

## «IL VERBO DI BODHISATTVA». DE PISIS, LE AVANGUARDIE, L'ORIENTE

**ANDREA SISTI**

(Novi Ligure)

### **Abstract**

*Filippo de Pisis (1896-1956), one of the most important Italian painters of the twentieth century, was also a poet and a powerful writer and critic. The book *Il Verbo di Bodhisattva* (1917), written at the end of de Pisis' avant-garde years, starts from the philosophy of Schopenhauer and Nietzsche and is influenced by theosophical and esoteric readings; putting forward the character of the 'Mind of Awakening', de Pisis clearly referred to the wisdom of Buddha. In the slim yet provoking work one finds Italian post-war culture anticipated with its strive to overtake philosophical idealism.*

Nel contesto della multiforme attività letteraria di Filippo de Pisis e, in particolare, della stagione avanguardista, tra ammiccamenti dadaisti, tentazioni futuriste e ben più convincenti riscontri metafisici, *Il verbo di Bodhisattva*, pubblicato nel 1917 a Ferrara da Taddei con il criptico pseudonimo di Maurice Barthelou, è opera esemplare e ci presenta un de Pisis abile a manipolare consumati espedienti letterari per fingersi traduttore di un antico testo d'oriente, riservato al filosofo «che voglia davvero (uscendo dal campo ristretto e scolastico delle formule rettoriche e della teoretica) spaziare in quello infinito di una ricerca libera e subiettiva, intesa alla spiegazione dei più alti e gravi problemi che travagliarono in ogni tempo, e travagliano, le menti più elette» (Barthelou, 1917:[5]).

Libretto «curioso» e «originalissimo», sentenziò un entusiasta Raffaele Biordi dalle pagine della «Rassegna Nazionale» di Firenze, allorché scorse nel *Verbo* l'opera «più organica e lucida di poeta filosofo» (Biordi, 1918:76), eccellente in lirismo. *Rara avis*, tuttavia: la cultura italiana dell'epoca riservò all'opera un'indifferenza quasi

ostile, al punto che lo stesso Mario Novaro – generoso estimatore del giovane de Pisis, editore fin troppo benevolo di suoi numerosi tentativi in prosa sulla «Riviera Ligure», ma anche raffinato studioso di letteratura cinese – non concesse alcun alibi ai fragilissimi esiti di uno sforzo tanto ambizioso quanto, apparentemente, immotivato: «Caro De Pisis, [...] Mi rincresce del *Verbo* non poterle dir nulla di buono. Il confronto delle creazioni orientali è troppo temibile»<sup>1</sup>. Credo che, in fondo, la garbata bocciatura di Novaro rifletta l'infastidito disagio che allora si avvertiva nei confronti della versatilità di Filippo de Pisis, i cui disomogenei e frammentari esiti, diluiti in quello che Gianni Venturi definisce il *magma culturale* del primo novecento (Venturi, 1971), risultano decrittabili solo retrospettivamente e previa adeguata contestualizzazione. Valga per tutti l'autorevole esempio di Giovanni Boine, che recensì congiuntamente *I Canti de la Croara* ed *Emporio*, manifestando apprezzamento per quella prosa così piena di *verginità casta*, senza tuttavia coglierne il sotteso sperimentalismo<sup>2</sup>. Possiamo allora

<sup>1</sup> Genova, Fondazione Mario Novaro di Genova (d'ora in poi: FMN), F.08.19.731:[4], lettera di Filippo de Pisis a Mario Novaro, Ferrara, 1 giugno 1917, nota in calce di Novaro. Lo stralcio è stato già pubblicato da Sandro Zanotto (Zanotto, 1996:85). Le importanti carte genovesi, da me recentemente studiate per redigere una bibliografia degli scritti di Filippo de Pisis, contengono altri circoscritti riferimenti al *Verbo*. Con una lettera, de Pisis annuncia a Novaro l'invio delle «primizie di due volumi che, fra non molto vedranno la luce»: uno, presso Taddei (il *Verbo*, appunto); l'altro, per le edizioni della «Voce» (FMN, F.08.19.736:[2], [s.l.], [s.d., ma 1917]). Sui testi «vociani» insisterà Zanotto: «Aveva inviato a "La Voce" la raccolta delle sue prose critiche sui giovani scrittori postfuturisti, che però non verrà pubblicata. Egli seguiva molto la rivista dato che, nel periodo in cui la direbbe De Robertis, dava largo spazio alla teosofia, con continue citazioni di Annie Besant, la grande veggente della Società Teosofica che rivelò al mondo il nuovo messia nella figura di Jddu Krishnamurti, molto citato nelle carte di de Pisis. Veniva così a proporre un modo moderno di interpretare le filosofie orientali utilissimo a de Pisis nella stesura de *Il Verbo*» (Zanotto, 1996:85). L'11 luglio 1917, de Pisis, in vacanza con la famiglia a Cesenatico, spedisce a Novaro una cartolina di accompagnamento a un "libretto" che, come si poteva prevedere, aveva incontrato ostilità da parte dei *cretini* e dei *superficiali*, ma ammirazione da parte delle *buone e robuste intelligenze*: si tratta del *Verbo*. De Pisis ne raccomanda a Novaro la diffusione (FMN, F.08.19.737).

<sup>2</sup> Il 22 maggio 1916, Boine scrive a Mario Novaro da Porto Maurizio: «[...] F. T. De Pisis etc ha mandato la croara. Ma mi pare di malavoglia e come Anselmi Geribò. Per es. a Govoni (che qui è il *mandante*) non hai mica fatto credere che la recensione me l'hai suggerita tu? Mi ha sempre fatto questo effetto. Mandano a te il libro come se da te dipendesse il mio giudizio ed io fossi una specie di secondo capufficio. [...]». A seguire, definirà de Pisis un «incertissimo principiante sebbene meno antipatico di tant'altri» (Boine, 1984:94-95).

affermare che un iniziale ostacolo alla ricezione e alla comprensione del *Verbo di Bodhisattva* si debba in qualche modo a Filippo de Pisis e all'ecllettismo di un intellettuale sfuggente, reattivo, abile nel transitare dal pascolismo dei *Canti de la Croara* ai testi "govoniani" di *Emporio*, dalle tematiche futuriste delle *Prose* e di *Mercoledì 14 novembre 1917*<sup>3</sup> all'autobiografismo del *Sig. Luigi B.*, per arrivare, infine, alla *Città dalle Cento Meraviglie*, libro risolutivo, efficacemente calato in una compiuta dimensione metafisica. De Pisis stesso era perfettamente consapevole del carattere sperimentale delle proprie opere. Nella lettera dell'11 luglio 1917 al musicista futurista Francesco Balilla Pratella, scrive: «[...] Le mando questo libretto "Il verbo" che è quanto mai ibrido, privo di tratti letterari inutili e anche confuso e piatto, ma che è già indice di uno che vorrebbe mettersi sulla strada buona e che, tutto da sé solo, incomincia a spalancare gli occhi e a dimenarsi nel pantano in cui si trova» (Maffina, 1980:88). Pratella apprezzò, come si desume da un'altra lettera del 23 agosto, nella quale, oltre a chiedere un aiuto per arrivare a Marinetti, de Pisis ribadisce la propria, onesta fiducia nel faticoso percorso creativo che andava percorrendo: «[...] ciò che ella mi dice mi fa molto piacere sia, perché credo che nel mio "Verbo" (tra molta zavorra, fra incertezza e l'imbarazzo naturale di chi fa i primi passi) vi sia del buono... [...]» (Maffina, 1980:88). La coraggiosa operetta riesce comunque a incassare il plauso dell'amico de Chirico e perfino a convalidare l'inconsulta idea di un'autorecensione<sup>4</sup>.

---

Ancora: «E sebbene parecchio dell'*Emporio* che vien dopo valga meno, sia più artificiale e inconsistente dei *Canti*, volentieri insomma gli si crede al motto conclusivo che *pulchriora latent*. [...] Caro De Pisis questi suoi canti proprio mi fan simpatia, e lasci dire chi dice che no» (Boine, 1918:212-213).

<sup>3</sup> Secondo Venturi, *Mercoledì 14 novembre 1917* e il *Verbo di Bodhisattva* sono opere unite dal *filo metafisico*, «svolto tra lirismo e futurismo e con un'impronta sua propria, che lo rende particolarmente utile, per trovare quel motivo di fondo che percorre lavori così diversi giocati tra lirismo crepuscolare, suggestione futurista e chiara adesione alla poetica metafisica» (Venturi, 1971:198). Come elemento unificatore agirebbe, in definitiva, l'*io*, capace di sostanziare un'inesauribile vocazione autobiografica (Bramanti, 1985). Venturi delimita anche un altro, possibile terreno di confronto: quello rappresentato dal concetto di arte «come una specie di divinizzazione della vita» (Venturi, 1971:193).

<sup>4</sup> Mi riferisco alla recensione apparsa sulla prima pagina della «Gazzetta Ferrarese», a firma Narciso Mori, il 14 dicembre 1917. Quello di Narciso Mori – spiega Lucio Scardino – era

Un secondo ostacolo alla ricezione del *Verbo* è individuabile nella faticosa lentezza con la quale il buddhismo (qui, convenzionalmente e genericamente inteso) si è diffuso nel nostro paese. Fin dal titolo, dove spicca un riferimento esplicito alla figura del “risvegliato”, il *Verbo* veicola un patrimonio spirituale nei confronti del quale la cultura italiana di inizio novecento possedeva strumenti interpretativi limitati o inadeguati. Le difficoltà di approccio a questo testo si devono anche a una costante disattenzione per gli aspetti propriamente *filosofici* del buddhismo (Pasqualotto, 1987). Ancora, è bene considerare il fatto che sussisteva (e sussiste ancor più oggi) la tendenza a una ricezione deformante del patrimonio buddhista, alterazione non di rado strumentale. Il padre di Beineberg, personaggio-chiave del *Törless* di Musil, indica la delirante via di un buddhismo fittizio, arcano e magico, al quale lo scrittore tedesco riconduce la crudele volontà di dominio che il figlio, in virtù di una pretesa supremazia spirituale, esercita sul fragile compagno Basini. Pur senza arrivare alle ipnotiche distorsioni musiliane<sup>5</sup>, resta vivo il problema rappresentato dal fraintendimento del messaggio originario, spesso connaturato alle forme di occidentalizzazione o adattamento delle pratiche: è una questione attualissima, che tuttavia non spetta a me trattare. Da questo punto di vista, de Pisis non poteva rappresentare l’eccezione e dunque anche il *Verbo* concorse in qualche modo a quel processo di *traduzione* linguistica e culturale del buddhismo che Lionel Obadia definisce la «storia della *costruzione di una sua rappresentazione* in un particolare immaginario dell’Occidente» (Obadia, 2009:42), qui, forse, declinabile nella

---

«un *nom de plume* che tornerà nel 1919 in altri due particolari articoli per la “Gazzetta”. Nella segnalazione si auspica “che la meditazione severa del ‘Verbo di Bodhisattva’ sia di gran lunga più giovevole che le farraginose letture dei nostri filosofastri, il quali mercano il plauso del pubblico con tradimenti (e non traduzioni!) del pensiero dei grandi in libricoli da 20 centesimi cadauno”. Il resto della recensione si risolve in una serie di considerazioni filosofeggianti, di ardua comprensione per il lettore-medio della “Gazzetta Ferrarese”» (Scardino, 1997:80-81).

<sup>5</sup> «Nella caratterizzazione e nell’atteggiamento di Beineberg – scrive Fabrizio Cambi – Musil critica la cattiva e superficiale ricezione in Europa di filosofie e religioni orientali, come il buddhismo, che alimenteranno in Occidente concezioni irrazionalistiche», mentre Törless cerca di «orientarsi nella vita evitando prospettive irrazionali e misticheggianti» (Musil, 2006:385).

matrice esoterico-legendaria. Il punto di partenza degli studi buddhisti in Europa – l'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, di Eugène Burnouf – risale al 1844, ma soltanto verso la fine del secolo si diffuse un interesse per il buddhismo non unicamente circoscritto «agli ambiti della storia delle religioni e della filologia, ma propenso a farne una visione del mondo in grado di dare forma e senso all'esistenza» (Pasqualotto, 2003:94-95). Ciò è senz'altro dovuto ad alcuni efficaci mediatori à la Schlegel<sup>6</sup>, particolarmente entusiasti di valorizzare, più che la lingua del canone buddhista, il *messaggio*: messaggio dalla portata potenzialmente *rivoluzionaria* che alimenterà, per tutto il diciannovesimo secolo, una vera e propria “questione buddhista”<sup>7</sup>. Prendiamo ad esempio Nietzsche e Schopenhauer. Come trascurare le riflessioni nietzschiane su concetti dirimenti, quali il non-attaccamento e l'auto-redenzione (Nietzsche, 1964; Pasqualotto, 1988:53-86), oppure l'itinerario di ricerca

---

<sup>6</sup> Se gli studiosi garantirono la diffusione del buddhismo nei segmenti colti della società europea, ci si interroga ancora su come il *buddhadharma* sia riuscito a varcare la soglia dello specialismo per parlare a un pubblico più vasto, eterogeneo, culturalmente disarmato. Secondo Giuseppe de Lorenzo, spettò soprattutto alla guerra russo-giapponese del 1904-1905 il compito di rendere *popolare* questa affascinante (ma assai articolata ed enormemente complessa) tradizione di pensiero: «L'eroismo dei giapponesi, educati per un millennio e mezzo dalla dottrina buddhista, ha mostrato in modo irrefutabile, che il buddhismo non è l'opiaceo [*sic*], che prima tutti immaginavano, e ha fatto sorgere vivo il desiderio di conoscerlo bene, non solo nelle sue ultime manifestazioni, ma nella sua vera essenza e nelle sue fonti» (De Lorenzo, 1920:3). L'impatto di de Lorenzo col buddhismo si deve alla lettura ginnasiale del saggio di Carlo Puini *Il Buddha, Confucio e Lao-Tse: notizie e studii intorno alle religioni dell'Asia Orientale* (Firenze, Sansoni, 1878), opera capace di veicolare con grande intensità la sconvolgente immagine «del giovane principe, che per primo aveva visto il dolore del mondo e s'era perciò ritirato dal mondo» (De Lorenzo, 1920:5). In seguito, ai tempi dell'università, il precoce entusiasmo del quindicenne de Lorenzo fu corroborato dallo studio di Schopenhauer e dalla lettura delle traduzioni di Karl Eugen Neumann, che aprirono a molti europei le porte del pensiero indiano. Al di là del riferimento alla guerra russo-giapponese e della tesi decisamente singolare che supporta, è utile notare come, anche in questo caso, concordemente o addirittura in mesticanza, agirono sia le prime, importanti versioni dei testi classici (in francese e inglese, soprattutto), sia molteplici, spesso sfuggenti, talvolta improbabili suggestioni di natura extra-scientifica.

<sup>7</sup> Tema di grande interesse, sfiorato da Obadia: «Il dibattito ottocentesco sul buddhismo rivela in filigrana le posizioni dell'Occidente di fronte alle profonde mutazioni in atto nel vecchio continente: mutamenti politici, con il declino dell'*ancien régime* e l'affermarsi degli stati-nazione, mutamenti sociali prodotti dalla rivoluzione industriale, trasformazioni ideologiche concomitanti ai progressi del razionalismo e all'avvento delle scienze sperimentali» (Obadia, 2009:38).

condotto da Schopenhauer, a partire dalle prime letture giovanili delle *Upanisad* (suggeritegli da Friedrich Maier), fino alla qualificante trama di riferimenti al buddhismo e alla speculazione indiana sottesa al *Mondo come volontà e rappresentazione*? Così, grazie anche all'inevitabile filtro rappresentato dalla lettura di Nietzsche e Schopenhauer, di cui ben si avvale de Chirico, de Pisis privilegia un approccio filosofico all'oriente e al buddhismo: nel *Verbo*, infatti, «troviamo lati di contatto, non solo col pensiero di filosofi e pensatori antichissimi, quali Mosè, Budda, Zarathustra, Platone, Lucrezio, ma altresì con quello di pensatori e filosofi moderni: e citeremo solo Leopardi, Nietzsche, Schopenhauer, Stirner» (Barthelou, 1917:[6]).

Il testo si presenta costruito intorno al messaggio che il *bodhisattva* rivolge a un "compagno", il quale, a sua volta, per riceverlo e comprenderlo (o meglio: per "sentirlo"), deve spogliarsi di ogni credenza, dottrina, "laccio" e lasciare agire liberamente la coscienza. Sebbene la definizione di *bodhisattva* venga impropriamente corredata di attributi stridenti con la sua intrinseca qualità "etica"<sup>8</sup> (e valga tanto per il primigenio contesto indiano<sup>9</sup>, quanto per la tradizione successivamente consolidatasi nelle scuole del Mahāyāna), essa appare coerente con una lettura del concetto di *bodhi* come *risveglio interiore* non eterodiretto<sup>10</sup>: autonomo,

---

<sup>8</sup> «Molti mi daran del pazzo, del maniaco, dell'allucinato, dello stolto, del visionario. E che importa a me, che sono "colui che à raggiunto la perfezione", l'eccelso, il sapientissimo, l'immacolato, il purissimo, il fortissimo, il dominatore, il vincitore?» (Barthelou, 1917:7).

<sup>9</sup> «All'*arhat* dello Hīnayāna, il Mahāyāna contrappone l'ideale etico del *bodhisattva*. *Bodhisattva* letteralmente significa "colui l'essenza del quale è perfetta conoscenza"; ma il significato che è venuto storicamente ad assumere è quello di "colui che si trova sulla strada per raggiungere la perfetta conoscenza, un futuro *buddha*". [...] Una volta che sia stato conseguito il *nirvāṇa*, finiscono tutte le relazioni terrene; perciò un *bodhisattva* è indotto, dal suo inesauribile amore per l'umanità sofferente, ad arrestarsi prima di raggiungere il *nirvāṇa*. I deboli, nei momenti di tensione e di sofferenza, hanno bisogno di una guida personale, e questi nobili esseri, che potrebbero calcare il sentiero del *nirvāṇa*, s'impegnano invece nel compito di condurre gli uomini sulla vera via della conoscenza» (Radhakrishnan, 1974:630-631).

<sup>10</sup> Con il termine *bodhi*, «la tradizione buddhista ha indicato il culmine dell'itinerario di liberazione dall'ignoranza che l'uomo è in grado di costruirsi e di seguire. *Bodhi*, infatti, significando propriamente *risveglio*, indica l'uscita dal sonno della ragione e, contemporaneamente, segnala che tale uscita è possibile ad ogni individuo senza che debba intervenire qualche potenza ad esso esterna e superiore, ossia senza che sia necessaria una

individuale, responsabile. Traspare inoltre il tentativo di valorizzare quella natura di benevolenza e compassione dell'agire che il futuro buddha decide di mettere al servizio degli altri esseri viventi. Il nostro *bodhisattva* non è un profeta, non è «mandato da dio». È un *viatore*, un semplice *passaggero* che è riuscito a «vedere un po' chiaro» e ad acquisire una sorta di *verginità*, equivalente allo «stato di “libertà”»: solo «un misero omicciuolo», che tuttavia gode della «visione esatta» di sé e del tutto. Per questa ragione, la sua voce «va ascoltata come voce della coscienza». Ed elenca all'interlocutore una serie di «cose vere, e di cui tu devi essere convinto nel più profondo»:

- Solo l'attimo esiste per te!
- Tu non sai cosa voglia dire *essere* cioè *esistere*.
- [...]
- Uno dei misteri più strani che ti si presentano è la *morte*, che tu non sai cosa sia: trasformazione!
- La vita, non sai se sia una realtà o una illusione dei sensi.
- Non è saggio colui che si rattrista o si rallegra.
- [...]
- La meditazione, la devi fare prima su di te pensante, e poi su tutto il resto, che tu concepisci, vale a dire crei, col tuo attimo di esistenza.
- [...]
- Io ho sola la percezione, necessaria e indipendente da me e indistruttibile dell'esistere.
- Non sei tu che esisti, ma la percezione pura, o impura, (mistero per te) che in te è insita, dell'esistere.
- [...]
- La percezione del vuoto che non esiste e del niente (forse la tua concezione più perfetta) è di nessun valore se tu pensi che è fattura tua.

(Barthelou, 1917:13-14)

---

“illuminazione” dal di fuori e dall'alto. In tal senso “risveglio” sarebbe da preferire ad “illuminazione”, anche per un altro motivo: perché allude all'*inizio* di un processo di rischiaramento virtualmente infinito, e non evoca la condizione statica di un chiarimento avvenuto completamente e una volta per tutte» (Pasqualotto, 1998:11-12).

Sulla natura e l'origine della materia:

La materia è tutta uguale: quella del tuo corpo e quella delle stelle, quella dell'aria e quella dei monti, quella del mare e quella del pesce. Esiste la materia infinita, tutta eguale, e il tuo attimo di percezione. [...] In origine (vale a dire «*nel principio*», che tu non devi saper concepire) non c'è legge di morale, non c'è religione, non c'è timore, non c'è gioia, non c'è dolore.

(Barthelou, [1917]:15-16)

In conclusione, vorrei brevemente tornare ai referenti culturali dell'opera. Infatti, è proprio partendo da un testo a suo modo esemplare come il *Verbo* che verifichiamo l'influenza esercitata su Filippo de Pisis dalle idee teosofiche. La Società Teosofica, fondata a New York, nel 1875, da Henry Steel Olcott ed Elena Petrovna Blavatsky,

sosteneva l'ipotesi secondo la quale, alla base di tutte le religioni storiche esisterebbe da sempre una dottrina segreta o "filosofia occulta" che le accomuna e che potrebbe esser fatta rivivere liberandola dalle incrostazioni dottrinarie e dalle costruzioni istituzionali che l'hanno soffocata. Nel 1882 la Società si trasferì in India, ad Adyar (Madras) e dal 1894 i suoi interessi prioritari si orientarono in prevalenza verso l'Induismo.

(Pasqualotto, 2003:95)

Per mezzo della teosofia, il buddhismo «viene posto al centro di una nuova prospettiva esistenziale» (Pasqualotto, 2003:95), non estranea al processo di rappresentazione/deformazione cui, poco sopra, si accennava. Ritengo che inquadrare il nesso buddhismo-teosofia sia pertanto indispensabile ai fini di una corretta contestualizzazione del *Verbo di Bodhisattva*. Nell'*Introduzione alla teosofia*, la Blavatsky prova a fornire alcuni chiarimenti, sintetizzabili in tre punti:

- 1) la teosofia non è buddhismo;
- 2) differenza fra buddhismo/religione e buddhismo/culto della saggezza (teosofia);
- 3) contiguità fra morale buddhista e morale teosofica.

Vediamoli rapidamente.

- 1) I teosofi non sono buddhisti esoterici:

Il malinteso è derivato dal non aver ben capito il vero significato del titolo dell'eccellente opera di A.P. Sinnett «*Buddismo esoterico*» che doveva scriversi con una *d* sola invece di due, giacché così *Buddismo* avrebbe significato ciò che esso deve significare, semplicemente «Culto della Saggezza» (da *boda*, *bodi* = intelligenza, sapienza) anziché *Buddismo*: filosofia religiosa di Gottamo. La Teosofia, come già si disse, è la Religione della Saggezza o della Scienza divina.

(Blavatsky, 1911:28-29)

Altrove, si insiste sulla differenza fra buddhismo *exoterico*, essoterico, ovvero la «filosofia religiosa di Gottamo Budda», e buddhismo *esoterico*,

Sapienza o intelligenza secreta, dal greco: *esotericos*, “interno” e dal sanscrito: *bodhi* = conoscenza, a differenza di *buddhi* la “facoltà di conoscenza o d’intelligenza” e di *buddismo*, la filosofia o legge di Budda, l’illuminato. Si scrive anche: *budismo*, da *buda* = (intelligenza, scienza) il figlio di Soma.

(Blavatsky, 1911:341)

- 2) La differenza fra buddhismo come religione e buddhismo come “culto della saggezza” è la stessa che corre

tra gl’insegnamenti segreti di Cristo, che sono chiamati: “*i misteri del regno de’ cieli*” ed il ritualismo e la

teologia dogmatica delle Chiese e delle Sette. *Budda* vuol dire “illuminato”; *Bodi* = “intelligenza o Saggezza”; questa allungò le sue radici ed i suoi rami fra le dottrine esoteriche che *Gottamo* impartì solamente ai suoi *Arati* (discepoli) scelti». (Blavatsky, 1911:29)

Si noti come la figura dell'*arhat/arhant*, il *venerabile*<sup>11</sup>, colui che ha ottenuto il *nirvāna*, conosca qui una sua confusa versione teosofica:

Ma le scuole delle chiese buddiste del nord, fondate in quelle contrade, dove si ritirarono, dopo la morte del Maestro, i suoi *Arati* iniziati, insegnano tutte quelle che ora sono chiamate dottrine teosofiche, giacché esse fanno parte della scienza degli iniziati – provando così, come la verità sia stata sacrificata alla lettera morta, dai troppo zelanti ortodossi del Buddismo meridionale». (Blavatsky, 1911:30)

- 3) Mentre «nelle altre religioni il ritualismo e il dogma tengono il primo e più importante posto, nel Buddismo invece sono le etiche che hanno sempre avuto la più grande prevalenza. Questo spiega la rassomiglianza, che rasenta quasi l'identità, tra le etiche della Teosofia e quelle della religione di Budda» (Blavatsky, 1911:30).

*L'Introduzione alla teosofia*, inoltre, dà modo alla Blavatsky di sottolineare le differenze fra teosofia, occultismo e spiritismo, che frequentemente andavano a costituire gli ingredienti di un unico impasto culturale, a fondamento di una nuova, prismatica e ambigua lettura della modernità. Penso che abbia ragione Stephen Batchelor, quando sottolinea che la teosofia di fine Ottocento mise in atto una sorta di “appropriazione indebita” del buddismo.

A dispetto degli effetti positivi che ebbe in Asia la conversione della Blavatsky al Buddismo, le dottrine teosofiche avevano ben poco in comune con il

---

<sup>11</sup> Mi servo della versione di André Bateau (Bateau, 1990:353).

Buddhismo così come era compreso e praticato in Oriente. La Blavatsky aveva una conoscenza minima del Dharma [la dottrina, *n.d.r.*], e leggendo opere quali *Esoteric Buddhism* di A.P. Sinnett (1883), molti europei cominciarono a credere che le fantasie occultiste dei teosofi rappresentassero effettivamente i veri insegnamenti buddhisti. La teosofia fece da contrasto romantico al razionalismo degli studiosi, ma entrambi erano diversi aspetti di un comune eurocentrismo.

(Batchelor, 1995:221)

Nel caso di Filippo de Pisis, le idee teosofiche servirono da palinsesto sulla base del quale disporre e organizzare frammenti di varia natura, accumulati in modo discontinuo e confuso tramite le lezioni di Raffaele Pettazzoni all'università di Bologna, la lettura della *Religion du Veda* di Hermann Oldenberg (edizione Alcan 1903) presso la biblioteca felsinea dell'Archiginnasio<sup>12</sup>, i tentativi letterari modellati intorno a suggestioni esotiche di amori indiani, lo studio del sanscrito (Zanotto, 1996) e, infine, un concreto interesse per lo spiritismo<sup>13</sup>, la psicologia, la chiromanzia e l'esoterismo, condiviso con la sorella Ernesta Tibertelli, che accompagnò Filippo nella fase della formazione<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Raffaello Prati ricorda gli anni bolognesi, quelli dell'università, quando de Pisis «scriveva *Il Verbo*, quell'opuscolo misterioso, pubblicato con pseudonimo, in cui metteva insieme filosofia indiana, nietzschiana e tutta la sua metafisica, per farne uno specchio di se stesso» (Prati, 1956:27).

<sup>13</sup> È possibile che de Pisis conoscesse le pagine più esplicite di Schopenhauer sul paranormale, lo spiritismo e la dimensione onirica. L'edizione italiana completa di *Parerga und Paralipomena* (1851) è del 1963, ma traduzioni parziali in italiano, insieme con l'accessibile edizione francese (Paris, 1880-1906), rendevano il testo schopenhaueriano largamente fruibile. Non trascurerei, poi, la suggestione esercitata dalla lettura degli scritti di Edgar Allan Poe, frequentazione di cui resta traccia nelle carte depisiane studiate da Zanotto.

<sup>14</sup> «Ernesta, possibile Blavatskj o Besant ferrarese prepara l'avvento del nuovo 'bodhisattva' Filippo?», si chiede Paola Zanardi (Zanardi, 1997). Giusto dunque interrogarsi sul ruolo avuto dalla sorella Ernesta nella stesura del *Verbo* e sui rapporti con gli ambienti dell'esoterismo ferrarese. «La storia del *Verbo* – scrive la Zanardi – non è dunque un episodio isolato nella produzione letteraria dei due fratelli ma il nucleo attorno a cui si intrecciano i loro interessi esoterici, religiosi e filosofici, alla ricerca di un genere e di uno

A partire dal 1917, l'ascendente della teosofia e il fascino del buddhismo perdono efficacia, ma non si dissolvono. Nel 1923, de Pisis è ospite della Lega Teosofica romana per parlare di *Orizzonti spirituali della lirica contemporanea* (Zanotto, 1996). Sempre a Roma, de Pisis frequenta Arturo Onofri, avvicinandosi dal 1918 alle opere di Rudolf Steiner per tramite di Emmelina de Renzis e del suo salotto<sup>15</sup>, e Julius Evola, eclettico esponente dell'avanguardia italiana. Il rapporto con Onofri origina nel 1916<sup>16</sup>. Il poeta delle *Liriche* è tra i primi a ricevere copia dei *Canti de la Croara* e anche tra i primi a leggerla, compiacendosene con l'autore. Addirittura, pochi mesi dopo, de Pisis offrirà la propria intercessione presso la casa editrice Taddei per ottenere la pubblicazione di una sua opera. Secondo Annalisa Colusso, sarebbero stati gli interessi teosofici di de Pisis

uno dei motivi del suo legame d'amicizia con Onofri anch'egli impegnato in una ricerca spiritualistica, che lo porterà ad abbracciare le teorie di Rudolph Steiner, teosofista austriaco fondatore dell'antroposofia. Entrambi, poi, frequentano gli ambienti DADA romani e Julius Evola, noto, ancorché giovane, cultore di teorie esoteriche».  
(Colusso, 1999:65)

Quanto a Evola, del quale non occorre qui ripercorrere l'itinerario compiuto fra avanguardia (futurismo, prima, dadaismo aristocratico, poi) e spiritualismo, mi limito a ricordare che collaborò con «Ultra», il periodico della lega teosofica indipendente romana diretto da Decio Calvari, che fu un protagonista dei circoli spiritualistico-massonici romani dei primi anni venti e che studiò assai precocemente

---

stile letterario inusuale» (Zanardi, 1997:186). Per il loro carattere esoterico e alchemico, si fa correttamente riferimento agli scritti *La Sfera* (inedito) e *Spiegazione della macchina pendente del 7=3* (Ballo, 1968:269-279).

<sup>15</sup> «Significativo è l'uso della parola Verbo in Onofri, essendo un termine caratteristico dell'esoterismo steineriano. Sarà un termine di cui abonderà la poesia onofriana successiva al 1920, proprio per l'importanza che ad esso attribuirà il poeta» (Salucci, 1972:121).

<sup>16</sup> A Onofri vengono dedicati due testi – *Visioni romane* e uno scritto non titolato – recentemente pubblicati (De Pisis, 1994:15-16, 48).

tantrismo, yoga, zen e religioni orientali, fino a collaborare con l'ISMEO di Giuseppe Tucci, fra gli anni cinquanta e sessanta (Chiantera-Stutte, 2001). Nel 1922, Evola tiene una conferenza sul tema *Il dadaismo e il suo contenuto spirituale* presso la Lega Teosofica: de Pisis è in sala e si fa acuto cronista per la rivista illustrata d'arte e di mondanità «Le maschere», diretta da Ugo Orlandi. Il pubblico «ha avuto la sensazione di trovarsi di fronte a un uomo che sa molto bene ciò che si dice e che ha un contenuto spirituale di alto grado» – scrive – e sottolinea «il garbo, l'arguzia talora finissima, talora gustosamente salata o ferocemente ironica con cui Evola ha esposto le sue idee». In quel talentuoso intellettuale ci sono, «se non altro in potenza, intenzioni e ingegno, [...] molto superiori alla mediocrità che ci circonda». Forse, «in Evola difetta una maggiore semplicità e cautela e d'altra parte una maggiore potenza creativa, ma egli è ancora molto giovane» (De Pisis, 1922:3). A ben vedere, nell'articolo pubblicato sulle «Maschere», de Pisis affronta con maturità e piglio severo il dadaismo di Evola, che valuta fragile nell'impianto teorico e segnato da «storture e incertezze»: «Non sapremo entusiasmarci davanti ai prodotti lirici della modernissima scuola [*dada*] (di cui Evola volle leggere qualche saggio). Per *Dada* avviene, mi pare, ciò che avvenne per il futurismo: le applicazioni son più ardue delle teorie [...]». Poco convincenti sarebbero state, nello specifico, «certe esposizioni grafiche dei massimi problemi». Nonostante questo, Julius Evola «ha dato prova (e chi lo conosce è convinto) di possedere una cultura filosofica e una preparazione non comune». In un appunto manoscritto del 22 giugno 1924, de Pisis rivendicherà il fatto di aver precocemente scorto in Evola l'uomo «promettente» che sarebbe, in seguito, diventato. La «chiaroveggenza», la capacità di isolare i valori duraturi e, in fondo, l'acume sono caratteristiche ineliminabili dei critici «che creano»: «Per certi invidiosi e “*fregnacciari*” (direbbe l'amico Bragaglia), il fatto che io parlavo con rispetto e considerazione di Evola, il dadaista, era tempo fa prova sufficiente della mia stupidità, ma io ben sapeva quanto costoro si ingannassero» (De Pisis, 1981:109).

## Bibliografia

- Ballo, G. 1968 *De Pisis*. Torino: ILTE.
- Bareau, A. 1990 *Vivere il buddhismo*. Milano: Mondadori.
- Barthelou, M. 1917 *Il verbo di Bodhisattva (Colui che à raggiunto la perfezione). Versione da un antichissimo testo orientale*. Ferrara: Stab. Tip. A. Taddei e Figli Editore.  
[De Pisis, F.]
- Batchelor, S. 1995 *Il risveglio dell'Occidente. L'incontro del buddhismo con la cultura europea*. Roma: Ubaldini.
- Biordi, R. 1918 Il verbo di Bodhisattva (Colui che à raggiunto la perfezione). Versione da un antichissimo testo orientale. *Rassegna Nazionale*, XL(XV):75-76, 1 maggio.
- Blavatsky, H.P. 1911 *Introduzione alla teosofia*. Torino: Fratelli Bocca.
- Blavatsky, H.P. 1982 *La chiave della teosofia*. Roma: Astrolabio.
- Boine, G. 1918 *Frantumi seguiti da Plausi e Botte*. Firenze: Libreria della Voce.
- Boine, G. 1984 *Lettere a Mario Novaro*. Bologna: Boni.
- Bramanti, V. 1985 De Pisis autobiografico. In: *Studi di filologia e critica offerti dagli allievi a Lanfranco Caretti*. Roma: Salerno.
- Burnouf, E. 1844 *Introduction a l'histoire du buddhisme*

- indien*. Paris: Imprimerie Royale.
- Cazzola, B. 2007 La casa editrice Taddei-Neppi e la Ferrara fascista. In: G. Tortorelli, (ed.), *Editoria e cultura in Emilia e Romagna dal 1900 al 1945*. Bologna: Editrice Compositori:41-60.
- Chiantera-Stutte, P. 2001 *Julius Evola dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice (1929-1940)*. Roma: Aracne.
- Colusso, A. 1999 «Solstizio metafisico»: gli esordi di Giovanni Comisso tra prosa lirica e riflessione. In: G. Comisso, *Solstizio metafisico*. Padova: Il Poligrafo.
- De Lorenzo, G. 1920 *India e Buddismo antico*. Bari: Laterza.
- De Pisis, F. 1916 *Emporio*. Ferrara: Stabilimento Tipografico G. Bresciani-Succ.
- De Pisis, F. 1916 *I canti de la Croara*. Ferrara: Stabilimento Tipografico G. Bresciani.
- De Pisis, F. 1918 *Mercoledì 14 novembre 1917*. [Bologna: Tipografia Paolo Neri].
- De Pisis, F. 1922 Conferenza [di] Evola alla Lega Teosofica. In *Le Maschere*, V (5):3. 5 febbraio.
- De Pisis, F. [1923] *La Città dalle Cento Meraviglie ovvero "I misteri della città pentagona"*. Roma: Casa d'arte Bragaglia.
- De Pisis, F. 1956 [Pensieri dedicati alla memoria di Giovanni Boine]. *Il Giorno*, I(10): 12, 3 maggio.
- De Pisis F. 1969 Lettere a Tristan Tzara. In: L.

- Magagnato, M. Malabotta e S. Sandro Zanutto, (a cura di), *Mostra dell'opera pittorica e grafica di Filippo de Pisis*. Verona: Mondadori:57-58.
- De Pisis, F. 1981 *Futurismo Dadaismo Metafisica e due carteggi con Tristan Tzara e Primo Conti*. Milano: Libri Scheiwiller.
- De Pisis, F. 1994 *Roma al sole*. Vicenza: Neri Pozza.
- Evola, J. 1991 *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923)*. Roma: Fondazione Julius Evola.
- Evola, J. 1994 *Scritti sull'arte d'avanguardia (1917-1931)*. Roma: Fondazione Julius Evola.
- Evola, J. 2001 *Oriente e Occidente*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Humphreys, C. 1964 *Il Buddismo*. Roma: Astrolabio-Ubaldini.
- Maffina, G. (ed.) 1980 *Caro Pratella*. Ravenna: Edizioni del Girasole.
- Musil, R. 2006 *I turbamenti dell'allievo Törleß*. Venezia: Marsilio.
- Nietzsche, F. 1964 *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*. In: G. Colli e M. Montinari, (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*. Milano: Adelphi.
- Obadia, L. 2009 *Il buddhismo in Occidente*. Bologna: Il Mulino.
- Onofri, A. 1999 *Corrispondenze con Comisso, Montale, Palazzeschi, Banfi, De Pisis, Evola, Péladan, De Gubernatis, Gromo, Mazzerelli, Schwarz*. Trento: La Finestra Editrice.

- Pasqualotto, G. 1987 *Il buddhismo nella filosofia italiana. Paramita. Quaderni di buddhismo*, 24 (VI):42-44. Ottobre-dicembre.
- Pasqualotto, G. 1988 *Saggi su Nietzsche*. Milano: Franco Angeli.
- Pasqualotto, G. 1998 *Illuminismo e Illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*. Roma: Donzelli.
- Pasqualotto, G. 2003 *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*. Milano: Bruno Mondadori.
- Prati, R. 1956 De Pisis studente a Bologna. In: *Ricordo di De Pisis*. Roma: Colombo.
- Radhakrishnan 1974 *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*. Torino: Einaudi.
- Salucci, S. 1972 *Arturo Onofri*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Scardino, L. 1997 *Filippo de Pisis pubblicista. Le collaborazioni ai giornali ferraresi (1915-1927)*. Ferrara: Liberty House.
- Schopenhauer, A. 2006 *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Milano: Bompiani.
- Segala, M. 1998 *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza*. Firenze: Olschki.
- Sinnett, A.P. 1900 *Il Buddismo esoterico, o positivismo indiano*. Roma: Libreria Teosofica.
- Tordi, R. 1992 *Gli occhi dell'idolo. Ascendenze nietzschiane nella poesia italiana del primo Novecento*. Roma: Bulzoni.

- |                                       |      |  |
|---------------------------------------|------|--|
| Venturi, G.                           | 1971 | Poetica e cultura di Filippo de Pisis letterato. <i>La Rassegna della letteratura italiana</i> , LXXV (VII, 1-2):180-205. Gennaio-agosto.                            |
| Viazzi, G. e<br>V. Scheiwiller (eds.) | 1974 | <i>Poeti futuristi dadaisti e modernisti in Italia</i> . Milano: All'Insegna del Pesce d'oro.  |
| Zanardi, P.                           | 1997 | “Dotta sorella, dolce fratello”: Ernesta e Filippo de Pisis nella Ferrara del primo Novecento. In: A. Buzzoni, (a cura di), <i>De Pisis</i> . Ferrara: Ferrara Arte. |
| Zanotto, S.                           | 1996 | <i>Filippo de Pisis ogni giorno</i> . Vicenza: Neri Pozza.   |