Ambrosini ed esponendone i contenuti dell’opera *Occultismo e modernismo*<sup>73</sup>, l’allora segretario del Parlamento italiano annotava come merito del modernismo la volontà di portare “una spiegazione più razionale e più logica” in campi controversi di fede considerati dalla Chiesa come “terra incognita”<sup>74</sup>. La battaglia condotta da questi “riformisti” appariva, dunque, come alleata a quella della Teosofia in Italia nella lotta contro il pensiero “medievale coi suoi formulari dogmatici” (ripresa dalle *Lettere di un prete modernista*) della Chiesa cattolica. Diversamente da Agabiti, Calvari non mancava di esprimere chiaramente, tuttavia, il principale limite del modernismo, raffrontato alla Teosofia, in questo stesso articolo ed in alcuni commenti successivi<sup>75</sup>. Esso risiedeva nell’arrestarsi dei rinnovatori di fronte alle scienze occulte, cioè nel loro rifuggire dal cosiddetto “pericolo gnostico e magico”. Arrivati ad intuire la realtà ultima dietro le formole religiose, per Calvari, mancavano di sostanziarla con approfondimenti in tali direzioni esoteriche. In questo modo, si condannavano ad un’iniziativa “sterile e superficiale”, ad un “vago e retorico sentimentalismo” che impediva loro di “conoscere”. A dispetto di questo pesante limite, tuttavia, Calvari non mancava di sollecitare i “riformisti” a vincere la loro “paura” e proseguire nelle loro riflessioni, convinto di una concordia finale fra modernismo e Teosofia. Ormai del resto, con le loro prese di posizione, i modernisti si dovevano considerare fuori dalla gerarchia ecclesiastica, si segnalava in una nota successiva<sup>76</sup>, e, dunque, era inutile per loro la speranza di sfuggire ad una scomunica, rifuggendo dall’occultismo. È comprensibile come l’esaurimento dell’esperienza modernistica suscitasse rammarico negli ambienti di *Ultra*, la cui più significativa espressione era affidata ad un articolo di Edmondo Marcucci<sup>77</sup> del 1928<sup>78</sup>. In un contesto storico assolutamente diverso rispetto a quello dello spiritualismo del primo Novecento e segnato dall’approssimarsi del Concordato, Marcucci negava l’esistenza di “stimoli al rinnovamento religioso nell’ora presente” e dichiarava terminata l’esperienza modernista, travolta “dalla reazione”. Restava fermo, tuttavia, il valore della sua “nobile intenzione”, così come dei suoi studi e, specialmente, delle sue critiche. Per Marcucci, la lunga onda del “riformismo” religioso aveva innescato una crisi del dogmatismo imperante, i cui effetti erano lontani dall’essere stati superati e passibili di ripresa successivamente.

L’approccio ambivalente alla religione cristiana, visto da *Ultra* nel modernismo, era affrontato da *Gnosi* con la Chiesa Cattolica Liberale (CCL)<sup>79</sup>, con un’importante differenza:

contrariamente al movimento eretico cattolico, i fedeli della CCL fondavano le loro conoscenze sulle facoltà occulte. Di conseguenza, per costoro, i dettami di questa componente del movimento vetero-cattolico possedevano la medesima rigorosità delle principali dottrine teosofiche, venendo esplicitamente paragonati a “teorie” di natura scientifica<sup>80</sup>. Come tali, i suoi insegnamenti – “l’Esistenza Una [...], l’uomo come scintilla divina [...], il pellegrinaggio ciclico attraverso la materia dell’uomo sotto una inviolabile Legge di Causa ed Effetto [...], l’umanità è una potente Fratellanza” – erano in grado di ripristinare i “lesser mysteries” e rispondere alla crisi religiosa dell’Occidente.

La saldatura fra esoterico ed exoterico, garantita dalla CCL, consentiva di superare, da un lato, le antinomie apparenti fra unità e molteplicità e, dall’altro, la reinterpretazione delle credenze cristiane in senso più conforme al loro “vero” significato. Sul primo versante, l’articolo di Antonio Miscia<sup>81</sup> illustrava la difficoltà di conciliare la ragione con la fede cristiana. Le ombre che il razionalismo proiettava sulle questioni di Dio, della natura e dell’uomo apparivano irrisolvibili fidando unicamente sul “percorso della mente”. Al contrario, con il ricorso “al sentimento”, cioè su una conoscenza occulta a-razionale, i dubbi sul male nel mondo – dualismo bene-male -, l’origine dell’esistente – dualismo nulla-esistente - ed il libero arbitrio umano – dualismo libertà-servitù - finivano per essere cancellati in una “sintesi relativa, ma soddisfacente” del desiderio religioso individuale. Del tutto analoga la posizione del direttore della rivista, Ettore Maddalena, nei confronti della Provvidenza<sup>82</sup>. Le apparenti “disarmonie” del mondo sensibile, segnato da lotte e contrasti, si imponevano alla coscienza umana quand’essa era dimentica delle proprie origini divine. Prendendo conoscenza di questa sua provenienza e distaccandosi dalle “cose sensibili”, la percezione dell’Uno si imponeva e consentiva di comprendere così il piano armonioso e “univoco” della Provvidenza. Sul secondo versante, la reinterpretazione esoterica delle credenze cristiane attuata in *Gnosi* si basava in larga misura sui precedenti contributi delle massime personalità della Teosofia internazionale. Così la riflessione di A.C. Di Magny<sup>83</sup> sulla vera natura di Satana era perfettamente coincidente alle argomentazioni sviluppate da Blavatsky nella *Dottrina segreta*. Se per i cristiani limitati ad una conoscenza exoterica della loro fede, il Diavolo era “una realtà”, alla luce delle conoscenze esoteriche, esso non era altro che “la natura umana, l’uomo stesso”<sup>84</sup>. Alla ricerca di un riferimento avverso con il quale puntellare la propria autorità, per Blavatsky, il clero aveva definito Satana come l’oppositore di Dio, introducendo una sorta di dualismo surrettizio nel cristianesimo e dimenticando il vecchio adagio *Demon est Deus inversus*<sup>85</sup>. In questo modo, aveva antropomorfizzato e dato esistenza autonoma ad un concetto per nulla distinto dall’Entità Una, riconosciuta dalla Teosofia, nella quale erano contenuti tanto il bene quanto il male. Satana diventava, pertanto, nell’ottica di Di Magny, soltanto “l’oppositore apparente di Dio” e, per di più, suo “agente utilissimo” sulla strada dell’evoluzione. Il percorso di spiritualizzazione e di distacco dalla materia, che ogni individuo era chiamato a compiere nella Teosofia, risultava impossibile senza l’esistenza di una forza opposta (chiamata dall’ignoranza dei singoli Satana), ad essa contraria. Solo grazie all’apporto di Lucifero ed al suo ruolo di “liberatore e tentatore”<sup>86</sup>, infatti, per Blavatsky, l’uomo si ergeva al di sopra della propria animalità e perseguiva con lo sforzo la propria liberazione dalla materia e dai bassi istinti. Strettamente collegato a questa dis-antropomorfizzazione di Satana era quella dello stesso Dio, affidata sulle pagine di *Gnosi* ad un lungo intervento di Curuppumullage Jinarajadasa, frequente collaboratore della rivista italiana ed ottimo conoscitore dell’italiano<sup>87</sup>. Citando la *Dottrina segreta*, lo scrittore indiano negava in termini netti la natura “personale” di Dio. Secondo i dettami teosofici, contrariamente alle formulazioni exoteriche del cristianesimo dominante, l’Uno inconoscibile travalicava le differenze di genere e di

personalità per essere soltanto un principio neutro. Le ragioni di questa non umanità di Dio erano esplicitate da Blavatsky ne *La chiave della Teosofia*. L'attribuzione ad esso di una forma e di un'azione umana (come, per esempio, nella creazione dell'esistente) erano inconciliabili con la sua assolutezza, rispetto alla quale la nozione di finito e di attività non erano compatibili<sup>88</sup>.

Come si è visto in questa necessariamente breve comparazione, pur nella diversità di approcci, *Ultra* e *Gnosi* nei confronti del cristianesimo hanno adottato un fine unico: rivedere alla luce delle conoscenze esoteriche, gli aspetti exoterici della fede cristiana. Pervenendo, per di più, alla medesima conclusione: la critica dell'aspetto manifesto e più diffuso della religione di Cristo nei suoi contenuti filosofico-teologici, a favore di un'essenza immanifesta e poco nota della stessa (comune a tutte le religioni), la cui piena valorizzazione era il fine degli insegnamenti teosofici.

Nel novero delle tradizioni religiose considerate, *Ultra* e *Gnosi* dedicavano anche spazi alla Massoneria, fornendo un'analisi che, in maniera analoga a quanto già esposto per il cristianesimo, rilevava il dualismo fra esoterico ed exoterico, esaltando l'importanza del primo rispetto al secondo. Alla ricerca dell'"intima sostanza comune" alle religioni, Agabiti riservava un articolo<sup>89</sup>, nel secondo numero di *Ultra*, alla trattazione del fenomeno massonico<sup>90</sup>. Come parte di una serie di interventi (mai completati) destinati a ricostruire il fondamento unitario delle fedi esistenti, il teosofa affermava la comune matrice di Chiesa e Massoneria, per la quale esse erano "complementari". La loro perpetua ostilità, fra "fazioni di guelfi e ghibellini sempre risorgenti", era soltanto apparente in un'ottica teosofica e, dallo svelamento dei "sacri segreti" delle Logge, ne sarebbe derivata una conciliazione epocale e definitiva. Al travisamento dell'antico contenuto esoterico della massoneria, contribuivano, per Agabiti, non soltanto le ostilità proprie della gerarchia ecclesiastica, ma anche l'atteggiamento dei "fratelli" a lui contemporanei, rei di sottoporre a "ludibrio" ed "a calunnia" i loro simboli e rituali. Questa tesi, che costituiva l'aspetto più originale dell'approccio delle due riviste ai temi massonologici, veniva ulteriormente sviluppata da parte di Olga Calvari e Giuseppe Gasco<sup>91</sup>. In possesso di una tradizione iniziatica di antichissima origine, risalente, per il futuro segretario della Società Teosofica italiana, ai "misteri orfici e pitagorici", nell'età contemporanea, la Massoneria si era ridotta ad un "corpo senza spirito di vita" o, nelle parole di Calvari, "ad un corpo agonizzante [...] alla quale l'antico rituale simbolico deve sembrare assai strano ed addirittura ridicolo". "Un'archeologia vissuta" nel lapidario commento anonimo di *Ultra* del 1913<sup>92</sup>. Causa di questa decadenza era stato un processo di "materializzazione", che aveva condotto i massoni a confondere fini e mezzi della loro società segreta. L'intromissione di intenti politici e religiosi nell'ambito della cosiddetta "Scienza massonica", cioè l'insieme di dottrine mistico-religiose secondo la definizione del massone Vincenzo Soro<sup>93</sup>, aveva fatto prevalere "la forma" sulla "vita", facendo di riti e simboli, per Calvari, soltanto "un guscio vuoto, segni esteriori privi dei basilari significati interiori". A dispetto di ciò, come già visto nei confronti del "tradizionalismo" cattolico, i teosofi italiani si dichiaravano fiduciosi sulle potenzialità future della Massoneria, capace, nonostante il suo decadimento, di preservare "i veri misteri dell'Iniziazione". Pertanto, pur attualmente dimentiche del loro contenuto mistico, le Logge erano nelle condizioni di rivitalizzarlo attraverso "un nuovo alito vivificatore" e di pervenire a verificarne la sostanziale identità con gli insegnamenti esoterici propri della Teosofia<sup>94</sup>.

Il tentativo di ricondurre le diverse tradizioni religiose al fondamento comune proprio della Teosofia, veniva attuato dai praticanti della "Sapienza divina" italiana anche nei confronti dell'ebraismo. In questo caso, a risaltare era l'attenzione prestata al fenomeno del misticismo ebraico<sup>95</sup>, il quale, contrariamente a quanto ritenuto "comunemente"<sup>96</sup>, innervava

di sé “tutta la storia del Giudaismo [...] con l’apparire della letteratura Kabbalistica [...] per continuare poi fino alle moderne manifestazioni dell’Hassidismo”<sup>97</sup>. Nell’interpretazione sostenuta da *Ultra* e *Gnosi*, infatti, il lato mistico della religione semita, in particolare la Kabbalah, ne costituiva il fondamento più antico, “combattuto da preti e rabbini”, ed originale, anch’esso riconducibile, come nel caso del sapere occulto del cristianesimo e della Massoneria, al fondamento unitario proclamato dalla Teosofia. Proprio la dimenticanza dei suoi significati esoterici, osservava Agabiti in una serie di articoli ed in una conferenza dell’aprile 1913<sup>98</sup>, aveva determinato la decadenza della fede religiosa in seno alla comunità ebraica, e il loro recupero e studio, come riportato da Domenico Baudì di Vesme<sup>99</sup>, diventava, per il teosofo, “utile, non meno che interessante” al fine di scoprire “qualche altra faccetta del diamante divino”, cioè della verità Una degli insegnamenti teosofici.

La valorizzazione del misticismo ebraico, tuttavia, non si limitava, principalmente sulle pagine di *Ultra*, a riflessioni da parte teosofica, ma si arricchiva anche degli interventi di importanti figure del mondo culturale ebraico. Gli interventi di rabbini come Guglielmo Lattes ed Arrigo Lattes, di un politico e studioso come Felice Momigliano e di un “cabalista” come Joshua Abelson insistevano anch’essi sul dialogo conflittuale spesso espressosi nella storia ebraica fra mistica e formalismo. Trattando della vicenda di una giovane livornese, impossibilitata a sposarsi per precetto deuteronomico a causa dell’infedeltà nuziale di una “trisavola”, Momigliano si esprimeva con durezza, sulle pagine di *Ultra*, nel condannare il “ritualismo gretto ed isolatore” proprio della Legge ebraica, a tutto vantaggio dei “germi eternamente vitali” del moralismo profetico e del messianismo<sup>100</sup>. Un tema sul quale ritornava in un successivo articolo, più organico, del 1917<sup>101</sup>, dove lo studioso socialista definiva il contrasto esistente fra il “sacerdozio” (incarnato dal rabbinato), custode rigido della tradizione, e il “misticismo” (incarnato dai profeti), portavoce di un’istanza di rinnovamento, l’elemento “dinamico” dell’ebraismo. In contatto con l’Assoluto, i profeti svalutavano “il concetto popolare della religione”, ormai fossilizzato, e la “purificavano” dagli elementi materialistici, vivificandola. Lungi dall’essere “un’importazione dal di fuori” del corpo vivo della religione vetero-testamentaria, la tradizione mistica era, dunque, attestata, sia per Momigliano sia per Abelson, fin dalle origini del popolo ebraico. Il “terribile destino” di persecuzioni e violenze, a cui il popolo ebreo era stato sottoposto nel corso della sua storia, lo aveva condotto a schiacciare, a tutto vantaggio di un sistema “chiuso e legalistico”, “l’universalismo” proprio del misticismo<sup>102</sup>. Quest’ultimo, per di più, aveva da sempre presentato affinità strette con la lunga tradizione teosofica, di cui la lezione blavatskiana sarebbe diventata l’ultima versione. Così, per Guglielmo Lattes, l’illustre rabbino livornese Elia Benamozegh era stato un “serio contributore agli studi teosofici” e, per Arrigo Lattes, non si potevano avere dubbi sulla natura teosofica dello *Zohar*, poiché le nozioni kabbalistiche relative alla nozione del divino (En-Sof), alle dieci *Sefirot* ed al processo di creazione per emanazione avevano un diretto collegamento con i moderni principi della Società Teosofica<sup>103</sup>.

La comunanza di interessi con una certa parte dell’intelligenza ebraica non si disgiungeva, sulle pagine delle due riviste qui trattate, da un interesse più strettamente ancorato all’attualità nei confronti delle sorti del popolo ebraico, alle cui vicende – spesso drammatiche – i teosofi italiani professavano solidarietà e vicinanza.

Il razzialismo insito negli insegnamenti teosofici blavatskiani<sup>104</sup> conduceva, pertanto, anche *Ultra* e *Gnosi* ad interessarsi di questioni razziali, le quali, purtuttavia, rivestivano un ruolo complessivamente secondario nell’ambito delle loro prese di posizione. Contrariamente a quanto accaduto sinora, simili tematiche venivano ad essere trattate (salvo

alcune eccezioni, di cui si parlerà) principalmente in brevi commenti e note, disseminate nelle numerose rubriche, di cui i due periodici, particolarmente *Ultra*, erano ricchi.

L'atteggiamento delle due riviste teosofiche italiane era marcatamente filosemita. Oltre a raccogliere gli interventi di collaboratori ebrei e ad approfondire la trattazione di aspetti della loro religiosità, infatti, frequenti erano le condanne nette dell'antisemitismo. Riportando le notizie dalla stampa quotidiana e periodica, le riviste teosofiche esprimevano apertamente il loro sostegno a quanti, nella comunità ebraica, in Italia ed all'estero, erano oggetto di discriminazione. Sia la "calunnia del sangue" diffusa da sacerdoti ed insegnanti in Italia, sia la pratica dei *pogroms* in Russia ed in Polonia erano avversati nelle pagine di *Ultra*, dove erano definite "forme di fanatismo"<sup>105</sup>, indegne "di paesi civili"<sup>106</sup>. Così si esprimeva anche Agabiti, nel recensire il volume di Luigi Luzzatti, *La libertà di coscienza e scienza*<sup>107</sup>. In una breve nota, per certi versi estranea al filo del discorso, deprecava la recente notizia di nuove violenze anti-ebraiche a Kiev e si faceva portavoce della solidarietà di tutti "gli occultisti del mondo", amanti della Kabbalah, al popolo israelita, augurandogli "pace e giustizia nell'avvenire". In consimile direzione andava anche la conferenza tenuta da G.M. Perrone, nel giugno 1913, nei locali del gruppo romano, dedicata agli "israeliti"<sup>108</sup>. In essa, il collaboratore, già autore di due saggi sul pensiero religioso pre-colombiano<sup>109</sup>, dichiarava gli ebrei "nostri fratelli", la cui distinzione era dovuta non a motivi nazionali, quanto a ragioni religiose ("nemmeno una nazione, ma una confederazione religiosa"). Quanto alle teorie razziali, Perrone negava ad esse ogni "base scientifica" e sosteneva come "i caratteri morali dell'ebreo" fossero risultati dalla vita "malsana" cui erano stati costretti nei ghetti e dalle limitazioni imposte alle loro attività economiche sia per ragioni deuteronomiche sia per direttive ecclesiastiche. "Fortunatamente", l'Italia veniva giudicata, complice "il suo scetticismo sulla razza", estranea alla piaga dell'antisemitismo che affliggeva, però, altre nazioni d'Europa.

Con la prima guerra mondiale e nel primo dopoguerra, gli attestati di stima ai combattenti ebrei sui vari fronti dell'Intesa rendevano, per gli ambienti "ultriani", sempre più inaccettabili le discriminazioni. "L'olocausto della vita in nome del patrio ideale" aveva abbattuto ogni barriera "fra ebrei e non-ebrei" e, di conseguenza, le continue violenze cui erano soggetti questi, nei territori dei russi, alleati dell'Italia, dovevano essere superate nel nome di una "fratellanza e reciproca stima di cristiani e giudei"<sup>110</sup>. Con l'intento di contribuirvi, *Ultra* ospitava nel 1917, un intervento di Elga Ohlsen, segretaria dell'associazione *Pro-Israele*, per sostenere la causa sionista. L'attivista svedese, residente a Milano, aveva promosso un'organizzazione di "soli gentili", come li ha definiti Meir Michaelis<sup>111</sup>, per garantire "l'equiparazione giuridica (dove non era stata ancora concessa)" e "la creazione di un centro in Palestina". Nel riportare questo articolo promozionale, la redazione di *Ultra*, oltre ad esprimere i propri complimenti per l'iniziativa, non mancava, tuttavia, di sottolineare le difficoltà politiche relative ad una possibile sistemazione del "sepolcro di Cristo"<sup>112</sup>. Dove, tuttavia, si ritrovava una delle più ferme condanne dell'antisemitismo, nella sua variante complottista, era su *Gnosi*, in una secca smentita dei *Protocolli dei Savi di Sion*. Il massone Vincenzo Soro<sup>113</sup> parlava espressamente della "fiaba della tenebrosa congiura giudeo-massonica intesa a sovvertire il mondo" e, rifacendosi alla testimonianza del conte Alexandre du Chayla, denunciava la falsificazione operata dal mistico ortodosso Sergey Nylus<sup>114</sup>. In questo modo, la "campagna anti-occultistica" veniva a sgonfiarsi, per Soro, con viva soddisfazione anche della rivista *Gnosi*, per la quale, simili documenti non facevano altro che "fomentare le più terribili fra le guerre: quelle di razza e di religione"<sup>115</sup>.

L'afflato universalistico della Teosofia se, da un lato, conduceva i seguaci italiani della "Sapienza divina" a guardare con ostilità ad ogni forma di discriminazione, dall'altro non li

esentava dal riflettere in termini propriamente razzistici o a guardare a talune tradizioni religiose in maniera pregiudiziale<sup>116</sup>. Specie nella sua versione “fossilizzata”, la “forma” della religione ebraica attualmente esistente veniva ricondotta ad uno specifico “orgoglio semita” da parte di Jinarajadasa in un polemico articolo di *Gnosi*<sup>117</sup>. Il futuro segretario della Società Teosofica Internazionale affermava come, pur essendo gli “israeliti” dotati di “elevati pensieri spirituali”, avevano rigettato l’insegnamento di Cristo, non riconoscendolo come apportatore di un nuovo messaggio religioso (in ottica teosofica), e si erano macchiati di persecuzioni ai danni dei cristiani, dissacrandone i simboli sacri. Questi fatti erano derivati dalla loro “alterigia”, da cui una parte del popolo ebraico non aveva saputo distaccarsi. Fedeli alla tradizione “non nello spirito, ma nella lettera”, soltanto pochi avevano riconosciuto il nuovo Messia, mentre i restanti erano rimasti “ristretti” materialmente ai loro antichi precetti. Le conseguenze di questo rifiuto, secondo il collaboratore indiano, erano state pagate nel corso dei secoli dal popolo ebraico: per ragioni karmiche, il loro comportamento aveva determinato una storia di continue persecuzioni e dispersioni che perdurava nel presente. L’antigiudaismo<sup>118</sup> di questo articolo era già stato echeggiato sulle pagine di *Ultra*, in un breve commento del 1916<sup>119</sup>. La corrispondenza di ogni forma religiosa al grado di progresso di un popolo induceva ad instaurare una diretta correlazione fra fede e razza. In questo senso, si dividevano le conclusioni di uno scrittore americano, per il quale “il cristianesimo non è semitico né asiatico”, in quanto la “mentalità ebraica” non era concorde con l’insegnamento di Gesù, come dimostrato anche dal fatto che “nessun ebreo si era mai lasciato persuadere ad accettarlo”.

Sempre a ragioni dottrinarie di razzialismo teosofico, si ricollegavano gli elogi dell’eugenetica<sup>120</sup> contenuti in alcuni commenti di *Ultra*. L’importanza del veicolo fisico (il più materiale dei sette corpi umani) nella Teosofia ai fini del miglioramento umano nel ciclo delle reincarnazioni, “contro dei sistemi religiosi troppo ascetici e melancolici”, legittimava, infatti, apposite misure di tutela del patrimonio ereditario<sup>121</sup>. Fra queste l’educazione sessuale, l’attività sportiva ed uno stile di vita sano e “pulito” aiutavano a preservare una “*mens sana in corpore sano*” e a garantire una discendenza moralmente e fisicamente sana. Il matrimonio fra “razze” diverse era, dunque, da condannare: l’evoluzione dell’uomo, attraverso le Razze-radice e le sotto-razze, escludeva la possibilità di ogni intreccio fra esseri umani a diversi stadi di progresso. Si trattava di unioni “contro-natura, come [...] i matrimoni fra giovanotti ed anziani”<sup>122</sup>. Compito dello Stato era, dunque, di intervenire nelle pratiche nuziali al fine di garantire “l’igiene e l’immigliorimento della razza”<sup>123</sup>.

L’esistenza di queste prese di posizione e l’innegabile ruolo di certi elementi teosofici nella creazione di una *Weltanschauung* pienamente razzista, tuttavia, non dovrebbe essere esagerata, al punto di fare di tutta la Teosofia una sorta di precorritrice diretta del nazismo. Come ha ricordato lo stesso Antoine Faivre<sup>124</sup>, l’appropriazione di certi temi esoterici ad opera di attivisti e militanti di estrema destra non di rado si combinava ad una loro modifica a fini più o meno strumentali. Se, dunque, in Italia, figure come Julius Evola, Roberto Pavese, Arnaldo Cervasato ed Edmondo Dodsworth ed in Germania la corrente ariosofica<sup>125</sup> si erano valse dell’occultismo teosofico nella loro propaganda razziale, oltre a riconoscere questo debito, altrettanto importante sarebbe metterne in evidenza con precisione le differenziazioni. Ricordando che, soltanto per uno sguardo retrospettivo e spesso viziato di sensazionalismo (proprio di tanta pubblicistica), è possibile immaginare linee rette nello sviluppo delle idee e dimenticare i tanti percorsi alternativi (per nulla minoritari) di cui si alimentano le ricostruzioni storiche particolareggiate<sup>126</sup>. Non di rado, è proprio la Teosofia ad essere oggetto di attacchi sistematici ad opera di ambienti connotati politicamente o religiosamente in senso oltranzista, affiancati spesso da una pubblicistica poco seria ed

approfondita<sup>127</sup>. Limitandosi al caso italiano, interessante è il tentativo di costruire una teoria del complotto attorno al movimento teosofico, facendo di esso una delle componenti del *New World Order*, cioè del nuovo ordinamento destinato ad affermarsi sul mondo intero. Esempio a tal proposito, lo scritto di Gabriele Gabrielli dal titolo *Teosofia rivoluzionaria*, apparso su *La Vita Italiana* nell'aprile 1928. In esso, il collaboratore della rivista di Giovanni Preziosi<sup>128</sup>, lanciava un attacco feroce al movimento besantiano, combinando un misto di informazione, imprecisione e conclusioni paranoiche, tipiche della mentalità complottista. “Come le dottrine di Carlo Marx potevano inquinare le masse operaie, occorreva avvelenare con qualche espediente, qualche ideologia anche gli strati intellettuali” ed essa veniva individuata nella Teosofia. Sostenuti da misteriosi “finanziatori”, Annie Besant e Krishnamurti si mascheravano “da profeti” e predicavano “pace, fratellanza e libertà”, lasciando “sogghignare dietro le apparenze lo spettro della rivoluzione bolscevica”. Con la diffusione, sul piano religioso, di “un panteismo confusionario e materialistico” e, sul piano sociale, dell’“anarchia dei valori”, la dottrina di Blavatsky assumeva a suo “bersaglio la civiltà europea”, preparando la riscossa delle “orde asiatiche” e dei loro principi sovvertitori. Contro questo pericolo dell'imperio di “una razza sul mondo”, *La Vita Italiana* lanciava il proprio avvertimento, indicandone i pericoli nascosti<sup>129</sup>. La crudezza e, per certi versi, la fantasiosità delle accuse stimolavano una risposta assai dura di *Gnosi*, per penna del suo direttore, Maddalena. Pur non facendo mai esplicito riferimento al mensile romano, il teosofo argomentava come la possibilità di “discutere o dissentire” dalla Teosofia “è cosa ovvia”, ma “occorre onestà e sincerità nel dibattito”, della quale non facevano parte “insinuazioni e calunnie”, come quelle contenute nell'articolo riportato. Simili posizioni, illogiche per “chiunque non abbia abdicato alla propria dignità di essere pensante”, erano “assurde”, in quanto inserivano una volontà politica ed una mira imperialistica in un movimento come quello teosofico estraneo a queste tematiche. Pertanto, Maddalena invitava a “provare le accuse” o a rassegnarsi ad essere “dei semplici calunniatori”, limitandosi a sottolineare come il suo intervento fosse stato funzionale ad evitare ogni impressione “di debolezza o acquiescenza”<sup>130</sup>. Senza approfondire ulteriormente un argomento utile solo in parte ai fini del presente scritto, è chiaro come la trattazione della “disinformazione” in merito alla Teosofia, le sue tendenze intimamente complottiste (il riferimento è al concetto dei “maghi neri”), così come la sua presunta partecipazione al complotto mondiale meritino di essere approfondite in maniera specifica.

La dialettica creatasi fra *Ultra* e *Gnosi*, oltre ad esprimere le somiglianze finora viste, non mancava di produrre anche differenze. In particolare, era una delle connotazioni più precipue della *Neo-Theosophy*, l'avvento del “nuovo Cristo”, a scavare il solco più netto fra le dottrine teosofiche professate dalla sezione italiana “ortodossa” e quella “indipendentista” di Roma, dove più forte si avvertiva l'influsso del “Back to Blavatsky Movement” nelle fila “ultriane”. Sin dalla *Dottrina Segreta*, Blavatsky aveva introdotto la nozione di una “gerarchia di esseri senzienti”, impegnati a guidare il cosmo nel suo processo di ciclica evoluzione. Lungi dall'essere “angeli” o “messaggeri della collera di Dio”, queste entità, denominate Mahatma o Iniziati in ambito teosofico, erano uomini “perfezionati”, i quali differivano dal resto del genere umano per avere completato il loro progresso spirituale e superato “il senso di personalità” separativa. Proprio a costoro, che nel loro insieme costituivano la Grande Loggia della Fratellanza Bianca, si doveva il periodico rinnovamento del messaggio religioso sulla Terra come rivelazione graduale della verità teosofica e l'appoggio decisivo fornito a Blavatsky per la costituzione della stessa Società Teosofica. Attraverso di essa, questi “Maestri” o “Fratelli Maggiori”, sincretisticamente identificati in maniera spesso variabile, riguardando esponenti della storia religiosa mondiale (come Gesù e Buddha), sapienti

orientali (i misteriosi Koot Hoomi e Morya, per esempio) ed esoteristi contemporanei (come la stessa Blavatsky, sebbene lei stessa in vita rifiutasse esplicitamente tale ruolo), dirigevano non soltanto le vicende cosmiche ma, strutturati in un vero e proprio governo, assistevano anche le persone nella loro evoluzione spirituale<sup>131</sup>. Con forti influssi orientali<sup>132</sup>, questa concezione teosofica era una delle più severamente attaccate dai critici e, nelle sue ulteriori evoluzioni di epoca besantiana, avrebbe condotto a spaccature interne allo stesso movimento<sup>133</sup>. Per iniziativa dell'attivissimo Leadbeater, nel 1909, appena dopo il suo rientro nella Società Teosofica, un quattordicenne indiano, Jiddu Krishnamurti, incontrato ad Adyar, veniva individuato come il "veicolo" fisico della prossima venuta di un Iniziato sulla Terra per divulgarvi un nuovo messaggio religioso. A questo fine, il giovane, ribattezzato esotericamente Alcyone, doveva essere moralmente, fisicamente e culturalmente preparato ad accogliere questo "maestro", identificato con il *bodhisattva* buddhista, Maitreya, il responsabile della "gerarchia" per la guida religiosa del genere umano<sup>134</sup>. Creato dapprima l'"Order of the Rising Sun", poi, nel 1911, l'"Order of the Star in the East" per propagare il messaggio della prossima "Venuta", affidato anche ad un periodico, *The Star*, l'iniziativa si sarebbe clamorosamente conclusa nel 1929, con la fuoriuscita di Krishnamurti dalla Teosofia e il ripudio del suo ruolo. L'evento, che sarebbe avvenuto fra la costernazione e la disperazione di Besant e Leadbeater, provocando, come già detto, una perdita progressiva di membri per Adyar, non avrebbe comportato, tuttavia, da parte del mondo teosofico un rifiuto del giovane Krishnamurti, il cui insegnamento gode ancora oggi di numerosi sostenitori<sup>135</sup>. Senza approfondire ulteriormente una trattazione solo parzialmente utile al presente lavoro, è chiaro come *Ultra* e *Gnosi* assumessero nei confronti del "world teacher" un atteggiamento diametralmente opposto: totale mancanza di accettazione, da un lato, apologetico e difensivo, anche all'indomani degli eventi del 1929, ma non privo di critiche, dall'altro. Lo spazio riservato a Krishnamurti sul periodico romano era complessivamente limitato e funzionale alla polemica contro l'indirizzo "sensazionalistico" di Besant, all'indomani della scissione. Non era un caso, dunque, che il primo intervento su questa vicenda da parte di *Ultra*, risalisse soltanto al febbraio 1912, cioè ad oltre un anno dalla fondazione dell'"Order" (diretto in Italia da Emilio Turin) e a tre anni dalla "scoperta" di Alcyone. Con l'autorevolezza del suo ruolo di direttore, Calvari argomentava esplicitamente come il "ritardo" di questa presa di posizione fosse dovuta all'intenzione di non dare pubblicità ad un evento, non solo inutile, per la causa teosofica in Italia, ma anche potenziale causa di "discredito" per la "Sapienza Divina". Oltre a ricordare come la gran parte delle associazioni teosofiche autonome rigettassero il "ruolo" di Krishnamurti, Calvari negava ogni valore, non tanto alla possibile discesa di un Iniziato, già verificatasi storicamente in più occasioni, quanto al lavoro preparatorio e propagandistico ad essa collegata. "Il sensazionalismo" e "l'impressionismo" della vicenda presentavano un pericolo nella misura in cui essi fondavano "una nuova religione, coi suoi dommi ed i suoi sacerdoti", animando il "fanatismo e la superstizione" all'interno della Società. A dispetto di "ogni strombazzamento profetico", dell'"erezione di templi" e dell'adozione di pratiche di devozione, infatti, l'avvento del "nuovo Cristo" sarebbe stato, per Calvari, simile a quello del passato, quando le anime erano state attratte dal suo messaggio religioso<sup>136</sup>. Sull'argomento si ritornava in una nota successiva, dove, riportando lo scontento emerso all'interno della Società Teosofica, la redazione sosteneva come Besant avesse condotto l'organizzazione "lontana dalla via maestra" perseguita in più di trent'anni di vita. Con l'individuazione del "Salvatore", i sintomi "del male" già esistente ("psichicismo") si erano aggravati, rendendo tanto più valida la difesa degli scopi originali della lezione blavatskiana attuata dalla Federazione Teosofica Indipendente<sup>137</sup>. Con l'assunzione della direzione da parte di Agabiti, l'attacco ad Adyar

diventava assai più esplicito e duro. Il teosofista accusava di tradimento e falsificazione i massimi dirigenti della Società Teosofica, i quali avevano sconquassato le fondamenta dell'edificio eretto da Blavatsky e Olcott, per la loro "vanità". Osando "portare per le vie delle capitali europee un fanciullo indiano, dicendolo Cristo ritornato", essi si erano dotati del paravento necessario per arricchirsi, attribuirsi poteri eccezionali ed imporre il "*silentium*" ai loro contraddittori. L'infamia così attirata sulla Teosofia, paragonata ad un "Titanic" con le falle nella carena, aveva colpito anche il gruppo "Roma", rimasto l'unica espressione "liberale" dell'insegnamento teosofico. L'unico modo per risollevarne le sorti e di preservarne la dignità, per Agabiti, era comportarsi con serietà e fermezza, come già avevano fatto i musicisti del transatlantico affondante, che, informati del disastro imminente, in mezzo al panico generale, avevano continuato a suonare coraggiosamente. Lontano da ogni "sensazionalismo" sterile ed opportunistico, il gruppo "Roma" doveva insistere sulla propria distanza dal "cadavere vivente" indo-inglese, recuperare lo studio comparativo delle religioni e combattere il principio d'autorità del "falso" chiaroveggente Leadbeater e del "nuovo Cristo"<sup>138</sup>. Lo sfogo polemico del neo-direttore non mancava di suscitare reazioni, dalle quali, tuttavia, *Ultra* traeva occasioni di conforto: "i teosofi italiani", affermava, "sono con noi"<sup>139</sup>. A riprova di quest'affermazione, nell'agosto 1914, veniva pubblicata la lettera di un abbonato, Cesare Stauroforo, diretta ad Agabiti. In essa, pur non mancando di rimarcare negativamente le generalizzazioni ed il linguaggio ingiurioso dello scritto precedente, concordava sostanzialmente con le accuse in esso espresse. Nel suo intervento, Stauroforo si domandava come potessero gli iscritti all'"Order" conciliare la loro natura di teosofi con l'essenza "dogmatica-confessionale" della prossima incarnazione del Cristo, la quale si basava sull'autorità di "auto-proclamati maestri" in contrasto con l'indirizzo sperimentale proprio della Teosofia. Tanto più che questa individuazione si basava sul giudizio di una figura "contraddittoria" come Besant ed "immorale" come Leadbeater, rispetto ai quali "Gesù e Buddha furono più modesti", non pretendendo di impartire insegnamenti occulti senza possibilità di dissentire. Solo con la rimozione di queste "aberrazioni", che tanti "avevano fuorviato", sarebbe stato possibile ricondurre il movimento teosofico al giusto equilibrio e salvarlo dalla sfiducia generalizzata di cui era oggetto<sup>140</sup>. Se ancora nel 1926 *Ultra* prendeva le distanze dal caso Krishnamurti<sup>141</sup>, alla stessa epoca, *Gnosi* era impegnata con massimo sforzo a divulgarne il significato ed a difenderlo dalle numerose critiche. Uno dei principali sforzi del periodico torinese era rappresentato dalla volontà di conferire un'esatta comprensione del fenomeno Krishnamurti. Lungi dall'essere il "nuovo Messia", come erroneamente veniva affermato sia dentro sia fuori dal mondo teosofico, il giovane indiano avrebbe dovuto essere unicamente il "veicolo" della discesa del Maitreya, fornendogli la base per le sue "manifestazioni". Nell'ottica teosofica di Adyar, infatti, come spiegato da Besant nel suo *Esoteric Christianity*, esisteva una netta differenza fra il Cristo storico (il Gesù della Palestina), il Cristo mitico (la sua immagine mitizzata e tramandata) ed il Cristo mistico, potenzialmente latente in ogni essere umano. Mentre il primo era stato uno degli Iniziati, chiamato a rinnovare il messaggio religioso con l'insegnamento del cristianesimo, ed il secondo un simbolo di religiosità universale, il terzo era, invece, l'espressione "perfezionata" della Monade o scintilla divina presente in ogni uomo. Con il progresso spirituale garantito dal *samsara*, l'individuo poteva divenire cosciente della sua essenza una con l'Universo e risvegliare in sé poteri latenti e la conoscenza assoluta dell'esistente, divenendo un nuovo Iniziato<sup>142</sup>. In questo senso, dunque, andava interpretato il caso Krishnamurti: non come ritorno di un Gesù o Maitreya storico, ma come manifestazione di un "Cristo" latente, in un individuo, considerato da Leadbeater, particolarmente adatto a questo ruolo. Su questa complessa nozione si proponeva di gettare chiarezza, Emilio Turin su *Gnosi*, l'ex-segretario

della sezione italiana e guida dell'Ordine della Stella in Italia. Di fronte agli equivoci che regnavano sulla vicenda di Alcyone, anche negli stessi ambienti dell'"ortodossia" adyariana, il teosofo torinese argomentava come fosse necessario distinguere fra "identità" e "manifestazione". Affermare, infatti, che Krishnamurti "è il Messia" era "ben differente" dal dire che "il nuovo Messia sarà *reso manifesto* per mezzo del signor Krishnamurti", asserendo una cosa inesatta e non vera nel primo caso, precisa e corretta nel secondo. Fra le due affermazioni, per Turin, vi era tutta la distanza fra "Cristo e Gesù" (teosoficamente intesi), cioè rispettivamente fra il Signore risvegliato ed il "tabernacolo" destinato ad accoglierlo, fra il principio divino e quello fisico. Una manifestazione, quella "attraverso" Krishnamurti, che inizialmente sarebbe stata di carattere temporaneo ed episodico, divenendo più frequente in maniera contemporanea al suo processo di miglioramento spirituale. Spettava ai teosofi, per il momento, mettersi in grado, con l'"auto-preparazione" di discernere le prime apparizioni del "Cristo", che si esprimeva attraverso il giovane indiano<sup>143</sup>. A riaffermare la natura "non diversa" della divinità di Gesù da quella degli altri uomini (compreso Krishnamurti) era poi Emilè Marcault. Il filosofo francese sosteneva come fosse stata responsabilità della Chiesa cristiana l'aver determinato la confusione in merito alla nozione di Messia, non più considerato come una condizione latente dell'essere umano, ma visto come "identico a Dio". Come conseguenza del Concilio di Nicea (325 d.C.), infatti, la nozione evoluzionistica della religione, predicata dalla Chiesa primitiva (e dalla Teosofia) era andata perduta a favore di quella imperniata sulla redenzione. In questo senso, l'idea di un percorso di progressiva affermazione della scintilla divina e la collegata distinzione fra i tre "Cristi" era andata perduta a tutto vantaggio della figura del "messaggero divino" cristallizzatasi nei secoli. Proprio a questa mentalità era da ricondurre la tanta virulenza nei confronti della Società Teosofica e del "veicolo" del "Cristo", uno dei tanti Fratelli Maggiori, per Marcault, discesi sulla Terra nel corso dei secoli per apportarvi un nuovo messaggio religioso in una prospettiva di avvicinamento alla Verità della Teosofia<sup>144</sup>.

La differente accoglienza riservata al "ritorno del Messia" era, senza dubbio, la vera unica separazione teosofica fra le due confessioni espresse da *Ultra* e *Gnosi* in Italia. Il radicalismo opposto delle posizioni su Krishnamurti non andava alieno da alcune ulteriori diversità, che caratterizzavano le pagine dei due periodici. In questo caso, tuttavia, era una difformità più di accenti che non di effettiva sostanza da ricondurre ad una priorità diversa attribuita ai fondamenti della Teosofia. Una differenza, più di intensità di trattazione, dunque, che non di qualità della stessa. Un esempio significativo di questa diversità di accenti era rappresentato dal misticismo, il quale assurgeva nelle riflessioni di *Ultra*, specie negli anni 1920, a ruolo dominante, trovando, invece, minore attenzione nelle pagine di *Gnosi*. Questo, tuttavia, non implicava una deviazione originale dalla Teosofia, la quale non escludeva l'ispirazione divina nel percorso di perfezionamento individuale e di acquisizione della conoscenza.

Nel presentare ai lettori il programma definitivo della Federazione Teosofica Indipendente, *Ultra* si proponeva di dimostrare come questa "non fosse Istituto di semplice dissenso e protesta" nei confronti della Società Teosofica besantiana. Alla fedeltà ai tre scopi della Teosofia, venivano così affiancati specifici "oggetti speciali" di interesse, i quali, tuttavia, erano principalmente in negativo, come liberare l'insegnamento teosofico da ogni intromissione sensazionalistica o "psichicistica" e perseguire il progresso spirituale "come inseparabile dalla morale", approntando dei meccanismi regolativi interni per controllare l'eticità dei suoi associati. L'unica eccezione, in positivo, era costituita dall'"incoraggiamento allo studio del misticismo, considerato come separato dallo psichismo e dalle arti occulte", aprendo, in questo modo, un peculiare campo d'indagine per la riflessione del movimento indipendentista e, dunque, del gruppo "Roma". Nulla, tuttavia, era chiarito circa

la natura di questo “oggetto speciale”, dal come realizzarlo ai suoi riferimenti culturali fino alla distinzione dal filone mistico presente anche nella Teosofia besantiana<sup>145</sup>. Del resto, per lungo tempo, nulla appariva su questa tematica all’interno del bimestrale romano, il quale sembrava poco attrezzato ad affrontarla. La natura improvvisa della scissione e la sua ragione dovuta a motivazioni organizzative-morali (e non ad una posizione spontaneamente elaborata) non avevano consentito agli “ultriani” di dotarsi della necessaria preparazione per esaminare un argomento eterogeneo rispetto a certe dottrine teosofiche. La stessa natura irrazionale del misticismo lo rendeva sfuggente e critico all’analisi di un gruppo separatosi da Adyar, accusando gli avversari di “fanatismo” dogmatico e deciso a proseguire un approccio “più legato ai fatti” nelle speculazioni spirituali. Non a caso, il tema sarebbe diventato predominante sulle pagine di *Ultra* soltanto dopo il cambio di redazione avvenuto nel 1920. I nuovi redattori avrebbero portato al periodico interessi ed una formazione con una base più eterodossa rispetto a quella strettamente teosofica dei precedenti collaboratori, consentendo, in questo modo, di dare sostanza all’antico “oggetto” della Federazione. A ricoprire una posizione cardine in questo argomento sarebbe stato Vittorino Vezzani, professore in scienze agrarie all’Università di Torino e deputato durante il fascismo, il quale avrebbe dato vita ad un’intensa attività pubblicistica relativa al misticismo<sup>146</sup>. Sin dal primo articolo apparso a sua firma (come trascrizione di una conferenza), il nuovo collaboratore mirava ad innestare una connessione fra Teosofia e mistica. Insistendo sulla funzione psicagogica, cioè di aiuto allo sviluppo della personalità, della “Sapienza Divina”, Vezzani indicava i “metodi” migliori per conseguire “una coscienza unitaria” e viverne “praticamente” gli esiti. L’esame interiore, il dominio delle passioni e la meditazione erano le strade da seguire per trascendere l’individualità e consentire, caratterialmente, di accostarsi alla “patria divina” propria dell’uomo<sup>147</sup>. Proprio per interessamento del nuovo collaboratore, il periodico del gruppo “Roma” finiva per ospitare l’intera traduzione dell’opera basilare dell’inglese Evelyn Underhill<sup>148</sup>. In questo best-seller del 1911, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, forte di oltre 500 pagine, la scrittrice inglese forniva una definizione del fatto mistico, che si sarebbe rivelata molto influente per lo specifico approccio “ultriano” al tema. Nell’interpretazione di Underhill, “the term mysticism is the expression of the innate tendency of the human spirit towards complete harmony with the transcendental order”, desiderio innato alla cui realizzazione l’individuo era spinto da quella “spiritual spark” al di sotto della coscienza di veglia propria di ogni uomo (“treshold of consciousness”)<sup>149</sup>. Lungi dall’essere una manifestazione anacronistica della spiritualità, per la scrittrice, il mistico era un esempio di personalità prodotto dalle più sviluppate “branches of the human family”, l’unica in grado di instaurare un dialogo diretto con la “Reality behind the veil”, chiamata, a seconda dei contesti, come Dio o l’Assoluto<sup>150</sup>. Nell’ottica di un vitalismo panteistico, segnato dalla “unity in diversity” e da una continua evoluzione, l’essere umano, attraverso un percorso di formazione, avrebbe preso contatto con la Realtà nascosta, traendo da quest’ultima l’impulso a dedicarsi altruisticamente al bene del prossimo<sup>151</sup>. Questi concetti, molto vicini ai principali precetti teosofici<sup>152</sup>, erano ripresi ed ampiamente commentati sulle pagine di *Ultra*, specialmente da Vezzani. Per esempio, il lungo commento fatto da quest’ultimo alla cosiddetta “mystic way” era una fedelissima ripresa delle tappe descritte da Underhill, per il trascendimento della realtà<sup>153</sup>. Ad essere, tuttavia, al centro della riflessione teosofica sul misticismo erano principalmente il suo risvolto pratico e la sua dimensione “caritativa”. Qualificati come “eroi” e “condottieri dell’umanità”, i mistici, per Vezzani ed Olga Calvari, trovavano nel mondo il loro campo speciale di attività: non si dovevano più, come in passato, ritirare in solitudine o praticare l’ascetismo, ma svolgere un’azione altruistica di elevamento morale e spirituale,

con l'esempio e l'insegnamento. In pagine spesso di difficile penetrazione razionale, gli "ultriani" indicavano come la dimensione contemplativa, tradizionalmente rimproverata al misticismo, dovesse cedere il passo ad un impegno attivo, facendo dei mistici "mezzo e canale per il fluire delle forze superiori consolatrici e redentrici dell'umanità". Alla base di questa funzione, si trovava, per Vezzani, il cosiddetto "occultismo mistico", che lo portava a ravvicinare i mistici ai Fratelli Maggiori della Teosofia. Con l'avvicinamento all'Entità Una, panteisticamente intesa, entrambi acquisivano la conoscenza del sapere esoterico, proclamato dalla "Sapienza Divina", e sviluppavano appieno i poteri latenti propri dell'essere umano. In questa condizione "perfezionata", superata la "personalità" individuale e preso atto della natura unitaria dell'esistente, erano spinti ad aiutare gli altri nel compiere il medesimo percorso, psicagogicamente assistendoli nel loro "risveglio"<sup>154</sup> Pur non dedicando a questa materia, come si è detto, il medesimo spazio di *Ultra*, anche *Gnosi*, tuttavia, si interessava di misticismo e, interessante ai fini della presente analisi, con toni ed argomenti non dissimili da quelli del periodico di Roma. Più improvvisata e meno organica, la riflessione del gruppo torinese, spesso affidata a singoli articoli, insisteva anch'essa sull'aspetto pratico del misticismo, sulla sua "coscienza unitaria" e sulla sua interpretazione come sviluppo dei poteri latenti dell'individuo. Così Armando Buzzi insorgeva contro il pregiudizio che voleva il mistico "un sognatore, incapace di agire" ed avulso dalla realtà concreta. Questi uomini "dell'azione eroica" facevano prorompere da sé l'energia, "derivante dal contatto con l'Essere", trasportandola "nel mondo empirico". Il senso dell'"azione mistica" era imposto loro da un dovere morale, che li conduceva ad aiutare il prossimo, risvegliandone i poteri latenti e portandoli ad espressioni nuove "nel campo artistico, sociale, economico, culturale e religioso"<sup>155</sup>. Sulla stessa linea psicagogica di *Ultra* si collocava anche un successivo articolo di Gasco sull'"lo spirituale", cioè la "scintilla divina". Di fronte al dominio della "personalità" separativa, la quale esercitava una vera e propria "tirannia" sull'essenza dell'individuo, rimaneva in una condizione latente "il vero uomo", il cui risveglio era possibile soltanto attraverso un'apposita "educazione". In questa acquisizione del sapere esoterico rientrava anche il "rapimento del mistico", il quale, in momenti di "illuminazione interiore", permetteva di lasciare emergere ("adeguare") l'"lo spirituale" a fronte della "coscienza separativa" - in tale adeguamento, per Gasco, inoltre, si prendeva atto dell'identità fra la "scintilla divina" e il Principio Unico e si "realizzava l'armonia della vita nell'unità"<sup>156</sup>. Concludendo questa trattazione, è possibile rilevare come le due riviste considerate abbiano espresso una posizione teosofica di fedeltà alla linea blavatskiana, senza significative variazioni fra di loro. Pur nelle necessarie differenziazioni, legate al contesto storico-nazionale, alla natura e preparazione dei collaboratori ed alla diversità di interessi, la Teosofia italiana sembra aver mantenuto un profilo unitario nel corso della prima metà del Novecento in relazione agli aspetti strettamente filosofico-dottrinari. I principali concetti della Teosofia, quali la reincarnazione, il *karma*, la funzione del male e la natura unitaria dell'Universo erano trattati in forma simile sulle pagine dei due giornali, così come analogo era l'atteggiamento di fronte alle fedi religiose cristiana ed ebraica. Nella diversità di approcci si contrapponeva ad una forma sclerotizzata e formalistica della fede, la ricerca dei valori esoterici in essa contenuti, proclamati da *Ultra* e *Gnosi* come di valore assoluto ed identici al sapere esoterico della Teosofia. L'intervenire della scissione del 1909, se provocava, come si è detto, un impoverimento complessivo delle forze della sezione italiana, non si affiancava ad un'autonoma elaborazione di pensiero, tesa a distaccarsi dal modello besantiano, se non in negativo. Il rifiuto di Krishnamurti nasceva in questo senso di ripudio di un indirizzo "sensazionalistico" ed "immorale" introdotto dalla nuova presidentessa nella gestione della Società e proseguito con il richiamo di Leadbeater ed il ruolo a lui attribuito

nell'organizzazione. Non certo rientrava in una visione organica ed articolata, alternativa a quella di Adyar, di cui, al contrario, l'accento sul misticismo lasciava intravedere importanti sviluppi. Come detto, tuttavia, il carattere improvviso della rottura, l'inadeguatezza immediata dei mezzi culturali per dargli profondità e il ritardo della sua applicazione avevano limitato di molto la sua possibile organizzazione, non consentendo una differenziazione netta dagli analoghi contenuti di *Gnosi*. Tracciando una conclusione provvisoria, come deve esserlo in ogni lavoro di ricostruzione storiografica, la Teosofia in Italia conservava nel primo trentennio del ventesimo secolo una sostanziale unitarietà, con ricchi e frequenti contatti internazionali, ed una vitalità di espressioni, meritevoli di ulteriori approfondimenti ed indagini.

## NOTE

1. In questa trattazione, seguendo le indicazioni di James Santucci, il sostantivo Teosofia sarà utilizzato con la lettera maiuscola per distinguerlo dalla tradizione teosofica precedente (indicata, invece, con l'iniziale minuscola). James Santucci, *La Società Teosofica*, Editrice Elledici, Torino, 1999, p. 21.
2. Massimo Introvigne, *I nuovi movimenti religiosi*, Sugarco Edizioni, Milano, 1989, pp. 280-288; James Santucci, *Theosophy and the Theosophical Societies*, "Theosophy Forward", Special Edition, aprile 2013, pp. 10-18; James Santucci, *La Società Teosofica*, cit., pp. 49-52.
3. Molto limitata è la letteratura scientifica sulla Teosofia italiana della prima metà del Novecento. Oltre ai testi citati, lo studio più completo è il saggio di Marco Pasi, *Theosophy and Antroposophy in Italy during the First Half of the Twentieth Century*, in "A Quarterly Journal of Research", vol. XVI, n. 2, aprile 2012. Da ricordare anche: Alfredo Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del Novecento (1899-1914)*, Editrice Elia, Roma, 1974, pp. 17-91; [http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Italy\\_Theosophy\\_in](http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=Italy_Theosophy_in) (consultato il 19.04.2014); Marco Rossi, *La Teosofia di fronte al fascismo*, in Gianfranco De Turreis (a cura di), *Esoterismo e fascismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006, pp. 53-59; Marco Rossi, *Julius Evola e la Lega Teosofica Indipendente di Roma*, "Storia Contemporanea", anno XXV, n. 1, 1 febbraio 1994, pp. 39-55.
4. Decio Calvari, *Il nostro punto di vista*, "Ultra", gennaio 1907, pp. 1-5.
5. Non esiste alcuno studio su Decio Calvari. L'unica informazione biografica di un certo peso, anche se agiografica, è lo scritto commemorativo di un collaboratore di *Ultra*: Vittorino Vezzani, *In memoria di Decio Calvari*, Sansanaini e C., Roma, 1938.
6. L'atteggiamento assunto era, però, maggiormente polemico e militante rispetto a quello complessivamente moderato e "dialettico" di Calvari. Augusto Agabiti, *Ai lettori*, "Ultra", gennaio 1914, pp. 5-8.
7. Da segnalare come ancora oggi questa interessante figura non abbia goduto di alcuna trattazione sistematica. Decio Calvari, *Augusto Agabiti*, "Ultra", ottobre 1918, pp. 1-7; *Ultra*, *Per la morte di Augusto Agabiti*, dicembre 1918, p. 55; Walter Binni, *Ritratto familiare di uno scrittore del primo Novecento*, <http://www.fondowalterbinni.it/ssi/text/tracce/augusto.html>; Francesco Corvino, *Augusto Agabiti*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/augusto-agabiti\\_\(Dizionario\\_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/augusto-agabiti_(Dizionario_Biografico)) (consultato il 20.04.2014).
8. In occasione del suo giro di conferenze in Italia, la futura presidente della Società Teosofica, teneva anche una lezione al gruppo "Roma", rilasciando un'intervista al

giornalista Ernesto Ragazzoni su *La Stampa*. Annie Besant, *Il valore della Teosofia per la scienza moderna*, "Ultra", novembre-dicembre 1907, pp. 353-356; Ernesto Ragazzoni, *Il velo d'Iside*, "Ultra", novembre-dicembre 1907, pp. 356-359; Annie Besant, *Il lavoro della Società Teosofica*, "Ultra", luglio 1907, pp. 184-188.

9. Franz Hartmann, *Filoteosofia*, "Ultra", novembre-dicembre 1907, pp. 301-307; Franz Hartmann, *Gli inganni astrali*, "Ultra", febbraio 1908, pp. 52-55; Franz Hartmann, *La religione dell'avvenire*, "Ultra", agosto 1908, pp. 221-227. Su Hartmann, alcune informazioni biografiche in Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, I. B. Tauris, Londra, 2005 (I Ed. 1985), pp. 24-26; Decio Calvari, *Franz Hartmann*, "Ultra", dicembre 1912, pp. 21-24.
10. George Herbert Mead, *Intorno a Helena*, "Ultra", giugno 1908, pp. 153-166; G.S. Mead, *Alcuni quesiti sulla Teosofia I*, "Ultra", febbraio 1909, pp. 1-14; G.S. Mead, *Alcuni quesiti sulla Teosofia II*, "Ultra", aprile 1909, pp. 57-65; G.S. Mead, *Alcuni quesiti sulla Teosofia III*, "Ultra", giugno 1909, pp. 49-54. Su Mead, sempre del noto studioso britannico e dalla moglie: Nicholas e Claire Goodrick-Clarke, *G.R.S. Mead and the Gnostic Quest*, North Atlantic Books Publishing, Berkeley (California), 2005. Altrettanto utile il sito: [http://gnosis.org/library/grs-mead/mead\\_index.htm](http://gnosis.org/library/grs-mead/mead_index.htm) (consultato il 30.04.2014).
11. Ultra, *Ultra nel 1921*, "Ultra", ottobre-dicembre 1920, risolto di copertina.
12. Paola Giovetti, *Roberto Assagioli: la vita e l'opera del fondatore della Psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1995; Marco Rossi, *Roberto Assagioli: dalla Teosofia alla Psicosintesi*, in Gianfranco De Turreis, *Esoterismo e fascismo*, cit., pp. 63-65. Mancano studi scientifici su questa personalità, specie considerando l'esistenza dell'archivio Assagioli a Firenze.
13. Un'altra figura priva di approfondimenti scientifici. Deputato durante il regime fascista, al quale sembrerebbe avere aderito in pieno, Vittorino Vezzani si occupava di studi scientifici relativi all'allevamento ed all'agricoltura, con un'intensa produzione tecnica sull'argomento. Ad essa affiancava un interesse per le tematiche del misticismo cristiano, che lo avrebbe portato a sostenere *Ultra* ed a svolgere una variegata attività anche su questo argomento. Dana Lloyd Thomas, *Il Tempio assalito: introduzione allo studio della campagna antiesoterica nell'Italia fascista*, <http://www.ritosimbolico.it/rsi/2012/08/il-tempio-assalito-introduzione-allo-studio-della-campagna-antiesoterica-nellitalia-fascista-litalia-occulta> (consultato il 20.04.2014); alcune notizie biografiche in [www.museotorino.it/resources/pdf/books/529/files/.../page0336.pdf](http://www.museotorino.it/resources/pdf/books/529/files/.../page0336.pdf) (consultato il 20.04.2014).
14. Ultra, *Ai lettori*, "Ultra", febbraio 1921, pp. 1-4.
15. L'amministrazione, *Commiato*, "Ultra", settembre-dicembre 1930, p. 84; Vittorino Vezzani, *Per G.S. Mead*, "Ultra", settembre-dicembre 1930, pp. 55-57.
16. Emilio Turin, *Fratelli, amici*, "Bollettino della Società teosofica italiana", aprile-maggio 1920, pp. 65-66.
17. Si tratta di un debito esplicitamente riconosciuto da *Gnosi*: Ettore Maddalena, *Necrologio*, "Gnosi", settembre-ottobre 1933, pp. 196-197.
18. Di lui si veda il manuale (scritto sotto lo pseudonimo di Giuseppe Giordano): Giuseppe Giordano, *Manuale di Teosofia*, Quintessenza editrice, Novara, 2011 (I Ed. 1907).
19. *Gnosi*, *Nota bene*, "Gnosi", settembre-ottobre 1920, p. 33; Curuppumullage Jinarajadasa, *Agli italiani*, "Gnosi", novembre-dicembre 1920, pp. 65-67.
20. Mancano analisi scientifiche di questa figura. Dati bio-bibliografici in Salvatore Mattarazzo, *Nino Salvaneschi: poeta dell'anima*, Bastogi Editore, Foggia, 1987.

21. <http://www.teosofica.org/it/origine-e-storia-della-s-t/teosofia-in-italia/>,29 (consultato il 21.04. 2014).
22. <http://www.theosophy.ru/kamensky.htm> (consultato il 21.04.2014).
23. [http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=France,\\_Theosophy\\_in](http://theosophy.ph/encyclo/index.php?title=France,_Theosophy_in) (consultato il 21.04.2014); Francesco Cabras, *Il Congresso annuale della Società Teosofica*, “Gnosi”, maggio-giugno 1922, pp. 26-27.
24. Aderito alla Società Teosofica nel 1914 e divenuto segretario della sezione olandese dal 1930 al 1931, van der Leeuw lega la sua fama ad alcuni libri di grande successo come: Johannes Jacobus van der Leeuw, *Dei in esilio*, Marco Valerio Editore, Torino, 2004 (I Ed. 1926) e Johannes Jacobus van der Leeuw, *The Conquest of Illusion*, Kessinger Publishing LCC, WhiteFish (Montana), 2002 (I Ed. 1928).
25. La redazione, *Senza titolo*, “Gnosi”, novembre-dicembre 1926, pp. 295-297.
26. La Direzione, *Ai lettori*, “Gnosi”, gennaio-febbraio 1928, p. 40.
27. Gnosi, *Ai lettori*, “Gnosi”, gennaio-febbraio 1931, pp. 1-7.
28. Gnosi, *Ai lettori*, “Gnosi”, novembre-dicembre 1931, pp. 215-216.
29. Gnosi, *Il Loto*, “Gnosi”, novembre-dicembre 1929, p. 72.
30. Gillian McCann, *Vanguard of the New Age: The Toronto Theosophical Society (1891-1945)*, McGill-Queen’s University Press, Montréal (Québec), 2012, pp. 42-44; Josephine Ransom, *A Short History of The Theosophical Society*, Theosophical Publishing House, Adyar (Madras), 1938, p.
31. Movimento teosofico, *Sulla prossima elezione del presidente della S.T.*, marzo 1907, pp. 85-88.
32. Movimento teosofico, *Sulla elezione del presidente della S.T.*, “Ultra”, maggio 1907, pp. 161-162;
33. Lucetta Scaraffia ed Anna Maria Isastia, *Donne ottimiste: femminismo ed associazioni borghesi nell’Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 82.
34. Bertram Keightley, suo zio Archibald Keightley e G. S. Mead avevano persino collaborato alla redazione finale de *La Dottrina Segreta*, mentre Sinnett, oltreché vicepresidente della Società, era stato autore di classici del pensiero teosofico come *Il mondo occulto* e *Buddhismo esoterico*. Roberto Hack, *Le origini*, cit., p. 67.
35. Imponente è la letteratura scientifica su Besant, a cui si aggiunge una celebre autobiografia. Anne Taylor, *Annie Besant: A Biography*, Oxfordo University Press, Oxford, 1991; Arthur Nethercot, *The First Five Lives of Annie Besant*, Hart-Davis Publisher, Londra, 1961; Arthur Nethercot, *The Last Four Lives of Annie Besant*, Hart-Davis Publisher, Londra, 1962; Annie Besant, *An Autobiography*, T. Fisher Unwin, Londra, 1893.
36. Movimento teosofico, *La votazione della Società Teosofica*, “Ultra”, luglio 1907, pp. 222-223. L’intervento di Sinnett era ripreso dal suo giornale, *The Broad View*, pubblicato a Londra. Alfred Percy Sinnett, *Le vicende della Teosofia*, “Ultra”, settembre 1907, pp. 257-263.
37. Sull’argomento, l’ottimo ed imponente lavoro di Tillett: Gregory Tillett, *Charles Webster Leadbeater*, [www.leadbeater.org](http://www.leadbeater.org) (ultima consultazione 4 giugno 2013), 1986, p. 23, p. 26.
38. Le accuse di depravazione ed anche di pedofilia si sarebbero ripetute nel tempo, venendo ricondotte da Leadbeater, il quale si professava innocente, all’influsso di una cospirazione di “maghi neri” o “lords of the dark face”. Idem, pp. 242-272, pp. 387-400, pp. 628-640, pp. 645-662, pp. 702-703, pp. 899-902, pp. 914-923.
39. Upendranath Basu era segretario della sezione Teosofica indiana e direttore del periodico, *Theosophy in India*; Rajendrala Mukerji, noto sotto lo pseudonimo di “The Dreamer”, era autore di tre volumi di *Studii Baghavad Gita* e di numerosi articoli e

- conferenze teosofiche; Lilian Edger, amica personale di Olcott, era propagandista ed autrice di *The Elements of Theosophy*. Decio Calvari, *La Sezione Internazionale Indipendente della Società Teosofica ed il gruppo "Roma"*, "Ultra", giugno 1909, pp. 59-72; Rassegna delle riviste, *The Theosophist*, "Ultra", agosto 1910, pp. 70-71.
40. Movimento teosofico, *Il trentaquattresimo anniversario della S. T.*, "Ultra", aprile 1910, pp. 89-90.
41. Alcuni accenni in Marco Pasi, *Theosophy and Antroposophy*, cit., pp. 88-89.
42. \*\*\*, *La Federazione Teosofica Indipendente*, "Ultra", giugno 1910, pp. 56-62; Movimento Teosofico, *La Federazione Teosofica Indipendente*, "Ultra", ottobre 1910, p. 79; Rassegna delle riviste, *The Pilgrim*, "Ultra", agosto 1911, pp. 70-71.
43. George Herbert Mead, *Sulla natura della ricerca suprema*, "Ultra", dicembre 1909, pp. 1-14; Vittorino Vezzani, *La Quest Society*, "Ultra", dicembre 1920, pp. 1-11.
44. Associazione "Roma" della Lega Teosofica, *L'8 maggio*, "Ultra", giugno 1919, pp. 44-46; Associazione "Roma" della Lega Teosofica, *La festa del Loto bianco*, "Ultra", agosto 1920, pp. 54-57; Lega Teosofica in Italia, *Costituzione nucleo teosofico "Pitagora" in Taranto*, "Ultra", dicembre 1920, pp. 34-35; Associazione "Roma" della Lega Teosofica, *A Trieste*, "Ultra", aprile 1919, pp. 46-47.
45. Gregory Tillett, *Charles Webster Leadbeater*, cit., pp. 801-802, pp. 942-947.
46. James Santucci, *Theosophy and the Theosophical Societies*, "Theosophy Forward", Special Edition, aprile 2013, pp. 20-21; Margaret Thomas, *Theosophy vs Neo-Theosophy*, <http://www.blavatskyarchives.com/thomas> (consultato il 25.04.2014).
47. L'iniziativa, dettata per evitare ogni confusione con il "culto" di Krishnamurti, si attuava nel 1927. *Ultra*, *Modificazione dello Statuto sociale*, "Ultra", marzo-giugno 1927, pp. 75-84.
48. A questo proposito si veda Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 52-54, pp. 58-64; André Bareau, *Il buddhismo indiano*, in Henri-Charles Puech (a cura di), *Storia del buddhismo*, Mondadori Editore, Milano, 1992, pp. 34-35, p. 52; I. M. Oderberg, *La reincarnazione come veniva insegnata dai primi cristiani*, "Rivista italiana di teosofia", marzo 2006, pp. . Più generalmente sui rapporti stretti fra Teosofia e buddhismo si veda: Stephen Protero, *The White Buddhist: the Asian Odissey of Henry Steel Olcott*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1996.
49. Sulla natura settenaria dell'uomo, sul percorso dopo la morte, sull'esistenza ciclica dell'individuo, ma anche dell'universo "manifesto" si vedano: Helena Petrovna Blavatsky, *La dottrina segreta, sintesi della scienza, della religione e della filosofia: Cosmogenesi*, Istituto Cintamani, Roma, 2009, pp. 468-480, pp. 819-835; Helena Petrovna Blavatsky, *La dottrina segreta, sintesi della scienza, della religione e della filosofia: Cosmogenesi*, Istituto Cintamani, Roma, 2009, pp. 73-82, p. 682; Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave della teosofia*, Editrice Sirio, Trieste, 1966, pp. 46-47, p. 50, pp. 54-56, pp. 58-59, pp. 69-71, pp. 81-82, p. 89, pp. 93-95; Annie Besant, *Death and After*, Theosophical Publishing Society, Londra, 1914, pp. 12-14, pp. 18-37, pp. 40-48, pp. 53-64, pp. 68-71; Catherine Albanese, *A Republic of Mind and Spirit: a Cultural History of American Metaphysical Religion*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) - Londra, 2007, pp. 343-346, pp. 386-387;
50. Edmondo Rubini Dodsworth (1877-1950) è una figura minore fino ad oggi non indagata. Originario di La Spezia, molto amico di Julius Evola e di Ezra Pound, si è occupato di poesia, esoterismo ed astrologia. Nessuna informazione biografica è stato, invece, possibile reperire su A. C. di Magny. Edmondo Dodsworth, *Ancora sulla reincarnazione*,

- “Ultra”, giugno 1910, pp. 62-65; Franz Hartmann, *Alcune attestazioni in favore della reincarnazione*, “Ultra”, ottobre 1910, pp. 19-24; A. C. di Magny, *Alla luce della reincarnazione*, “Gnosi”, settembre-ottobre 1922, pp. 1-13.
51. Si tratta di argomentazioni riprese, parimenti, da Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave*, cit., pp. 61-67.
  52. Annie Besant, *La sorte dei suicidi*, “Gnosi”, luglio-ottobre 1930, pp. 149-156; “Rinnovamento spiritualista”, *Il suicidio*, “Ultra”, giugno 1910, p. 71. Sull’argomento si veda anche Annie Besant, *Death and After*, cit., pp. 82-86; Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave*, cit., p. 107.
  53. Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave*, cit., p. 97; Helena Petrovna Blavatsky, *La dottrina segreta: Cosmogenesi*, cit., p. 530.
  54. Olga Calvari, *Dolore e gioia dal punto di vista teosofico I*, “Ultra”, dicembre 1910, pp. 14-19; Olga Calvari, *Dolore e gioia dal punto di vista teosofico II*, “Ultra”, febbraio 1911, pp. 28-39; Armando Buzzi, *Stimolo all’azione*, “Gnosi”, maggio-luglio 1927, pp. 148-150.
  55. Margherita Rispoli, *Il posto del male nel mondo*, “Gnosi”, luglio-agosto 1926, pp. 195-202.
  56. Ettore Rieti, *In difesa dei maghi neri*, “Gnosi”, maggio-agosto 1933, pp. 94-100.
  57. Curti Carlo, *Come si vincono i poteri oscuri*, “Gnosi”, maggio-agosto 1933, pp. 100-111.
  58. [http://www.treccani.it/enciclopedia/panenteismo\\_\(Dizionario-di-filosofia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/panenteismo_(Dizionario-di-filosofia)).
  59. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, cit., pp. 57-59, pp. 81-84; Mauro Bergonzi, *Il buddhismo in Occidente*, Henri-Charles Puech (a cura di), *Storia del buddhismo*, cit., pp. 338-342.
  60. Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave*, cit., pp. 7-9, p. 24, p. 34, p. 43; Helena Petrovna Blavatsky, *La dottrina segreta: Cosmogenesi*, cit., pp. 29-30, p. 32, pp. 350-351, pp. 356-357;
  61. Ugo Morichini, *Verso la sintesi*, “Ultra”, agosto 1918, pp. 1-15; Ugo Morichini, *Sintesi e nuova coscienza*, “Ultra”, febbraio 1919, pp. 1-8; Luca Curti, *Lex Unica*, “Gnosi”, ottobre-dicembre 1927, pp. 253-260.
  62. Ettore Maddalena, *Sull’unità fondamentale delle religioni*, “Gnosi”, marzo-aprile 1928, pp. 41-43.
  63. Annie Besant, *Esoteric Christianity or the Lesser Mysteries*, The Bodley Head, New York, 1902 (ed. originale 1901).
  64. *Idem*, p. 2; p. 29.
  65. A questo proposito è bene specificare come si parli esclusivamente di “lesser mysteries”, passibili di divulgazione, distinti dai “greater mysteries”, trasmissibili unicamente “from mouth to ear”, di cui il testo di Besant esplicitamente non tratta. *Idem*, p. 7.
  66. *Idem*, p. 38.
  67. *Idem*, p. viii.
  68. *Idem*, p. 24.
  69. *Idem*, p. 370.
  70. *Idem*, pp. 47-49.
  71. Sull’argomento la trattazione più generale è Maurilio Guasco, *Modernismo i fatti, le idee, i personaggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello San Balsamo (Milano), 1995. Si vedano anche – a titolo di introduzione – Pietro Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1961; Guido Verrucci, *L’eresia del Novecento: la Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi Editore, Torino, 2010; Anonimo, Lettere di

- un prete modernista, Libreria Editrice Romana, Roma, 1908; <http://www.eresie.it/it/Modernismo.html> (consultato il 05.04.2014).
72. Augusto Agabiti, *De Ecclesia*, "Ultra", gennaio-febbraio, 1907.
  73. Gioachino Ambrosini, *Occultismo e modernismo: lettere familiari ad un amico*, Tipografia arcivescovile, Bologna, 1907; Adele Cerreta, *Le origini esoteriche del modernismo: padre Gioachino Ambrosini e la teologia modernista*, Solfanelli Editore, Chieti, 2012.
  74. Decio Calvari, *Contro la Teosofia*, "Ultra", febbraio 1908.
  75. Decio Calvari, *Lettere di un prete modernista*, "Ultra", giugno 1908; Decio Calvari, *Recensione di Suis-je Catholique? Examen de Conscience d'un Moderniste*, "Ultra", aprile 1909.
  76. "Libri nuovi", *Il programma dei modernisti*, "Ultra", dicembre 1910.
  77. Su questa figura di pacifista e vegetariano non ancora indagata [www.caritasroma.it/wp-content/uploads/2011/Edmondo-Marcucci](http://www.caritasroma.it/wp-content/uploads/2011/Edmondo-Marcucci); ed il suo carteggio con Aldo Capitini: Martellini Amoreno (a cura di), *Lettere 1941-1963*, Carocci Editore, Roma, 2011.
  78. Edmondo Marcucci, *Italia religiosa contemporanea: modernismo*, "Ultra", marzo-aprile 1928.
  79. Qualche informazione sulla CCL in Andrea Cassinasco, *Una pagina di storia: la Chiesa Cattolica Liberale*, "Rivista italiana di Teosofia", LXV/6, giugno 2009, pp. 16-24; Gregory Tillett, *Charles Webster Leadbeater (1854-1934): A Biographical Study*, tesi di dottorato, Università di Sidney, Department of Religious Studies, 1986 (edizione online 2008, consultata il 05.04.2014), pp. 571-655; Massimo Introvigne, *I nuovi movimenti religiosi*, Sugarco Edizioni, Milano, 1989, pp. 275-276; Renè Guènon, *Il Teosofismo: storia di una pseudo-religione*, Edizioni Arktos, Carmagnola (Torino), 1987 (ed. originale 1921), pp. 95-98, p. 101.
  80. "Theosophist", *Il messaggio della Chiesa Cattolica Liberale*, "Gnosi", luglio-agosto 1922, p. 24.
  81. Antonio Miscia, *Luci ed ombre del cristianesimo I*, "Gnosi", dicembre 1923, p. 240; Antonio Miscia, *Luci ed ombre del cristianesimo II*, gennaio-febbraio 1924, p. 8.
  82. Ettore Maddalena, *Provvidenza*, "Gnosi", ottobre-dicembre 1927, p. 264.
  83. A.C. di Magny, *Satana, l'oppositore*, gennaio-febbraio 1929, "Gnosi", p. 21.
  84. Helena Petrovna Blavatsky, *La Dottrina segreta: Antropogenesi*, vol. II, Istituto Cintamani, Roma, 2009, p. 542.
  85. Helena Petrovna Blavatsky, *La Dottrina segreta: Cosmogenesi*, vol. I, Istituto Cintamani, Roma, 2009, 526.
  86. Helena Petrovna Blavatsky, *La Dottrina segreta: Antropogenesi*, cit., p. 583. Sull'adozione del nome *Lucifer* per la rivista mensile (1889-1897), diretta da Blavatsky e poi da Besant, ed i suoi significati si veda Roberto Hack, *Le origini del movimento teosofico*, Edizioni Sirio, Trieste, 1971, pp. 62-64.
  87. Curuppumullage Jinarajadasa, *L'inesistenza di un Dio personale I*, "Gnosi", luglio-ottobre 1930, p. 134; C. Jinarajadasa, *L'inesistenza di un Dio personale II*, "Gnosi", novembre-dicembre 1930, p. 194.
  88. Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave della Teosofia*, Editrice Sirio, Trieste, 1966 (ed. originale 1889), pp. 33-34.
  89. Augusto Agabiti, *Massoneria mistica*, "Ultra", marzo 1907, p. 49.
  90. Della vasta letteratura sull'argomento si segnalano: Fulvio Conti, *Storia della massoneria italiana: dal Risorgimento al fascismo*, Il Mulino, Bologna, 2003; Aldo Mola, *Storia della massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani Editore, Milano, 1994; Gianni Vannoni, *Massoneria, fascismo e Chiesa cattolica*, Editori Laterza, Bari, 1980; Sege

- Hutin, *La framassoneria*, in Puech Henri-Charles (a cura di), *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, Editori Laterza, Bari, 1990. Sul peculiare fenomeno della “massoneria di frangia” (specialmente sul *Droit Humain*) si vedano Lucetta Scaraffia e Anna Maria Isastia, *Donne ottimiste femminismo ed associazioni borghesi nell'Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 61-69; Massimo Introvigne, *Il cappello del mago*, cit., pp. 162-164; Guènon Renè, *Il Teosofismo*, cit., pp. 103-107. Interessante, a proposito del *Droit Humain*, lo scambio critico nella recensione ad un'opera di Arturo Reghini, dove Gnosi rivendicava il carattere non anti-tradizionale, non femminista e non esiguo di questo sodalizio, perlomeno in Italia: Z., *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi ed il massimo mistero massonico*, “Gnosi”, gennaio-febbraio 1923, pp. 30-33.
91. Olga Calvari, *Iniziazioni*, “Ultra”, febbraio 1908, p. 15; Giuseppe Gasco, *La massoneria nel pensiero storico, nella formazione storica e nella tradizione iniziatica I*, “Gnosi”, gennaio-febbraio 1924, p. 22; Giuseppe Gasco, *La massoneria nel pensiero storico, nella formazione storica e nella tradizione iniziatica II*, “Gnosi”, marzo-aprile 1924, p. 79.
  92. “Rassegna delle riviste”, *Commento a Mysteria*, “Ultra”, dicembre 1913, p. 94.
  93. Vincenzo Soro, *Brevi note sul rito Scozzese antico ed accettato*, “Ultra”, novembre 1921, p. 30.
  94. In questo senso si veda anche Decio Calvari, *Massoneria italiana e tradizione iniziatica di Eduardo Frosini*, “Ultra”, ottobre 1911, pp. 94-97.
  95. Sull'argomento si vedano: Joseph Dan, *La cabbalà: breve introduzione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006 (ed. originale 2005); Gershom Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi Editore, Torino, 2003 (ed. originale 1941); Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension in Jewish History*, New York University Press, New York, 2006.
  96. R.A., *Joshua Abelson: il misticismo ebraico*, “Ultra”, luglio-agosto 1929, pp. 41-42.
  97. Questa l'argomentazione di Vittorino Vezzani nella prefazione a Joshua Abelson, *Il misticismo ebraico: la Kabbala*, Fratelli Bocca, Torino, 1929, p. V.
  98. L'imponente studio dedicato alla Kabbalah da Agabiti nel corso del 1908 trattava, in ben quattro articoli, della sostanziale coincidenza di visione fra “Sapienza Divina” e misticismo ebraico. Augusto Agabiti, *La Cabbalà, o filosofia religiosa e magica israelita I*, “Ultra”, febbraio 1908, pp. 1-15; Augusto Agabiti, *La Cabbalà, o filosofia religiosa e magica israelita II*, “Ultra”, giugno 1908, pp. 173-184; Augusto Agabiti, *La Cabbalà, o filosofia religiosa e magica israelita III*, “Ultra”, agosto 1908, pp. 229-238; Augusto Agabiti, *La Cabbalà, o filosofia religiosa e magica israelita IV*, “Ultra”, ottobre 1908, pp. 282-299; “Cronaca teosofica”, *La Cabbalà, tradizione occultistica degli israeliti*, “Ultra”, giugno 1913, pp. 83-84.
  99. Domenico Baudi di Vesme, *Joshua Abelson: misticismo ebraico*, “Gnosi”, marzo-aprile 1929, pp. 94-96.
  100. Felice Momigliano, *Il karma dei profeti*, “Ultra”, ottobre 1913, p. 68. Sulla vicenda e la figura di Momigliano si veda Alessandra Tarquini, *Momigliano, Felice*, in <http://www.treccani.it/enciclopedia/felice-momigliano> (consultato il 07.04.2014).
  101. <sup>1</sup> Felice Momigliano, *Il valore spirituale del profetismo ebraico*, “Ultra”, giugno 1917, p. 1.
  102. Joshua Abelson, *Il misticismo ebraico*, “Ultra”, luglio 1923, p. 19; Joshua Abelson, *Cenni generali sul misticismo dello Zohar*, “Ultra”, aprile-maggio 1924, p. 19.
  103. Guglielmo Lattes, *Elia Benamozegh e la teosofia*, “Ultra”, settembre 1907, p. 233; Arrigo Lattes, *Lo Zohar*, “Ultra”, dicembre 1908, p. 390. Sul rabbino livornese: Alessandro

- Guetta, *Elia Benamozegh e la qabbalah in Italia*, in Gian Mario Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia, annali: Esoterismo*, Einaudi Editore, Torino, 2010, p. 477.
104. Come è noto, la Teosofia teorizza l'evoluzione umana attraverso sette Razze-radicali (o radice), di cui quella attuale, la quinta, detta ariana, segnerebbe la ripresa del cammino ascendente verso la spiritualizzazione ed il ritorno nell'Unità. La prima elaborazione sistematica di questi argomenti è: Helena Petrovna Blavatsky, *La Dottrina segreta: Antropogenesi*, cit., pp. 83-97; 101-139; 147-156; 181-228; 357-387. Sull'argomento anche: Annie Besant e Charles Webster Leadbeater, *Man Whence, How and Whither: A Record of Clairvoyant Investigation*, The Theosophical Press, Wheaton (Illinois), 1947 (1913); James Santucci, *The Notion of Race in Theosophy*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religion", vol. 11, n. 3, febbraio 2008, pp. 37-63.
105. "Rinnovamento spiritualista", *Il Vessillo Israelitico*, "Ultra", agosto 1909, pp. 53-54.
106. "Rassegna delle riviste", *Il Vessillo Israelitico*, "Ultra", dicembre 1910, pp. 106-107; "Rassegna delle riviste", *Il Vessillo Israelitico*, "Ultra", giugno 1912, p. 89; "Rinnovamento spiritualista e notizie varie", *Ancora l'omicidio rituale!*, "Ultra", dicembre 1913, p. 71.
107. Augusto Agabiti, *La libertà di coscienza e scienza*, "Ultra", ottobre 1909, pp. 1-14.
108. Purtroppo, di questa interessante figura non è stato possibile reperire neppure il nome completo. "Cronaca teosofica", *Gli israeliti*, "Ultra", pp. 81-83.
109. G. M. Perrone, *Il pensiero religioso degli Inca I*, "Ultra", aprile 1910, pp. 1-11; G. M. Perrone, *Il pensiero religioso degli Inca II*, "Ultra", giugno 1910, pp. 33-43; G. M. Perrone, *I Muhizca*, "Ultra", maggio-giugno 1911, pp. 262-273.
110. "Rinnovamento spiritualista e notizie varie", *Gli ebrei in Russia*, "Ultra", febbraio-aprile 1915, pp. 109-110; "Rassegna delle riviste", *Il millenario pregiudizio contro Israele*, "Ultra", giugno 1917, pp. 49-51; "Rinnovamento spiritualista e notizie varie", *Dopo 18 anni di galera*, "Ultra", febbraio 1919, p. 36; "Rinnovamento spiritualista e notizie varie", *I pogroms*, "Ultra", agosto 1919, p. 28.
111. Le vicende di questa *Associazione non israelitica per la difesa dei diritti ebraici nel riassetto europeo*, sono trattate in: Meir Michaelis, *Gli ebrei italiani sotto il regime fascista dalla Marcia su Roma alla caduta del fascismo (1922-1945)*, La Rassegna mensile di Israel, vol. 30, n. 6-7, giugno-luglio 1964, pp. 247-266.
112. Elga Ohlsen, *Pro Israele*, "Ultra", agosto 1917, pp. 12-17; "Rinnovamento spiritualista", *Pro Israele*, "Ultra", dicembre 1918, p. 37.
113. Poco si conosce di questa figura: nato nel 1895 ad Ozieri in Sardegna, dove poi sarebbe morto nel 1949, Soro era stato letterato di interessi teosofici e massonologici, alla quale aveva affiancato una produzione su temi più propriamente esoterici. Proprio alla sua iniziazione a vescovo nel 1910, si doveva l'introduzione in Italia della Chiesa Gnostica. [http://www.webalice.it/ilquintomoro/index\\_files/ozieri/Novecento%20fra%20letteratura%20italiana%20e%20poesia%20sarda.html](http://www.webalice.it/ilquintomoro/index_files/ozieri/Novecento%20fra%20letteratura%20italiana%20e%20poesia%20sarda.html) (consultato il 08.04.2014); [http://www.cesnur.org/religioni\\_italia/g/gnosi\\_03.htm](http://www.cesnur.org/religioni_italia/g/gnosi_03.htm) (consultato il 08.04.2014). L'articolo di cui si parla è: Vincenzo Soro, *Nel regno delle mistificazioni anti-occultistiche: la verità sui Protocolli dei Saggi di Sion*, "Gnosi", settembre-ottobre 1921, pp. 169-174.
114. Sull'argomento si vedano: Norman Cohn, *Licenza per un genocidio: i Protocolli degli anziani di Sion, storia di un falso*, Einaudi Editore, Torino, 1969; Cesare De Michelis, *Il manoscritto inesistente: i Protocolli dei Savi di Sion, un apocrifo del XX secolo*, Marsilio Editori, Padova, 1998.
115. "Sintomi", *Rifioritura antisemita*, settembre-ottobre 1921, p. 178.
116. In toni assai polemici, Renè Guènon accusava apertamente Blavatsky di antisemitismo: Renè Guènon, *Il Teosofismo*, cit., pp. 56-57.

117. Curuppumullage Jinarajadasa, *Il popolo ebraico: lettera ad alcuni israeliti indiani*, "Gnosi", settembre-ottobre 1920, pp. 47-54.
118. Sull'antigiudaismo e le sue distinzioni (spesso fragili) dall'antisemitismo si vedano: William Brustein, *Roots of Hate: Antisemitism in Europe Before the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 49-95; Piero Stefani, *Antigiudaismo: storia di un'idea*, Editori Laterza, Bari, 2004; George Mosse, *Storia del razzismo in Europa: dalle origini all'Olocausto*, Editori Laterza, Bari, 2003 (prima edizione 1990).
119. "Rinnovamento spiritualista e notizie varie", *Razza e religione*, "Ultra", aprile 1916, pp. 37-38. L'articolo al quale si fa riferimento è di un certo S. H. Diggs sul *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*.
120. Per un'introduzione al tema nel contesto italiano si vedano: Francesco Cassata, *Molti sani e forti: l'eugenetica in Italia*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2006; Claudia Mantovani, *Rigenerare la società: l'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Milano), 2004.
121. "Rassegna delle riviste", *Per vivere a lungo e conservarsi sani*, "Ultra", pp. 54-59.
122. "Rinnovamento spiritualista e notizie varie", *Le razze son tutte eguali?*, "Ultra", dicembre 1915, pp. 53-54.
123. "Rassegna delle riviste", *La superstizione clericale nella morale sessuale*, "Ultra", giugno 1916, pp. 54-55.
124. Antoine Faivre, *Western Esotericism: A Concise History*, New York State University Press, New York, 2010, p. 21.
125. A questo proposito, come è stato rilevato da Goodrick-Clarke, l'ariosofia tedesca si basava su un principio dualistico dell'esistente di stampo manicheo, mentre la Teosofia rimaneva fedele al suo rigido monismo. Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, I. B. Tauris, Londra, 2005 (I Ed. 1985), p. 17; p. 90; p. 92; p. 200; Massimo Introvigne, *Il cappello del mago*, cit., pp. 337-344.
126. Consimili argomentazioni sono state usate da Goodrick-Clarke, nel testo citato, per sottolineare la pochezza di molta letteratura "scandalistica" sull'esoterismo nazista, che non poco ha contribuito ad inquinare l'immagine complessiva della Teosofia, presente e passata. Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots*, cit., pp. 217-225. Sull'argomento si veda anche (per conclusioni pressochè identiche a quelle espresse): Isaac Olav, *Mythological and Real Races Issues in Theosophy*, in Hammer e Mikael Rothstein (a cura di), *Handbook of the Theosophical Current*, Brill, Leida - Boston 2013, pp. 336-355.
127. La difesa della Società Teosofica in Italia è consultabile al sito: <http://www.teosofica.org/it/societa-teosofica/disinformazione-su-teosofia-e-societa-teosofica/61> (consultato il 26.05.2014).
128. Su Preziosi ed il suo complottismo antisemita: Maria Teresa Pichetto, *Alle radici dell'odio: Preziosi e Benigni antisemiti*, Franco Angeli Editore, Milano, 1983; Luigi Parente, Fabio Gentile e Rosa Maria Grillo, *Giovanni Preziosi e la questione della razza in Italia*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2005.
129. Gabriele Gabrielli, *Teosofia rivoluzionaria*, "La Vita Italiana", aprile 1928.
130. Ettore Maddalena, *Le colpe della Teosofia*, "Gnosi", maggio-giugno 1928, pp. 89-98.
131. Helena Petrovna Blavatsky, *La dottrina segreta: Cosmogenesi*, cit., pp. 352-355; Helena Petrovna Blavatsky, *La chiave*, cit., pp. 133-137; Paul Johnson, *The Masters Revealed: Madam Blavatsky and Myth of the Great White Lodge*, New York State University Press, 1994.

132. I Mahatma teosofici avevano caratteristiche molto simili (ma non identiche) ai *bodhisattva* buddisti del Mahayana, cioè ai Buddha “potenziali”, i quali scelgono consapevolmente di aiutare il prossimo a raggiungere il Nirvana, rinunciandovi temporaneamente per se stessi. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism*, cit., pp. 151-176; André Bareau, *Il buddhismo indiano*, in Henri-Charles Puech (a cura di), *Storia del buddhismo*, cit., pp. 68-69.
133. Renè Guénon, *Il Teosofismo*, cit., pp. 18-21, pp. 23-24.
134. Gregory Tillett, *Charles Webster Leadbeater*, cit., pp. 405-407, p. 418, p. 432.
135. Imponente è la raccolta di materiale su e di Krishnamurti nel sito <http://www.jkrishnamurti.org/it> (consultato il 25.04.2014), così come quella pubblicata e diffusa da quattro fondazioni, intitolate a suo nome. Nel complesso, si parla di un materiale (primario) di oltre 60 libri, 300 video e 400 audiocassette tradotto nelle principali lingue mondiali.
136. Decio Calvari, *Il ritorno del Cristo?*, “Ultra”, febbraio 1912, pp. 69-73.
137. Movimento teosofico, *Questioni vitali*, “Ultra”, dicembre 1912, pp. 95-98.
138. Augusto Agabiti, *è ora di finirla!*, “Ultra”, aprile 1914, pp. 1-9.
139. Ultra, *è ora di finirla!*, “Ultra”, giugno 1914, pp. 65-66.
140. Cesare Stauroforo, *Lettera ad Agabiti*, “Ultra”, agosto 1914, pp. 1-19.
141. Movimento Spiritualista, *Dichiarazione*, “Ultra”, aprile 1926, pp. 55-56.
142. Annie Besant, *Esoteric Christianity*, cit., pp. 119-191.
143. Emilio Turin, *Jiddu Krishnamurti*, “Gnosi”, marzo-aprile 1926, pp. 80-84.
144. Emilè Marcault, *Il Messia della Teosofia I*, “Gnosi”, luglio-agosto 1926, pp. 175-178; Emilè Marcault, *Il Messia della Teosofia II*, “Gnosi”, settembre-ottobre 1926, pp. 227-232.
145. Anonimo, *Scopi ed ideali della Lega Teosofica Indipendente*, “Ultra”, agosto 1911, pp. 13-21.
146. Le sue opere principali sull’argomento sono del secondo dopoguerra: Vittorino Vezzani, *Il fine dell’uomo ed altri saggi spirituali*, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1952; Vittorino Vezzani, *Il misticismo cristiano ed indiano*, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1951; Vittorino Vezzani, *Mistica e metapsichica*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1958. A questo si aggiunga la prefazione, precedentemente citata, al volume di Joshua Abelson sul misticismo ebraico.
147. Vittorino Vezzani, *Teosofia e carattere*, “Ultra”, maggio 1920, pp. 21-35.
148. Autrice di 39 libri e centinaia di articoli sulla fede ed il misticismo cristiano, Underhill gode ad oggi di una bibliografia imponente, sia scientifica che non. Per un’introduzione: Dana Greene, *Evelyn Underhill: Artist of the infinite life*, University of Notre-Dame, Parigi, 1998; Annice Callahan, *Evelyn Underhill: Spirituality for daily living*, University Press of America, Lanham (Maryland), 1997; Margaret Cropper e Dana Green, *The Life of Evelyn Underhill: An Intimate Portrait of the Groundbreaking Author of Mysticism*, SkyLights Paths Publishing, Woodstock (Vermont), 2002 (I Ed. 1958). Per uno sguardo più approfondito si veda il sito dell’associazione a lei intitolata, ricco di materiale e di indicazioni: <http://www.evelynunderhill.org> (consultato il 26.04.2014).
149. Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Dutton Editions, New York, 1961 (ed. originale 1911), p. XXII, p. 94.
150. Idem, pp. 3-4.
151. Idem, pp. 26-29, p. 37, pp. 45-46, pp. 92-93, pp. 118-119.
152. La stessa Underhill esprimeva il suo apprezzamento per il lavoro teosofico. Idem, p. 150.

153. Si tratta di cinque tappe progressive (“awakening of the Self”, “purgation”, “illumination”, “dark night of the soul” e “union”), che ogni mistico è chiamato ad attraversare nel suo percorso di realizzazione spirituale. Vittorino Vezzani, *Lo sviluppo mistico cristiano I*, “Ultra”, giugno-luglio 1922, pp. 27-43; Vittorino Vezzani, *Lo sviluppo mistico cristiano II*, “Ultra”, agosto-novembre 1922, pp. 27-42; Vittorino Vezzani, *Lo sviluppo mistico cristiano III*, “Ultra”, febbraio 1923, pp. 31-38; Vittorino Vezzani, *Lo sviluppo mistico cristiano IV*, “Ultra”, ottobre 1923, pp. 51-61. Tutta la seconda e lunga parte dell’opera di Underhill è dedicata a tratteggiare il percorso del mistico: Evelyn Underhill, *Mysticism*, cit., pp. 156-379.
154. Vittorino Vezzani, *L’occultismo*, “Ultra”, luglio 1925, pp. 48-52; Olga Calvari, *Il misticismo quale elemento propulsore della vita I*, “Ultra”, marzo-giugno 1927, pp. 48-56; Olga Calvari, *Il misticismo quale elemento propulsore della vita II*, “Ultra”, luglio-agosto 1927, pp. 23-33. Sull’aspetto pratico del misticismo, si veda Marco Vannini, *Introduzione alla mistica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2000, pp. 21-24.
155. Armando Buzzi, *L’azione mistica*, “Gnosi”, gennaio-febbraio 1927, pp. 14-16.
156. Giuseppe Gasco, *L’Io spirituale: poteri e limiti*, “Gnosi”, luglio-ottobre 1932, pp. 130-136.